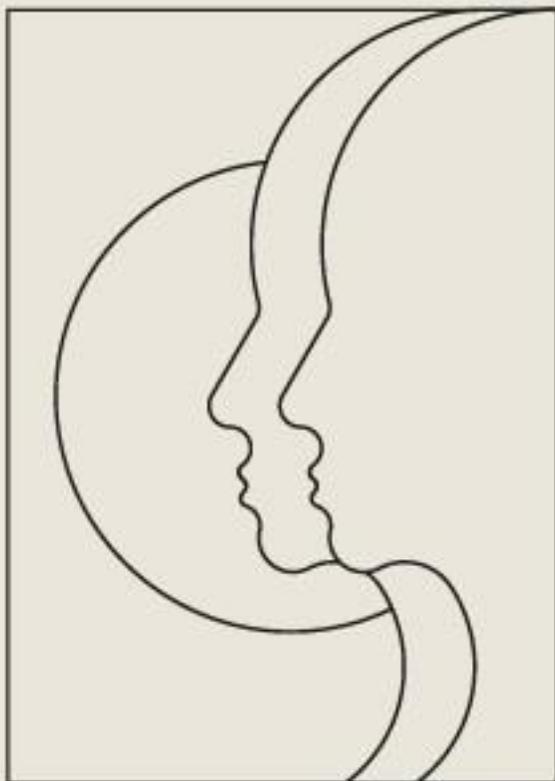


# Psiquê Inclusiva



Márcio Junglos



# **Psiquê Inclusiva**

# **INSTITUTO FEDERAL SUL-RIO-GRANDENSE**

## **Reitor**

Flávio Luis Barbosa Nunes

## **Vice-Reitora**

Veridiana Krolow Bosenbecker

## **EDITORA IFSUL**

Editor Executivo

Vinícius Martins

Conselho Editorial

Vinícius Martins (Presidente)

Claudia Ciceri Cesa

Daniel Ricardo Arsand

Demetrius da Silva Martins

Glaucius Décio Duarte

Jian Marcel Zimmermann

Lucas Hlenka

Malcus Cassiano Kuhn

Marcus Eduardo Maciel Ribeiro

Mariana Jantsch de Souza

Ricardo Lemos Sainz



Rua Gonçalves Chaves, 3218 – 5º andar – sala 509

96015-560 – Pelotas – RS

Fone: (53) 3026.6094

editoraifsul@ifsul.edu.br

<http://omp.ifsul.edu.br>

Márcio Junglos

# Psiquê Inclusiva



2022

© 2022 Editora IFSul



Este livro está sob a licença Creative Commons ([br.creativecommons.org](http://br.creativecommons.org)), que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.

Coordenação editorial: *Glaucius Décio Duarte*

Revisão textual: *Joseline Tatiana Both*

Capa: *Juliara Fernandes de Borba*

Diagramação e editoração final: *Carla Rosani Silva Fiori*



Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

#### DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

J95 Junglos, Márcio.  
Psiquê Inclusiva [recurso eletrônico] / Márcio Junglos. —  
Pelotas : Editora IFSul, 2022.  
325 p.

Modo de acesso: Word Wide Web: <http://omp.ifsul.edu.br/>  
ISBN 978-65-89178-11-8

1. Self (Psicologia). 2. Corpo e mente. II. Título.

CDD 158.1

Bibliotecária responsável: Vanessa Levati Biff — CRB 10/2454

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
------------------------	----------

## **Capítulo I**

<b>PSIQUÊ INCLUSIVA.....</b>	<b>13</b>
------------------------------	-----------

O encontro com o mistério que somos nós mesmos.....	13
---	----

O encontro com o outro que nós mesmos.....	21
--	----

O eu, o outro e a multidão.....	31
---------------------------------	----

O evento e o corpo.....	36
-------------------------	----

## **Capítulo II**

<b>O MÉTODO TERAPÊUTICO INCLUSIVO.....</b>	<b>43</b>
--	-----------

A autorrealização do self.....	45
--------------------------------	----

A alteridade do self.....	53
---------------------------	----

A mundanidade do self.....	60
----------------------------	----

A corporeidade do self.....	65
-----------------------------	----

## **Capítulo III**

<b>PSICOLOGIA CLÁSSICA.....</b>	<b>73</b>
---------------------------------	-----------

Sigmund Freud e a história da interpretação dos sonhos .....	74
---	----

Em busca de uma ciência para a interpretação dos sonhos .....	83
--	----

Outros estudos sobre os sonhos: sonhos típicos e sua “lógica” .....	90
--	----

A estrutura dos sonhos e seus mecanismos inibitórios.....	100
Interlocução com Freud.....	105
Carl Jung e o inconsciente coletivo.....	108
Arquétipos e a personalidade.....	117
Arquétipos e a busca da totalidade.....	123
Consciente e inconsciente: duas faces da mesma moeda.....	130
Interlocução com Jung.....	136
Alfred Adler: a interpretação de nosso estilo de vida..	140
Complexos de inferioridade e superioridade: nos sonhos, na memória e em nosso estilo de vida.....	144
A cooperação com o estilo de vida: família, prisão e educação.....	148
Interlocução com Adler.....	154

## **Capítulo IV**

<b>CONTRIBUIÇÕES CONTEMPORÂNEAS.....</b>	<b>159</b>
Hannah Arendt e o mundo das aparências.....	160
As atividades mentais.....	164
O pensamento.....	169
A vontade.....	177
O julgamento.....	191
Interlocução com Arendt.....	193
Michel Foucault entre o cuidado de self e o conhecimento do self .....	199
O momento do cuidado do self.....	204
Práticas em relação ao self.....	210

---

Interlocução com Foucault.....	222
Paul Ricoeur e os problemas com relação a identidade do self.....	226
Ricoeur entre mesmidade e ipseidade.....	232
Narrativa e ética: visar a vida boa com e para os outros, em instituições justas.....	237
A tragédia e a arte da conversação.....	248
A dialética entre ipseidade e alteridade: para uma ontologia fundamental.....	253
Interlocução com Ricoeur.....	262
Thomas Fuchs e as teorias neurocientíficas.....	267
Fuchs: entre o cérebro e a consciência.....	274
Subjetividade encarnada: corpo vivido, corpo físico e mundo.....	278
Causalidade integral, emoções e a homeostase.....	282
A capacidade ressonante do cérebro.....	292
O caráter relacional.....	296
Interlocução com Fuchs.....	303
<b>Capítulo V</b>	
<b>A DIMENSIONALIDADE DO SELF.....</b>	<b>311</b>
Ética e terapia.....	313
Conversação e terapia.....	316
A temporalidade do self.....	319
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>323</b>



## INTRODUÇÃO

Este livro procurará formular um método terapêutico inclusivo que vise à integridade existencial do ser humano. Tal integridade tentará compreender a dimensionalidade do *self* em relação à autorrelação, ao outro, ao mundo e ao corpo. Essas dimensões do *self* devem ser consideradas no tratamento terapêutico a fim de que o paciente encontre um desencadeamento propício para que possa se realizar espaciotemporalmente, ou seja, para que possa encontrar um tempo e um espaço para se realizar nesse planeta. Nesse sentido, nossa proposta evidencia uma ética entrelaçada à possibilidade terapêutica. Afinal de contas, é possível saúde psíquica em uma estrutura social injusta, não saudável?

No primeiro capítulo, iremos apresentar o mistério que envolve cada dimensão do *self*. Quem sou eu, quem é o outro, o que é a sociedade, o mundo, e o que é este corpo que possuo? Constataremos que um mistério sempre orbitará essas dimensões, dinamizando inclusive nossas descobertas e novas possibilidades de compreensão. De certa forma, há uma travessia a ser realizada, há problemas psíquicos e sociais que precisam ser enfrentados e é através dessa compreensão existencial que nos aventuraremos a encontrar possibilidades.

O segundo capítulo tratará do método terapêutico inclusivo. Esse método visará à integridade existencial, ou seja, procurará fazer com que o paciente encontre equilíbrio na imanência (coerência interna), em relação ao outro, no mundo e através do corpo. Esses aspectos compõem a dimensionalidade do *self*, ou seja, a

identidade do self está entrelaçada nessas dimensões. Portanto, tornar-se-á evidente encontrar um desencadeamento propício para o tratamento terapêutico que faça com que a pessoa possa estar em equilíbrio com todas as dimensões do self, a saber, com a integridade existencial.

Já no terceiro capítulo, faremos uma interlocução com os grandes clássicos da psicologia, a saber, Freud, Jung e Adler. Inicialmente apresentaremos um resumo de suas obras a fim de elucidarmos com clareza suas ideias. Na interlocução, procuremos aprofundar pontos críticos, mas também convergências com nossa proposta de uma psiquê inclusiva.

O quarto capítulo seguirá os mesmos parâmetros e dinâmica do terceiro capítulo. Agora iremos trabalhar autores contemporâneos que receberam influência e apresentaram novas perspectivas em relação à constituição da psiquê humana. Os autores cujas ideias iremos apresentar a fim de tecer uma interlocução serão Arendt, Foucault, Ricoeur e Fuchs. Tais autores serão fundamentais para embasarmos nossa concepção de uma psiquê inclusiva e para a formulação de um método terapêutico inclusivo.

O último capítulo apresentará um resumo e novos horizontes que podem advir da compreensão da dimensionalidade do self no tratamento terapêutico. Indubitavelmente, constatamos que o tratamento terapêutico está entrelaçado em uma compreensão ética inclusiva. Afinal, é possível ser saudável em uma sociedade injusta? A partir desse questionamento, defenderemos que uma ideia de bem não pode ser heterônoma, ou seja, estar ligada à interesses particulares, às instituições, à política, à tradição ou à religião, deve, pelo contrário, estar entrelaçada na

própria integridade existencial; deve promover a autorrealização social.

Talvez fosse o caso de nos perguntarmos: nossa religião, nossa ética, nossa moralidade, nossa política reconhece que o ser humano precisa de um tempo e de um espaço de realização? Se não, é apenas uma verdade que vem de fora e que fere o ser humano em sua existencialidade.



# CAPÍTULO I

## PSIQUÊ INCLUSIVA

### **O encontro com o mistério que somos nós mesmos**

Que grande mistério é o ser humano! E enquanto permanecer um mistério, seremos sempre convocados, questionados e desafiados a dar uma resposta, não apenas pelos outros seres, mas, igualmente, por nós mesmos e pelo próprio mundo que demanda uma atitude nossa. Que respostas satisfatórias poderíamos dar a esse desafio? Será que podemos encontrá-las por completo? Onde encontrá-las? Se o nosso planeta chegou a um processo evolutivo de atingir consciência, como cuidar, preservar e testemunhar a história? Afinal de contas, quem somos nós nesse mundo e qual é a nossa responsabilidade?

Esses questionamentos atravessam gerações e ainda possuem força em nossa atualidade. De alguma

forma, eles escapam de uma experiência possível (*möglicher Erfahrung*) (KANT, 1956, p. 606), mas nem por isso estão fora de nossas preocupações. O filósofo Immanuel Kant (1724-1804) fala que quando nos dirigimos racionalmente para além da experiência real, caímos inexoravelmente em uma série de erros e em uma série de ilusões. Para o autor, essa tendência a ir além da experiência é irrefreável, correspondendo a uma necessidade precisa do espírito humano. Todavia, tão logo se aventura para fora dos horizontes da experiência possível, cai-se fatalmente em erros. Kant usa o exemplo de uma pomba que crê poder voar mais rápido fora da atmosfera, quando, na verdade, o ar sobre o qual a asa faz pressão não é um obstáculo, mas uma condição para poder voar (KANT, 1956, p. 44). Esses erros possuem uma lógica precisa que não podem não ser cometidos, pois são exigências estruturais da razão, nominados, por Kant, de *Ideias*. Estas, que emanam da própria razão, são classificadas como: a) *Ideia* psicológica; b) *Ideia* cosmológica e c) *Ideia* teológica (KANT, 1956, p. 368-650).

Em relação à *Ideia* psicológica, temos consciência de nós mesmos como seres pensantes, mas não podemos conhecer o substrato desse *Eu*, ou melhor, não podemos conhecer o *Eu* como coisa em si. O problema é que, mesmo sabendo que não nos conheceremos inteiramente, continuamos a insistir em questionar sobre a essência do *Eu*. De igual forma, apresentam-se as *Ideias* do cosmos e de Deus. Nunca saberemos a essencialidade dessas *Ideias*, sua origem e complexidade, mas nem por isso deixaremos de nos aventurar nos seus mistérios, - Quem é Deus, qual a origem do cosmos? Essa irrefreabilidade de ir além dos limites seguros, possui um lado positivo, o de estimular

a busca pelo incondicionado/indeterminado (*Das Unbedingte*). Tal busca, nasce da necessidade de alcançar uma completude, uma busca pela unidade, não se trata de uma busca entusiasmada pelo incondicionado, mas de uma busca propiciada pela própria estrutura humana.

Embora tal busca pelo incondicionado seja um projeto cujo objeto jamais possa ser determinado, como em Kant, acreditamos que estimule o conhecimento a adentrar em várias possibilidades. Assim, não podemos determinar a natureza de uma pessoa em sua completude, não obstante podemos encontrar muitas formas de compreensão sobre essa natureza na própria experiência de busca.

Todos os viventes possuem um tempo de vida, cuja jornada possui um começo e um fim. Esse tempo de vida passa por inúmeras experiências, nas quais possuímos uma identidade que se revela, mas que, ao mesmo tempo, permanece enigmática na própria maneira de revelação. Poderíamos dizer que participamos de uma aventura misteriosa, cheia de percalços, através da qual sentimos uma série de sentimentos que nos são próprios, alguns prazerosos, outros nem tanto.

A metáfora da navegação (FOUCAULT, 2001, p. 238), de Michel Foucault (1926-1984), fala sobre uma jornada perigosa que pode fazer com que o navegador desvie do seu curso devido às intempéries da própria travessia. Nesse sentido, torna-se necessário uma técnica de navegação para que se possa enfrentar o inusitado, compreender o indeterminado e encontrar percursos, como nas aventuras de Ulisses, retratadas no poema épico da Odisseia. Este herói leva dez anos para

retornar a Ítaca depois da Guerra de Troia. É claro que a aventura do *self* não termina com um processo dialético pelo qual o retorno ao porto/casa seja o fim, como retrata o poema, mas a aventura continua enquanto houver vida pulsante. Assim, o nosso *self* se dá na navegação, nas idas e vindas, encontros e desencontros de nossa jornada. Essa manifestação do *self*, no mundo vivido, não pode ser determinada teoricamente por um psicologismo. Contudo, permite avançarmos na descoberta de potencialidades e limitações estruturais.

Uma outra passagem que aborda uma travessia já se encontrava em Friedrich Nietzsche (1844-1900) em sua obra *Assim falou Zaratustra*. Escreve Nietzsche: “a pessoa é uma corda distendida entre o animal e o além-pessoa: uma corda sobre um abismo; travessia perigosa, temerário caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar (NIETZSCHE, 1985, p. 14)”. Nietzsche não fala que não se deve olhar para trás, mas que tal olhar pode ser desesperador, fatal e por isso perigoso. Encarar o abismo não é fácil, como lidar com muitos de nossos problemas. O caminhar é temerário, porém se faz necessário, pois tremer e parar seria desistir, ou seja, ser vencido pelo medo. O equilíbrio sobre a corda distendida é essencial para não desfalecer frente à face do abismo. O equilíbrio não seria ignorar, nem perecer, mas tentar desdenhosamente (NIETZSCHE, 1985, p. 15) atravessar de um lado para o outro. Assim, esse desdém ao qual se refere o autor, tem a ver com a consequência da própria virtude do equilibrista de não se deixar abater pelas profundezas fatais do abismo.

O equilíbrio, em Nietzsche, tem a ver com o saber lidar com a situação em meio às dificuldades impostas

pela travessia, não é no sentido aristotélico de escolha entre o excesso e a falta, para se obter o meio termo mediante deliberação, mas uma atitude com relação à vida, vivendo-a criativamente, enfrentando-a com a força de sua própria virtude. O profeta Zaratustra de Nietzsche quer ensinar o equilíbrio para se viver e ir além do senso comum, ou do comumente aceito. O além-pessoa, do anúncio do profeta, é aquele que é capaz de dançar a fim de evitar a queda (NIETZSCHE, 1985, p. 243), não é o covarde, o que se esconde, mas o que enfrenta e conquista seu objetivo, que é a própria vida.

A influência de Nietzsche se fará presente em um outro autor chamado Carl Gustav Jung (1875-1961). Jung retrata o sonho de um teólogo protestante (JUNG, 1980, p. 4). Nesse sonho, o teólogo achava-se na encosta de uma montanha em um profundo vale, onde se encontrava um lago escuro. Esse teólogo representa todos aqueles que, amedrontados, procuram evitar chegar até o lago e adentrar nos mistérios profundos de suas águas, que, para Jung, representa a imagem do inconsciente. Ao deparar-se com o espelho d'água, vê-se além da máscara (*persona*) cotidiana (JUNG, 1980, p. 20). É um encontro consigo mesmo, com sua própria sombra, fora dos padrões nítidos, totalmente compreensíveis e representáveis. O autor compara a sombra a uma porta estreita pela qual, quando atravessada, as fronteiras, as localizações e a própria moralidade padecem em um nimbo de incertezas. De certa forma, tudo o que nos tira de órbita, possibilita um encontro conosco mesmo. Esse desconforto reflexivo vem a ser crucial para nos aventurarmos na interioridade misteriosa do *self*. Assim, na esteira de Nietzsche e Jung, poderíamos afirmar que o encontro conosco

mesmo não pode ser uma fuga, mas um encontro com algo perdido, escondido, velado pela máscara do ator (*persona*).

Para relatar esse encontro, Jung traz a imagem de um pescador. O pescador é aquele que lança suas redes a fim de encontrar o alimento de que precisa. Esse alimento é resposta, enfrentamento, descoberta. Logo, prendem-se à rede do pescador seres maliciosos como *nixes*, que Jung compara com a *anima*. Esses seres dão-se através de inúmeras manifestações, realizam um monte de truques, causam delírios de alegria e tristeza, depressão e êxtases, explosões de afetos (JUNG, 1980, p. 25-26). O que iremos encontrar além do espelho d'água é o outro de nós mesmos, é a outra face, a face do mundo das águas, ou a face do abismo (Nietzsche). O *self* sai da visibilidade do *iceberg*, adentra em suas camadas de gelo mais densas (Freud), passa pelo vale profundo e entra no lago (Jung), olha para o abismo da corda (Nietzsche) para um encontro com o outro nele mesmo.

Nesse encontro há uma manifestação e uma reivindicação que desafia a *persona*. Jung diz que a *anima* atrai para a vida a inércia da matéria que não quer viver. Ela é cheia de armadilhas, convocando a *persona* a viver, a sair do estado de inibição. Jung não diz que devemos atender aos desejos da *anima*, mas uma colaboração se faz necessária entre a consciência e o inconsciente na medida em que a pudermos suportar. Jung traz a imagem do martelo e da bigorna para elucidar a formação de um indivíduo. O ferro que padece entre ambos (inconsciente e consciente) é forjado num todo indestrutível, isto é, num *Individuum*. Isso se dá através de um processo de individuação, produzido pelo conflito e pelo acordo (JUNG, 1980, p. 288).

Conforme Jung, não podemos dizer exatamente quem é que forma quem, se o inconsciente ou o consciente, pois ambos são parte de uma mesma estrutura psíquica. Na realidade, esse outro em nós, somos nós mesmos. Esse aspecto, que compõe o ser humano como um todo de Jung traz perspectivas pertinentes a uma psiquê que se propõe inclusiva. Assim, o *self* vê-se entrelaçado ao que se lhe é consciente e o que não lhe é. Se fôssemos usar uma nova imagem para essa relação misteriosa, usaríamos a de uma aventura. Afinal, andar sobre o abismo através de uma corda, navegar, adentrar em águas desconhecidas são formas aventureiras de compreender o indeterminado. Em uma aventura não sabemos exatamente quais perigos, descobertas e feitos realizaremos. É inerente ao aventureiro aventurar-se. Ele sempre está buscando algo extraordinário e inusitado. A atitude de refletir sobre quem somos e o porquê somos assim é uma aventura cheia de descobertas e que fomenta sempre novos mistérios que nos levam a infindas outras aventuras. Entre enfrentamentos e possibilidades caminhamos. Essa relação conosco mesmo é parte de nossa vida, já que há uma convocação de nós, em nós mesmos.

Como toda a aventura, nem sempre se obtém êxito. Por vezes, perecemos mediante os perigos ou sucumbimos mediante o fracasso. Aventura, do latim *adventure*, significa literalmente o que vem pela frente. Para tanto, necessita-se de certa preparação para a grande jornada que iremos nos propor. Analisando os fatores constitutivos da consciência, Edmund Husserl irá apurar como a atitude (*Einstellung*) (HUSSERL, 1976, p. 254) pode impulsionar nossos julgamentos e a própria maneira de compreensão (JUNGLOS, 2014, p. 35-42).

A atitude possui tal característica devido a um *Eu posso* (*Ich Kann*) (HUSSERL, 1952, p. 345) que é próprio da estrutura de dar sentido. Em outras palavras, o *Eu posso* husserliano tem a ver com um dar sentido ativo contra toda a passividade. Assim, por mais que formas terapêuticas sirvam de auxílio, ou que soluções nos possam ser apresentadas, o restabelecimento do *self* depende de uma atitude, mediante um *Eu posso*, frente ao que acontece (Waldenfels) e ao que vem pela frente que fará com que o *self* restabeleça, reconheça ou construa sua autenticidade.

Embora haja essa possibilidade dentro de cada um, não é uma decisão isolada (solipsística); ela não se separa de um conjunto de fatores situacionais em que orbitam nossas experiências. Ninguém decide viver em um mundo sem humanos, sem relações. Portanto, essa possibilidade é forjada em uma cumplicidade. A terapia ajuda no percurso daquilo que virá pela frente, ela não é uma decisão - é, diversamente, um suporte para a decisão sobre o *self*. Nesses termos, um simples acordo, desdém com o que está inconsciente pode diminuir a importância de nossos traumas. A terapia não diminui ou ignora o problema, ela ajuda o indivíduo a compartilhar sentido, a superar, a se preparar para o que vem pela frente. Ela ajuda a curar as feridas deixadas pelo tempo e que se fazem sutis em suas manifestações tanto no corpo como em nossas relações.

O professor Dr. Thomas Fuchs, da Universidade de Heidelberg, propõe uma abordagem holística entre as várias ciências disponíveis, principalmente entre a psiquiatria e a psicoterapia em benefício do *self*. Assim, a medicação ajudaria tanto para aliviar os sintomas, como para tratar disfunções específicas, mas não imprimiria sentido, nem, tão pouco, daria conta de

nossos relacionamentos; isto dar-se-ia apenas por intermédio de uma cumplicidade adquirida. Segundo Fuchs: “o cérebro não pode ser descrito por um paradigma único, pois uma neurobiologia ecológica deve-se integrar a outras humanidades, como a psicologia, estudos culturais e filosofia (FUCHS, 2018, p. 285)”.

Ao que tudo indica, na estrutura da psiquê, encontramos um *self* que se depara com sua sombra, seu lado inconsciente que lhe é obscuro e enigmático. No momento em que nos deparamos como o *self*, damos conta de um fato que nos é lúcido – esse *self* não retira sua essência internamente, de si próprio apenas, pois possui uma cultura, uma história e outras pessoas também colaboram para sua formação. E o outro, que mistérios ele possui, qual sua influência sobre nós, o que há por trás de sua *persona*? É possível nos aventurar aos seus mistérios, o que descobriremos?

### **O encontro com o outro que nós mesmos**

O filósofo Paul Ricoeur (1913-2005), em seu livro *Self como um outro*, clamou que dizer o *self* não significa dizer o meu *self* (RICOEUR, 1990, p. 212). Nesses termos, a estima do *self*, não tem a ver exclusivamente com um olhar sobre si mesmo, uma espécie de olhar solipsístico, mas presta-se a um visar ético. Tal visar ético se dá na reciprocidade, na partilha de uma história que visa a vida boa do *self*. Essa reciprocidade não seria apenas pela injunção moral (obrigações morais) ou pela convocação da face estrangeira à responsabilidade,

como em Lévinas. Para Ricoeur, o vocabulário de convocação e injunção seria, talvez, demasiado moral, apregoado sobremaneira por um dever (RICOEUR, 1990, p. 221). Para resolver esse problema, Ricoeur fala sobre a solicitude que compreende a estima do *self* com um reconhecimento do outro como um *self*. O autor insiste que não é apenas um lado que faz valer a reciprocidade em sentido ético; há uma partilha, um receber e doar que vai além de uma pura passividade e uma pura atividade de apenas um dos lados. Poderíamos dizer que, em Ricoeur, a solicitude é o ser ético que emerge da estima do *self* dentro das dissimetrias que comportam sua própria natureza. Essa compreensão do *self* de Ricoeur fomenta perspectivas inclusivas, a saber, de um entendimento inclusivo bem no seio de nossas experiências de reciprocidade. A solicitude, defendida pelo autor, vê no outro não um fim em si mesmo como em Kant, mas um outro como um *self*. A outra pessoa também possui seus mistérios; ela é tão frágil como cada um de nós, sujeita a tremer e a parar; ela também precisa de afetos; ela também precisa viver a vida boa e ser capaz de exercer bondade quando estima e age em favor do *self*.

Provavelmente, para Martin Buber (1878-1965), essa relação recíproca ainda seria muito condicionada a um ver no outro algo que se encontra em mim também, - um *self*. Para Buber, essa relação deve ser imediata no sentido de não possuir mediações. É claro que isso dependerá de uma atitude em relação ao outro. Se uma atitude de objetificação, então mediata; se uma atitude de contemplação, então imediata. Por contemplação, Buber compreende uma relação recíproca por natureza que não visa apenas um lado da relação (BUBER, 1970, p. 58). Através dessa contemplação, as objetificações

são atualizadas e perdem seu posto para a reciprocidade da relação que não é uma experiência que fazemos com o outro, mas um movimento como graça (BUBER, 1970, p. 62). Esse encontro entre o *Eu* e *Tu* não possui nada de conceitual, imaginativo, ou qualquer conhecimento que possa intervir nessa relação. Nas palavras de Buber: “Somente quando todos os significados tiverem sido desintegrados o encontro ocorre (BUBER, 1970, p. 63)”. O sentido de graça, apregoadado pelo autor, quer atestar que nada é necessariamente pressuposto para que venha a acontecer. Como resultado, há uma imediaticidade na relação. Como se dá essa imediaticidade?

Esse imediato ocorre quando há uma atualização do presente, mas não de um presente que é evanescente e que passa, mas daquilo que nos confronta, espera e dura (BUBER, 1970, p. 64). Nesse viés, a atualidade do presente nos leva não para aquilo que é pressuposto, mas através daquilo que nos confronta, quebrando nossas pressuposições. Essa imediaticidade traz a possibilidade do amor (BUBER, 1970, p. 71) que produz responsabilidade em relação a um *Tu*. Assim, através do amor, a exclusão transforma-se constantemente em inclusão de forma que se pode agir, ajudar, curar, educar, levantar, redimir o que antes fora excluído (BUBER, 1970, p. 66). Não obstante, o encontro transforma exclusão em inclusão, pois se libera de todas as objetificações. Mas logo procuramos dar sentido à relação *Eu-Tu*, acabando, assim, transformando-a em um *Eu-Isso*, ou seja, o *Eu* vira um objeto, algo a ser explicado, algo a ser experienciado.

A partir desses dois autores, poderíamos nos perguntar: o que leva alguém a estimar, respeitar ou

amar o outro? Para Ricoeur, seria um reconhecimento do *self* não solipsístico, para Buber, a imediaticidade do encontro. Ou, também, podemos considerar um dever pelo dever em nossas relações como imperativo (Kant), ou uma convocação/injunção a partir do outro, da face estrangeira (Lévinas).

A estrutura psíquica da pessoa vai além de sua própria estruturação imanente quando é *self*, ou seja, quando contempla uma completude da qual orbita infinitos mistérios. De certa forma, a completude é sempre um mistério. Nesses termos, não se poderia atribuir somente uma resposta que possa fazer com que o ser humano se interesse de alguma forma pelo seu semelhante. Essa direção em relação ao outro, envolvendo sentimentos ou não, se dá de inúmeras maneiras, não apenas por um sentimento ou um imperativo específico. Se tivesse algo específico o mistério dessa relação estaria resolvido, porém não é o que acontece.

Diferentemente de Buber, Husserl vê que não podemos escapar da experiência, porém nem por isso ele se prende a um objetivismo, pois considera um fluxo latente advindo que se dá no próprio *mundo-da-vida*. Esse fluxo, que não é objetivo, encontra-se na própria constituição imanente da consciência. Husserl estrutura a consciência em *noesis* e *noema* (HUSSERL, 1973, § 15, p. 74). *Noesis* é esse fluxo imanente, *noema* é a objetivação da própria consciência, ou seja, sua necessidade de tematizar, classificar, unificar, dar sentido lógico. Assim, temos uma estrutura que é tematizada objetivamente e, conjuntamente, um fluxo latente que não pode ser tematizado. Nesses termos, tudo que é objetivado pode ser contestado, provocado por esse fluxo.

Conforme Husserl, o outro (*alter Ego*) pode estar bem na nossa frente, acessível. Todavia, há uma inacessibilidade original que não se esgota, mas que permanece, desafiando e estimulando nossa própria constituição de sentido. Nesse viés, o *alter Ego* é apresentado como acessibilidade daquilo que não é originalmente acessível (HUSSERL, 1973, § 15, p. 144). É como se o outro estivesse tão perto e tão longe ao mesmo tempo; sua apresentação nunca é completa a nossa compreensão. Outro fato, a ser considerado por Husserl, é que as outras pessoas não estão lá simplesmente como objetos no mundo. A apresentação da outra pessoa traz muito mais desafios a nós. Assim, embora procuremos objetificá-la, ou seja, transformá-la em objeto; ela mesma contesta nossa atitude, reclamando uma identidade não objetivante (dizendo, de alguma forma, “eu não sou um objeto”). Aqui, Kant, Buber e Husserl concordariam em um ponto: quando transformamos a outra pessoa em objeto, privamo-la de sua revelação como um ser humano. Dessa forma, utilizamos, usamos e manipulamos as pessoas em benefício de nossos interesses. Diversamente, quando permitimos que sejam pessoas, nossos relacionamentos passam a ser de outra natureza, de natureza humana.

De um lado, procuramos transformar a outra pessoa em um objeto e o fazemos constantemente; de outro, ela quebra as nossas pretensões objetivas, fazendo-se revelar como um ser humano. No contexto de nossas relações intersubjetivas, avançamos sem muito sucesso, pois nossas pretensões estão sempre sendo questionadas, desafiadas. Há algo que nos desconcerta neste mistério por não se deixar apreender, fazendo-nos sair de nossa zona de conforto. Há algo que

vai além das fronteiras, dos limites seguros que acreditávamos ter edificado.

Bernhard Waldenfels, professor emérito da Universidade de Bochum, fala dessas zonas fronteiriças e do estranho que se encontra nelas e que insiste em se manifestar. O autor não se prende a um ponto específico para tratar de nossas relações intersubjetivas, antes fala do evento *que acontece*. *A quem algo acontece* não é uma questão de escolha, mas nossa atitude para com o que acontece faz toda a diferença na relação com o outro. Waldenfels mantém o conceito de espírito respondente de Buber, mas não a ideia inata pressuposta dele. Consequentemente, Waldenfels preserva a originalidade do fluxo no mundo, na consciência e na outra consciência. Há sim um significado pressuposto (tradição, virtude, um mundo cultural, e assim por diante), mas não determinante no sentido de uma natureza inata ou uma constituição intencional, ou algo pré-determinado. Diferente de Husserl, Waldenfels manterá o sentido como fechado/aberto, ou seja, o significado não é apenas posse, em vez disso, é uma partilha. Como diz Waldenfels:

Ao longo deste acontecimento, algo se torna visível, audível, sensível, de tal maneira que vem à nossa mente, nos atinge, atrai ou nos repele e nos retira de nosso conhecimento e vontade, sem ter sido atribuído a um sujeito que funcionaria como autor ou portador de atos e ações (WALDENFELS, 2007, p. 45).

No momento *do que acontece* (*Widerfahrnis*) (WALDENFELS, 2007, p. 48), Waldenfels explora um

reino intermediário (*Zwischenreich*) para tentar entender como algo que acontece não pode ser alcançado por um processo de síntese, nem por uma unificação. Todavia, surgem como eventos intermediários (*Zwischenereignisse*) que sempre vêm de outro lugar, tornando impossível para nós determinar a posição de um primeiro ou último evento. Podemos chamar o *que acontece* de o evento possível/impossível, ou simplesmente de evento responsivo. Waldenfels expressa-se nas seguintes palavras: “[...] como uma impossibilidade vivida, im-possível medido sobre as possibilidades que estão disponíveis para mim, para você e para todos nós (WALDENFELS, 2007, p. 49)”. Esse desvio que mexe com nossas fronteiras, causado pelo evento em si, aumenta a capacidade do movimento responsivo, trazendo todas as experiências possíveis/impossíveis *que acontecem*. A natureza do evento *que acontece* pode fazer toda a diferença em nossos relacionamentos, e também em nosso *Ego concreto*. Nossas objetificações podem ser derrubadas, empurrando nossas preconcepções para o limiar, onde novas possibilidades podem surgir. Quando pessoas diferentes (diferentes ideias, projetos, crenças, classes sociais e assim por diante) se aproximam, não é porque elas têm um ideal universal inato, ou uma delas resolve, intencionalmente, chegar mais perto, mas isso acontece porque as zonas fronteiriças que uma vez as dividia, agora aparecem como uma possibilidade de partilha mútua. Nesse viés, para Waldenfels, a outra pessoa não é vista como uma ameaça simplesmente, mas como uma possibilidade.

O nosso olhar, o nosso jeito de falar, a forma como caminhamos etc. são nossos, mas nunca completamente. Sua fonte são as outras pessoas e isso

significa que estamos entrelaçados com elas. O evento não pertence à nossa consciência, mas ao nosso corpo, pois o corpo está sempre lá antes de tudo, e o que o afeta, afeta primeiro o corpo. A incorporeidade implica que o próprio e o estrangeiro estejam emaranhados. Diz Waldenfels:

Não existem indivíduos já prontos; em vez disso, há apenas um processo de individualização que pressupõe certo anonimato que é típico do nosso self corporal. O que sentimos, percebemos, fazemos ou dizemos está entrelaçado com o que os outros sentem, percebem, fazem ou dizem (WALDENFELS, 2007, p. 84).

Não somos os donos da nossa própria casa - o movimento responsivo leva à impossível experiência que produz marcas insofismáveis em nós. Esse *self* nunca nos pertence de fato, pois as outras pessoas são parasitas que infectam de amor e ódio, desprezo e simpatia a constituição de sentido. Nesses termos, não sou só eu um mistério para mim mesmo, a outra pessoa também é misteriosa, pois ela está aí tão perto e tão distante ao mesmo tempo. Por que não conseguimos entendê-la, ajudá-la em seus mistérios? Pelo simples fato de que o mesmo mistério que reside nelas, reside em cada um de nós também.

Nem em nossos sonhos conseguimos escapar das outras pessoas; elas estão lá insistentes, nos rostos, nas imagens, nas sombras, nos símbolos e nos próprios objetos; elas estão lá desde a nossa infância. Para Sigmund Freud, através dos sonhos, podemos compreender em parte nosso inconsciente, a realização de seus desejos (*Der Traum erfüllt eine Wunsche*)

(FREUD, 1972, p. 137) e o sonho é relacional desde a infância. Já no primeiro contato com nossa família sentimo-nos entre fortes enlaces experienciais que se entrelaçam na formação de nosso *self*. O *self* é um ser entrelaçado, mas um entrelaçamento único e original, tornando-o insubstituível em sua natureza. Nesses termos, nosso *self* não é uma peça de nossa engrenagem psíquica, mas a prova maior de que nossa estrutura psíquica é cúmplice de significação, que está incluída, encarnada no *mundo-da-vida*. Cumplicidade significa que ninguém fica ileso ou é tão inocente assim em relação à significação; participamos do significado, sendo meros espectadores ou não. Nós respondemos até em nosso anonimato, no esconderijo e no silêncio de nossos lábios. Não conseguimos nos esconder das outras pessoas. Se fugimos para montanhas remotas ou desertos inabitados, lá estão elas, desafiando-nos, amando-nos, odiando-nos. Elas sempre estarão lá, insistentes.

Segundo Merleau-Ponty (1908-1961), precisamos redescobrir o mundo social (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 379), pois ele é uma dimensão permanente da existência; as pessoas nos solicitam. Nossa estrutura psíquica não é sem história e história é relacional, deixa suas marcas, seus vestígios. Possuímos um acervo de experiência que produz em nós um jeito de existir, um estilo de vida. Fugir, esconder-se das outras pessoas é apenas um perder-se em uma multidão barulhenta. Aqui, podemos lembrar da tragédia romântica retratada na parte final da canção de Édith Piaf *La foule*:

E a alegria estampada pelo seu sorriso  
(*Et la joie éclaboussée par son sourire*)  
Me transpassa e jorra dentro de mim  
(*Me transperce et rejailit au fond de moi*)

Mas logo eu dou um grito entre os risos  
*(Mais soudain je pousse un cri parmi les rires)*  
Quando a multidão o vem arrancar de meus  
braços  
*(Quand la foule vient l'arracher d'entre mes bras)*

Empurrados pela multidão que nos arrasta  
*(Emportés par la foule qui nous traîne)*  
Nos arrasta  
*(Nous entraîne)*  
Nos afasta um do outro  
*(Nous éloigne l'un de l'autre)*  
Eu luto e me debato  
*(Je lutte et je me débats)*  
Mas o som de minha voz  
*(Mais le son de ma voix)*  
Se abafa com o riso dos outros  
*(S'étouffe dans les rires des autres)*  
Eu grito de dor, de furor e de raiva  
*(Et je crie de douleur, de fureur et de rage)*  
E eu choro  
*(Et je pleure)*

Arrastados pela multidão que avança  
*(Entraînée par la foule qui s'élançe)*  
E que dança  
*(Et qui danse)*  
E uma louca farândola  
*(Une folle farandole)*  
Sou empurrada para longe  
*(Je suis emportée au loin)*  
E crispo meus punhos, amaldiçoando a multidão  
que me rouba  
*(Et je crispe mes poings, maudissant la foule qui  
me vole)*  
O homem que ela me havia dado  
*(L'homme qu'elle m'avait donné)*  
E que nunca mais encontrei

(*Et que je n'ai jamais retrouvé*)

Há um mistério em nós mesmos que ajuda a forjar um estilo, um modo de vida que nos é próprio, mas há, conjuntamente, um mistério que envolve nossas relações com as outras pessoas que estabelece uma cumplicidade na própria história de nosso *self*, constituindo-o intimamente. Essa estranheza misteriosa que perpassa nosso *self* de ponta a ponta, anônima (Merleau-Ponty), entrelaça-se para formar um *self*. Todavia, vale lembrar, que existe um mundo social que está aquém de nossas relações particulares com outros seres, mas tão perto e influente que usurpa, confere e pode determinar o *self* e suas relações, consigo mesmo e com outras pessoas. Que mistérios residem no mundo social, qual sua força sobre nós?

### **O eu, o outro e a multidão**

Não podemos resolver nossas dificuldades nos esquivando de algum modo, precisamos resolvê-las conosco mesmos e com as pessoas. Não existe solução fora do mundo senão naquele onde vivemos; é aí que surgem os problemas, enfrentam-se problemas, estabelecem-se acordos e vive-se. Martin Heidegger já dizia que o *Dasein* (o ser existencial) é um *self* e um eles (HEIDEGGER, 2010, § 27, p. 125), vivendo entre a autenticidade e inautenticidade. Assim como na música de Edith Piaf, na qual o par romântico perde-se na multidão, nós, segundo Heidegger, caímos como presas na publicidade do eles, vivendo de forma inautêntica,

sobre o sentido do eles e não buscando dar sentido a nós mesmos. Para o autor, quando o *self* é convocado pela voz sem palavras da consciência (HEIDEGGER, 2010, § 54, p. 258) a voltar-se sobre si mesmo e dar sentido a sua existência, então torna-se autêntico. Mas essa revelação autêntica do *ser-no-mundo* cairá presa, novamente, na publicidade do eles. Em Heidegger, autenticidade e inautenticidade estão entrelaçadas em nossa própria constituição existencial. Essa condição existencial, apregoada pelo autor, é o chão pelo qual damos sentido e interpretamos o mundo. Os enamorados que dançavam na multidão perdem sua autenticidade para viver inautenticamente perdidos na multidão. A dança amorosa é absorvida pela folia e a voz que escutavam um do outro e que os convocava para a autenticidade, agora, é abafada pelo barulho ensurdecedor da multidão.

A publicidade do eles é forjada por inúmeras fontes, tais como: mídias, interesses políticos, locais e particulares, tradição religiosa e familiar, cultura, convenções e instituições, ou seja, um exército poderoso capaz de abafar, suprimir e, até mesmo, destruir a autenticidade do *self*. Através dessa influência, deixamos de compartilhar sentido para receber sentido; isso pode ser catastrófico para o que se entende por liberdade e identidade dos seres. Esse poderoso exército faz parte do que Freud compreendia por *Superego*, ou seja, valores culturais e familiares que inibem nosso *Ego* e nossos instintos, desejos e impulsos primitivos (*Id*). É claro que Freud não possuía, como Heidegger irá possuir, a questão do sentido do ser e da possibilidade de se buscar viver uma vida autêntica. Todavia, já compreendia como a heteronomia pode

camuflar-se em uma autonomia e como ela impregnava nossa estrutura psíquica.

Diferentemente de Freud, Jung sai da esfera pessoal psíquica para contemplar um inconsciente que também é coletivo (JUNG, 1980, p. 3), que atravessa gerações, formando arquétipos que são assumidos de forma universal. Esses modelos estão presentes na própria massa, na multidão de pessoas que os tomam como padrões. Os arquétipos encontram-se expressos nos mitos, nos ensinamentos esotéricos, nos contos de fadas e nas religiões em geral (JUNG, 1980, p. 7). Embora esses modelos sejam desenvolvidos por gerações, podem se manifestar na experiência pessoal de cada um, inclusive nos sonhos.

Tanto o *Superego* como o *Inconsciente coletivo* revelam um mistério heterônimo, presente culturalmente e que se manifesta em nosso *self* de forma pessoal. De alguma forma, nós também somos multidão, possuímos seus arquétipos, narramos seus contos e mitos, fazemos parte de suas organizações, ajudamos a constituir seu corpo, como os indivíduos que compõem o frontispício do Leviatã de Thomas Hobbes. Todavia, seria temerário imaginar que o corpo soberano irá nos proteger unicamente por colaborarmos com sua força imponente. Antes, somos convocados a entregar nossa identidade e liberdade em suas mãos.

O poema de Carlos Drummond de Andrade, intitulado *José*, revela uma personagem perdida em sua identidade, uma identidade moldada pela massa. Isso aparece bem na primeira parte do poema:

E agora, José?  
A festa acabou,  
a luz apagou,  
o povo sumiu,  
a noite esfriou,  
e agora, José?  
e agora, você?  
você que é sem nome,  
que zomba dos outros,  
você que faz versos,  
que ama, protesta?  
e agora, José?

José é um nome comum e que vive segundo uma cotidianidade que molda seu estilo de vida. Ele ama, zomba, faz versos, mas não protesta, ou seja, seus versos não denunciam nada, sua zombaria não é irônica e seu amor não é aguerrido. José é mais um anônimo na multidão, vive através dela e não encontra sentido fora dela; ele é o alimento da multidão; ela que se nutre de muitos *Josés* para constituir seu corpo.

Os representantes da escola de Frankfurt procuraram desvendar as formas pelas quais a massa e a mídia produzem efeitos e valores nos indivíduos, transformando inclusive a razão em uma razão instrumentalizada. Essa razão torna-se instrumentalizada devido a uma cultura industrial. Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973) deram início a essa discussão que serve de pano de fundo para compreendermos a forte influência heterônoma que a sociedade exerce no indivíduo. O próprio sistema pelo qual estamos envolvidos cria meios para justificar sua fortaleza. Os soldados que defendem essa estrutura fortificada somos

nós mesmos, ou seja, nós justificamos nossa própria exploração com fundamentos racionais.

Como as sociedades mudam historicamente, a forma racional que suporta o sistema também muda. Parece que nossa razão se adapta ao sistema, em vez de contestá-lo. Nesse sentido, essa mudança no sistema é dada não pela contestação, pela criatividade, mas devido a própria funcionalidade de um sistema que se molda aos seus próprios interesses de mudanças. A mudança é em favor do sistema, não em benefício do indivíduo. De certa forma, acabamos por defender uma estrutura exploradora que prejudica nossa própria liberdade existencial, tornando-nos, por esse viés, reféns de nosso próprio conformismo intelectual. Horkheimer, em *Eclipse da razão* (2015), denuncia uma cultura viciada por uma razão que renuncia sua autonomia. Dessa forma, torna-se serva de quem possui o poder. Nesses termos, a razão entra em decadência, favorecendo uma obediência aos poderes constituídos, sejam estes representados pelos grupos que controlam o capital ou por aqueles que controlam o trabalho. Nesse nimbo em que se detém o pensamento, a maior contribuição que a razão poderia prestar à humanidade seria a denúncia daquilo que é comumente chamado de razão.

Esses e muitos outros autores que perceberam a influência da massa sobre os indivíduos, que faz uso de sistemas midiáticos, propagando o interesse no qual o poder está alicerçado, demonstram a forte influência que ela exerce sobre a psiquê. Tanto o outro, como a grande multidão possuem participação na constituição de nosso *self*. Assim, a parte consciente e inconsciente é instigada à heteronomia da massa e a presença do outro.

Dentre os temas alavancados, podemos perceber que o *self* não se constitui sozinho, ou seja, solipsisticamente, mas, o ser existencial como jogado no mundo e envolto de suas vivências, de suas experiências adquiridas, constitui-se a partir de si mesmo, do mundo em si com todos os seus objetos, do outro e da massa/multidão que o compõem. Mas, por qual canal, que meio, por onde passam todas essas influências?

### **O evento e o corpo**

O evento que nos acontece é responsivo, abrindo novas possibilidades devido a sua característica de nos guiar às zonas fronteiriças (Waldenfels). O evento responsivo não é algo que começa em nossa consciência e é controlado por ela, mas vem como uma possibilidade para a consciência que só após responderá a ele. Isso significa que uma lacuna surge na ordem estabelecida, nutrindo-a com novas possibilidades. A quem algo acontece não é algo controlável, mas nossa atitude para o que acontece faz toda a diferença. Assim, por exemplo, saber o quão perigoso é dirigir embriagado, saber de todos os riscos desse ato e, ainda assim, não se preocupar. Todavia, no momento em que um acidente acontece com uma pessoa ou com alguém próximo ao seu afeto e estima, faz toda a diferença. Doravante, ela foi atingida pelo evento e inúmeras possibilidades surgem, deslocando-a de sua zona de conforto teórico. Agora, pode, inclusive, tornar-se uma ativista e lutar pela causa e conscientização das consequências de se dirigir

embriagado. Isso acontece em vários outros setores, por exemplo, na política. Podemos saber que existe muita corrupção, mas quando ela faz alguém não ter pão em sua mesa, a ficar horas em uma fila esperando uma ficha para fazer uma consulta, quando ela lhe retira o direito de aprender ou de trabalhar, em outras palavras, quando ela mexe com sua dignidade humana e isso vem a ser sentido através do sofrimento, da angústia, da dor, da doença, - aí tudo muda.

De repente, podemos fazer uma análise para descobrirmos o motivo pelo qual algo aconteceu, no intento de descobrirmos a natureza de um crime ou algo semelhante, mas nunca saberemos da natureza do evento em si; ele acontece independentemente do nosso querer, pois sempre vem de um lugar não determinado, é um acontecer sem posição definida, possuindo sua própria originalidade espaciotemporal. Entretanto, ele nos afeta e faz o acontecimento ser responsivo. É como se a sua espaciotemporalidade passasse, exigindo respostas.

A natureza do evento que acontece faz com que a resposta seja sempre tardia. Podemos dizer que o evento sempre acontece muito cedo, e a resposta muito tarde (WALDENFELS, 2015, p. 119). A resposta aparece quer queiramos ou não; só que não depende nem de nosso conhecimento, nem da nossa vontade, mas depende do nosso corpo que comporta o evento do que acontece como um todo. O evento é um acontecer, que não pertence a nossa consciência, mas ao nosso corpo, pois o corpo sempre está lá antes de tudo; para usar uma expressão husserliana, o corpo é o ponto zero (*Nullpunkt*) (HUSSERL, 1952, p. 127, 158), é por onde tudo acontece.

A passagem do evento produz suas marcas no corpo, deixando uma história percebida no corpo. Destarte, não podemos deixar de perceber os indícios visíveis no corpo exposto pelas desigualdades sociais, que sofreu fome, que dormiu nas ruas, que trabalhou de forma exaustiva, que foi submetido à tortura. Também se nota traços corporais dos que sofreram ou passaram por doenças tais como cânceres extremos, doenças de pele, doenças degenerativas, fraturas expostas e assim por diante. Podemos perceber expressões corporais oriundas de traumas, depressões, psicoses etc. Tanto fatores internos, como externos deixam marcas visíveis no corpo. Todavia, algumas formas internas podem ser disfarçadas pela máscara do ator (*persona*), ou seja, podemos disfarçar aquilo que nos angustia, simulando uma diferente expressividade corporal. Mas isso não quer dizer que elas desaparecerão camuflando-as; elas sempre estarão lá, mesmo que nosso sistema psíquico tenha criado seus mecanismos de defesa; mesmo assim, elas estão lá, esperando o dispositivo certo para vir à tona.

O corpo além de ser reflexionante (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 210), ou seja, de não ser separado de nossa consciência, pois ambos representam um estilo de vida, uma expressão, um acontecer vivencial, e de ambos estarem forjados mediante nossas experiências vividas, também, produz uma reflexão. Assim, o corpo sofrido, devido às desigualdades sociais, faz-nos refletir sobre um sistema injusto que privilegia a poucos em detrimento de muitos. Um corpo de um ente querido convescente, por exemplo, de um pai, de uma mãe, de um irmão ou de uma irmã, faz-nos refletir sobre nossa impotência, nosso amor, nosso cuidado e nossa própria fragilidade. Um corpo morto, exposto em um caixão, faz-

nos refletir sobre a brevidade da vida, sobre o próprio sentido da vida e sobre nossas próprias crenças. Essas e muitas outras reflexões surgem quando experienciamos um corpo que está a nossa frente, contando sua história, respondendo a partir de seu próprio estilo de vida.

Para Fuchs, a consciência não pode ser vista como algo que se esconde em um lugar secreto na cabeça, mas está encarnada. O ato consciente é uma atividade particular e integral de um organismo vivo, autossustentável, sensorial-receptivo e móvel. Nessa perspectiva, a consciência é parte integral do ser humano e está encarnada nessa integralidade de forma originária, mas não separada do corpo. Para Fuchs, o corpo subjetivo é, portanto, inicialmente, não o corpo físico que vemos, tocamos ou sentimos; ao contrário, é nossa capacidade de ver, tocar e sentir. Não é um objeto no mundo, mas o *medium*, o campo ou a capacidade que revela o mundo para nós (FUCHS, 2018, p. 73). Para ficar bem claro, a consciência não é o dedão do pé ou um rim, mas está encarnada nesse *médium*, que é o corpo, por meio do qual experienciamos o mundo.

O corpo é o verdadeiro ator em campo. Sua homeostase (FUCHS, 2018, p. 125) faz com que o organismo se prepare para experienciar o mundo, o outro e a si mesmo. Vale lembrar que não é só o desequilíbrio do corpo que prejudica nossa experiência de mundo, mas, igualmente, nossas relações conturbadas com as outras pessoas, nossos traumas pulsantes conscientes e inconscientes e as próprias injustiças no mundo que se precipitam contra o *self*, são, certamente, fontes de desequilíbrios notórios. Afinal de contas, a encarnação não é só algo que se relaciona ao

organismo, ao corpo físico, mas, conjuntamente, ao corpo vivido que está entrelaçado no *mundo-da-vida*. Nós estamos encarnados em nosso *self*, neste ser integralizado e de integridade.

Como seres responsivos (*Homo respondens*) (WALDENFELS, 2015, p. 15), temos uma responsabilidade pelo *self*, não apenas uma estima, ou melhor, poderíamos dizer que devemos cultivar uma estima responsável pelo *self*. Compreendendo o *self* em sua integridade, ou seja, a partir de nossa estrutura psíquica, a partir do outro, do nosso corpo e do mundo podemos constatar que um *self* integral e saudável deve estar em equilíbrio na e pela integridade. Isso não significa a realização de um projeto determinístico, ou dogmático para o *self*. Isso significa, de modo diverso, que não existe saúde mental quando o consciente está em guerra contra o inconsciente, quando estamos possuídos de sentimentos perversos com relação ao nosso próximo, quando nosso corpo nos atormenta com sua anatomia, quando não vemos o mundo como um lugar a habitar e quando a sociedade nos aprisiona em suas tramas injustas.

O *self* saudável precisa de uma sociedade ética que o estime em sua integridade. Em nossa visão, isso só será possível a partir de uma fenomenologia da inclusividade (JUNGLOS, 2014), ou seja, quando percebermos que nossa própria constituição existencial já exige integridade; já por sua própria natureza contém os mistérios necessários para buscarmos a realização de tal projeto. O segredo de uma sociedade inclusiva, com todos os paradoxos e mistérios que ela possa conter, estão candentes e forjados em nossa própria existência. Daí a necessidade de conduzir as essências de volta à existência (MERLEAU-PONTY, 2012, p. xx).

Antes de qualquer teoria social, de qualquer sistema religioso, de qualquer código de ética ou sistema moral, devemos olhar a partir de nossa própria constituição, como existimos, como dependemos, como constituímos sentido, como necessitamos de cuidado e como nos relacionamos com *mundo-da-vida*. Aliás, qualquer sistema teórico que ignore uma ontologia do ser está fadado ao fracasso, ou está aprisionado ao sucesso do seu próprio investimento progressista.

Nossas atitudes também precisam reconhecer o *Éthos* inclusivo eminente em nossa existência, com todos os seus entraves assimétricos. A nossa atitude passa por uma *estima assimétrica* (HONNETH, 1995, p. 129), pois o equilíbrio só existe porque existe o diferente, o estranho e o misterioso. É só através de atitudes inclusivas que o excluído é exposto e o diferente se torna familiar.

Agora, como é possível elaborarmos um método terapêutico inclusivo capaz de auxiliar o *self* na sua integridade? Que desencadeamentos poderiam ajudar no processo da cura, ou melhor, no processo de realização humana? E ainda, como é possível um método que comporte e mantenha o mistério, o diferente, o assimétrico e o estranho em seus pressupostos? Tal método seria possível?



# CAPÍTULO II

## O MÉTODO TERAPÊUTICO INCLUSIVO

O ser humano vive no e através do mundo, interpretando-o, recebendo influência dos arredores, respondendo aos seus desafios ou permanecendo passivo ao que acontece. É no mundo que constrói sua história, que se relaciona com as pessoas, com a multidão e que vive sentimentos de todos os tipos. Nessa aventura do viver, nem sempre conseguimos nos realizar como seres humanos, por vezes, perecemos frente à forte carga imposta por nossa própria experiência vivida, pelas outras pessoas e pela sociedade.

Certamente não é adotando uma política de avestruz (FREUD, 1982, p. 570) que se resolve os problemas que emanam a partir de nossas experiências, ou seja, quando dificuldades aparecem, escondemo-nos, ou como na metáfora do avestruz, enterramos nossa cabeça debaixo da terra a fim de evitarmos toda sorte de intempéries. Nossos problemas precisam ser

resolvidos aqui mesmo, onde vivemos e nas relações que foram construídas durante nosso percurso histórico.

De alguma forma, estamos ligados através de fios que compõem nosso *self*. Esses fios ligam nosso *self* de forma autorrelacional, ao corpo, ao outro e ao mundo. Quando esses fios se enfraquecem, ou se rompem, ficamos sem o elo que possibilita um equilíbrio inclusivo. Esse equilíbrio inclusivo ocorre quando vivemos dentro de nossa integridade existencial como seres humanos, sendo capazes de lidar com as adversidades, problemas e traumas. Essa integridade existencial ocorre quando o *self* está ligado a sua autorrelação, ao corpo, ao outro e ao mundo. Podemos dizer que quando o ser humano possui integridade existencial, está, igualmente, apto a realizar-se em sua própria existência.

Quando um único fio que liga uma das dimensões do *self*, que compõe sua integridade existencial, se rompe, todos os demais fios se enfraquecem ou se rompem conjuntamente. Doravante, o *self* perde seu equilíbrio inclusivo, ou seja, perde a capacidade de organizar-se passiva e ativamente, sendo incapaz de interpretar sua vida de forma equilibrada e por isso, também, com integridade.

Agora, se formos capazes, a partir da ajuda terapêutica, de reestabelecer um desses fios novamente, conseguiremos fortalecer ou até ligar novamente o *self* a sua integridade existencial, ou seja, todos os demais fios serão conjuntamente reestabelecidos a sua base existencial. Em outras palavras, a essencialidade do ser é trazida de volta a sua existência. Mas como agir terapeuticamente a fim de conseguirmos tal reestabelecimento do *self*, fazendo-o reconhecer-se novamente como ser capaz e agente transformador de sua própria história? Quais fatores são

capazes de romper ou enfraquecer os fios ligados a integridade existencial e quais desencadeamentos são capazes de reestabelecer esse rompimento?

### **A autorrelação do self**

A estrutura psíquica comporta um *self* que, devido a sua natureza, liga essa estrutura ao *mundo-da-vida*. A fim de ir além de uma parte consciente, caracterizado como *Ego*, usaremos a expressão autorrelação do *self* com a intenção de abarcarmos o inconsciente junto a essa reflexão, sem que haja separações, mas entrelaçamentos entre ambos. Assim, essa dimensão, que se forma internamente, mas não sem influências externas, possui originalidade própria e está dialeticamente aberta ao que lhe é estranho de forma passiva ou ativa. Consciente e inconsciente comportam nossa estrutura psíquica, através do corpo, dialogam com o outro e o com mundo, sendo cúmplices de sentido.

Foucault nos lembra em sua obra *Hermenêutica do Sujeito* que para os gregos/romanos o conhecimento do *self* (*gnôthi seautón*) não se separava de um cuidado de *self* (*epimeléia heautoû*) (FOUCAULT, 2001, p. 2-4). Na sua leitura, esse período estende-se através do momento socrático-platônico ao momento helenístico-romano. Com a cultura cristã o cuidado do *self* passará a ser compreendido como um ato egoísta, já com a modernidade haverá uma definitiva separação entre conhecer e cuidar do *self*. Nessa genealogia histórica, abordada por Foucault, ele se pergunta: por que

deixamos, ao longo da história, de lado o cuidado do *self* para privilegiarmos um conhecimento do *self*?

Para Foucault, no período moderno houve um abandono da espiritualidade em sua relação com o conhecimento. Essa espiritualidade caracteriza-se pela busca, prática e experiência através da qual o sujeito realiza as transformações necessárias em si mesmo a fim de ter acesso à verdade. Foucault chama de espiritualidade as buscas, práticas e exercícios, tidos como purificações, práticas ascéticas, renúncias, conversão do olhar, modificações da existência, etc. O momento de abandono dessa espiritualidade Foucault chamará de o momento cartesiano (FOUCAULT, 2001, p. 15). Doravante, a busca do conhecimento se dá pela própria atividade do conhecimento.

No primeiro momento socrático-platônico entre o quarto e quinto século A.C, segundo o autor, surge a *epimeléia heautoû* nas relações filosóficas, em particular na *Apologia de Sócrates*. O livro narra a passagem da posição de Alcibiades de grandeza, riqueza, família tradicional para seu desejo de governar a cidade-estado. Todavia ele não havia se preparado suficientemente para assumir tal tarefa. Assim, não se pode governar os outros bem, em ações racionais, se não há uma preocupação consigo mesmo.

No primeiro e segundo século, para Foucault, não se trata mais daquilo que Sócrates falou a Alcibiades: se você deseja governar os outros, cuida do *self*. Agora, é dito: tome cuidado do *self* e isso é tudo. O filósofo é aquele que ajuda na construção da relação do sujeito consigo mesmo, aquele que faz a mediação da mudança da *stultitia* para a *sapiência* (FOUCAULT, 2001, p. 130), como se fosse um médico que cura e trata um paciente. Outro elemento importante, estudado por Foucault, é

que o cuidado do *self* não é mais um elemento transicional que conduz a outra coisa, à cidade-estado, ou a outros; emerge mais com um fim autossuficiente do *self*. Consequentemente, o *self* é o definitivo e único objetivo do cuidado do *self*. Dá-se, para o autor, uma *technê toû bioû* (FOUCAULT, 2001, p. 171), ou seja, uma arte, um método reflexivo para se conduzir a vida, uma técnica de vida. Identifica-se aqui uma arte da existência com o cuidado do *self*. A questão que aparece então será: Como eu posso me transformar, converter-me (*metanóia*) para ser capaz de ter acesso verdade?

Esses momentos, alavancados por Foucault, mostram que é necessário cuidar do *self* e, para isso, precisamos despende um tempo para se dedicar ao *self* - tempo necessário para estar pronto para os eventos da vida. Esse tempo de preparação do *self* é auxiliado por alguém que lhe instrui. Se esse processo de conhecimento e cuidado imanente não for suficientemente bem realizado, o *self* não estará em condições de governar ninguém e nem de enfrentar os problemas alusivos às dificuldades que a vida lhe apresentar.

Mas como descobrir a técnica certa para que o *self* possa estar preparado para a vida? O método terapêutico inclusivo não buscará uma técnica isolada para acompanhar esse cuidado para com a autorrelação do *self*, ou seja, para que o *self* possa se restabelecer em coerência interna. O processo terapêutico buscará encontrar um desencadeamento para que o *self* reestabeleça o fio que fora enfraquecido ou rompido, causando problemas na composição da integridade existencial.

A palavra desencadeamento será usada no sentido de liberação do *self* daquilo que lhe causa desequilíbrio, impossibilitando que viva com integridade. Nesses termos, o desencadeamento é uma liberação que possibilita o reestabelecimento da integridade existencial. O que pode causar esse desencadeamento pode ser uma técnica, uma situação, uma espiritualidade, um contato, um cenário, uma prática, ou seja, qualquer coisa que faça com que o *self* possa retornar a sua integridade. Não se trata de escolher qualquer coisa, mas de saber qual destas possibilidades ajudaria melhor na terapia. Assim, no processo terapêutico, necessita-se conversar com o paciente, saber de suas crenças, sua história, para, através do diálogo, chegar juntos ao que poderia fazer com que o *self* voltasse a compartilhar sentido.

No que concerne à autorrelação do *self*, poder-se-ia encontrar meios que pudessem desencadear sua autoestima, o bem-estar, a vontade de viver, a criatividade, o espírito crítico e assim por diante. Mas o que poderia desencadear esses fatores? Várias coisas, tais como a música, o teatro, a dança, a arte, o trabalho, a espiritualidade, o esporte, a leitura, enfim, uma série de fatores que ajudariam o *self* no cuidado de si mesmo, a preocupar-se consigo mesmo. A escolha do desencadeamento deve ser dialogada entre o paciente e o terapeuta, a fim de que o paciente possa escolher de acordo com suas próprias possibilidades. A escolha passaria pela empatia do paciente ao objeto do desencadeamento.

O paciente passaria a ter uma atitude de cuidar do *self* através de algo que possa reestabelecer um contato consigo mesmo. Assim, não se trataria de sublimação (Freud), mas de se libertar dos ferrolhos

repressivos que foram se formando no decorrer de sua história e que causaram uma série de traumas dos quais faz com que o *self* se encontre em estado de desequilíbrio. Dessa forma, por exemplo, fobias, ódios, egoísmo exacerbado, depressão, orgulho agudo, pré-conceitos, sentimentos esses causadores de transtornos emocionais, poderiam ser superados através de práticas de desencadeamento, ou seja, de liberação e reestabelecimento do *self*, para que o indivíduo possa se preparar para os desafios que a vida lhe apresentar.

No Brasil, são vários os casos em que, através de desencadeamentos lúdicos ou práticos, ou seja, projetos relacionados ao esporte, à arte, à música, aos trabalhos de reciclar o lixo e outras tantas práticas manuais, inúmeras pessoas são libertas das drogas, da violência das ruas, da depressão profunda, fazendo com que consigam reestabelecer a autoestima, apreendam a estimar o próximo em suas diferenças, a buscarem não o isolamento, mas o interesse por outras pessoas. Esses desencadeamentos fazem com que o *self* reconstrua sua atitude frente ao *mundo-da-vida*. Na Figura 1, podemos perceber o que acontece quando uma das partes do *self* se rompe. Por exemplo, se alguém tem problemas com sua autoestima, ou algum trauma que venha a fazer com que não se aceite de certa forma como um ser humano capaz e se isole em um mundo de impossibilidades, certamente terá problemas em suas relações com os outros, terá dificuldades de explorar a espacialidade e, conjuntamente, terá problema de acessibilidade de mundo com seu corpo.



Figura 1. Se uma das dimensões que compõem a integridade do self se rompe, todas as outras ficam comprometidas ou se rompem também.

Com a ajuda terapêutica, o indivíduo poderá reestabelecer o fio rompido (Figura 1), buscando, através do diálogo, um desencadeamento propício para que ele possa recobrar sua coerência interna. Na Figura 2, percebe-se que o reestabelecimento da dimensão da autorrelação do *self*, como por exemplo o da autoestima, faz com que o indivíduo esteja mais preparado para encontrar realização em seus relacionamentos, para interagir e explorar seu meio e a sociedade através de seu corpo.



Figura 2. Se uma das dimensões que compõem a integridade do self é reestabelecida, todas as outras estão propícias a serem reestabelecidas.

Alfred Adler (1870-1937), que chegou a trabalhar e a realizar pesquisas com Freud, salienta que não é o

caso de apenas mudarmos as emoções que causam problemas que afetam nosso bem-estar. Elas, de fato, serão sanadas se o indivíduo mudar seu estilo de vida (ADLER, 1952, p. 47). Nesses termos, o autor defende que o tratamento de um sintoma ou uma expressão singular deve ser corrigido em nosso estilo de vida inteiro, pois é por este que procuramos dar sentido. Adler afirma que estilos de vida são o assunto da psicologia e é o material para a investigação (ADLER, 1952, p. 48).

É claro que precisamos ficar sozinhos conosco mesmos, refletirmos sobre nossas convicções, nossos problemas, nossas alegrias, mas sempre precisamos estilizar isso em nossas vidas. É necessário ficarmos sozinhos em certos momentos, quantos forem necessários, a fim de refletirmos sobre nossas vidas, nossas relações, nosso bem-estar e nossa realização como seres humanos. Esses momentos são fundamentais para consolidarmos sentidos, para nos conhecermos e cuidarmos do *self*.

Hannah Arendt (1906-1975) já ressaltava o pensamento como uma atividade solitária, embora não isolada, pois quando pensamos sempre estamos em companhia, nem que seja a nossa própria (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 185). Arendt chamará de solidude aquela situação humana em que o indivíduo faz companhia para si próprio. Esse dualismo entre o mundo e eu, entre mim e eu mesmo é apresentado por Arendt pelo dois-em-um (*eme emauto*), ou seja, pelo diálogo de mim comigo mesmo, no qual concomitantemente sou um e sou plural. A autora toma o exemplo do dois-em-um de Sócrates. Ele busca uma coerência interna, buscando ser consistente consigo mesmo (ARENDDT,

1978, Parte I, p. 186), pois Sócrates, embora amando o mercado público, precisa voltar para casa, onde estará sozinho, em solidão, a fim de encontrar o outro (ARENDT, 1978, Parte I, p. 190).

Embora procuremos defender o ser humano em sua integridade existencial e como ele precisa ser considerado através das dimensões que compõem essa dimensionalidade, torna-se necessário visualizarmos cada parte do *self*, pois todas possuem uma presença originária que nos ajuda a fortalecer o todo do próprio *self*. Assim, a imanência do *self* possui sua própria presença originária que dialoga com a integralidade do *self*, entrelaçando-se a sua identidade. Nesses termos, todos passaremos pela experiência de ficarmos sozinhos em algum momento e precisamos aproveitar esse estar sozinhos para criar uma consistência com nós mesmos. Para muitos, tais momentos são excruciantes e dolorosos, tanto que causam pavor. À noite, por exemplo, que deveria ser o momento do descanso, de recuperar as forças, aparece suscitando tormentos, terror. A noite é o momento da solidão *per se*, da reflexão final; e se as dolências que nos perseguem, de lembranças dolorosas, não forem resolvidas, elas aterrorizam e orbitam nossa mente, impossibilitando que a luz do dia chegue em um piscar de olhos, - toda a noite, então, torna-se uma eternidade.

Tanto a primeira parte do sumário da lei (*ama a teu próximo como a ti mesmo*), como a proposta de *estima do self*, elaborada por Ricoeur, fomentam a necessidade de uma estima a si próprio, um estar bem consigo mesmo para, então, estar mais preparado a amar o próximo (Jesus) ou a estimar o próximo (Ricoeur). Mas como lidar com nós mesmos, com nossos problemas, nossos traumas? Muitas pessoas

não conseguem resolver ou encontrar uma consistência interna sozinhos, precisam do outro. Nesse caso, o terapeuta vem participar do processo de coesão interna a fim de auxiliar o indivíduo a encontrar equilíbrio. Dessa forma, a terapia deve ajudar o indivíduo em seu estilo de vida, mas também deve ajudá-lo nos momentos de solidão, deve ajudá-lo a se conhecer e cuidar de si para que o próprio indivíduo encontre a capacidade (*Ich kann*), a possibilidade, possa deliberar, possa encontrar a autoestima necessária e assim estar mais preparado para o próximo e aos arredores.

### **A alteridade do *self***

O outro que é um problema, mas também uma solução. O outro que odiamos e que amamos, que suscita em nós a possibilidade de externalizar sentimentos, emoções, tristeza, alegria, ódio e amor. O outro sempre será um desafio, que nos convoca a vida ou trama a nossa morte. O outro está em nossa frente (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 483), insistente, quer queiramos ou não; ele exige respostas.

A presença do outro deveria ser fator de estima, de partilha, de cura e não de ódio ou desgosto. Essa inversão de sentimentos se dá porque o outro não é visto com estima, mas como um meio (KANT, 2011, p. 85) para que possamos atingir determinado fim de interesse particular ou outra inclinação egoísta. Desse modo, o outro não é visto como um outro *self*, ou seja, que necessita de integridade existencial como qualquer pessoa. A relação entre os muitos *selves* deveria ser

terapêutica, a saber, de partilha, de cumplicidade de sentido.

Para John Rawls, a sociedade deveria reconhecer princípios de justiça que implicassem vantagens em uma sociedade bem organizada para a formação de um *self coletivo* (RAWLS, 1971, p. 255), cujo bem estivesse em equilíbrio reflexivo (RAWLS, 1971, p. 20) com tais princípios. Esses princípios seriam estabelecidos através de uma reflexão racional (RAWLS, 1971, p. 11) pela qual a equidade, liberdade e iguais oportunidades beneficiariam a todos. Rawls se preocupava que esses princípios não repousassem somente em uma pura abstração, mas que se objetificassem na vida social, onde todos trabalhassem para o benefício mútuo e a estabilidade racional da justiça. Assim, se as pessoas refletissem sobre questões de desigualdades veriam o quanto elas são prejudiciais para uma coletividade e, conseqüentemente, para cada indivíduo; porém se destinassem suas ações e interesses para a busca de maiores oportunidades, constatariam as enormes vantagens que traria para si e para todos (RAWLS, 1971, p. 60-61).

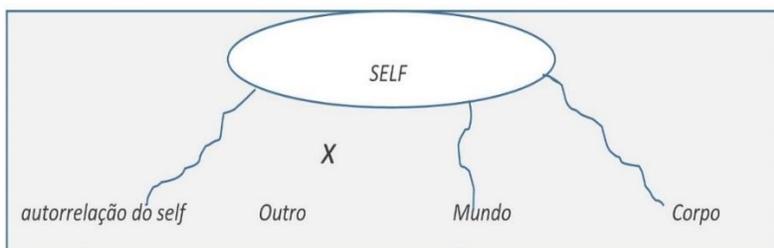
Algo que se constata em Rawls é que a questão de uma sociedade bem organizada e que as vantagens da justiça são fatores indispensáveis para o bem-estar de todos. Para que o ser humano possa ter uma vida saudável, a sociedade precisa ser saudável. É claro que esses fatores não são determinantes, pois existem pessoas com uma capacidade de conduzir suas vidas de tal maneira que conseguem enfrentar grandes adversidades. Todavia, imagine a pessoa que não possui emprego e que passa por grandes dificuldades econômicas, que vê sua família passando necessidades, seus filhos não tendo acesso à

educação, saúde, lazer e assim por diante. Vamos além, imagine lugares que vivem em extrema pobreza, níveis altos de violência, abusos de toda sorte, sem acesso a nada que possamos compreender que possua condições de proporcionar o mínimo de dignidade para as pessoas. Como ser saudável em um meio doente? Viver em um ambiente em que o outro é uma ameaça de morte é desesperador para a formação da integridade de qualquer ser humano. Essa situação de desigualdade social pode esmigalhar a integridade do *self*, despedaçar a sua dignidade.

A partir do momento em que o outro é uma ameaça, algo está errado em nossas convicções ou na sociedade. Adler já fomentava o quão importante era preparar o indivíduo para cooperar (ADLER, 1952, p. 9), ajudando as outras pessoas. Para o autor, isso traria inúmeros benefícios para a sociedade, inclusive a própria sociedade deveria proporcionar condições a mais oportunidades para todos; isso faria que diminuísse a criminalidade e demais injustiças sociais (ADLER, 1952, p. 237). Nesses termos, poderíamos dizer que todas as vezes que o governo de uma cidade ou país conjecture propostas com o objetivo de salvar a economia, o bem-estar da população, mas quem na verdade vai apertar o cinto, quem vai ser privado de algo é uma grande parte da população já precarizada, essa proposta já é doente e desumana desde a raiz. Nada justifica tirar de uma multidão desfavorecida socialmente, para favorecer uma minoria que já tem em demasia. Isso jamais trará o bem-estar e a saúde psíquica para uma nação.

Se tivermos problemas em nossas relações com as outras pessoas ou esses problemas são advindos de questões sociais, provavelmente seremos afetados,

teremos problemas em nossa interação com o meio e nosso corpo pode inclusive estar envolto a toda sorte de perigos devido às injustiças acometidas. A Figura 3 retrata esse rompimento da dimensão do outro em relação à integridade do *self*.



*Figura 3. Se uma das dimensões que compõem a integridade do self se rompe, todas as outras ficam comprometidas ou se rompem também. Agora, conforme a figura 2, se uma das dimensões que compõem a integridade do self é reestabelecida, todas as outras estão propícias a serem reestabelecidas.*

O fio que se rompe em relação a outra pessoa inibe nossas ações solidárias e corrompe a busca da autorrealização social. Segundo Axel Honneth, para que haja um estado de solidariedade, pressupõe-se que cada indivíduo esteja em condição de estimar um ao outro (HONNETH, 1995, p. 128-129). Nesse viés, Honneth vê nas relações assimétricas um pré-requisito para autorrealização e realização social. Nesse sentido, estimar um ao outro assimetricamente significa ver o outro sob a luz dos valores que permitem que as habilidades e traços do outro apareçam significativamente na práxis social. Para o autor, os indivíduos buscariam um reconhecimento, já que o homem não consegue amar sem a participação do outro, ter direitos sem o outro, nem ser um ser humano sem o outro. A luta pelo reconhecimento mútuo, sem perder traços essenciais de nossa individualidade, constrói as

bases da autorrealização, formando assim um ponto final hipotético de vida boa (HONNETH, 1995, p. 168-169). De certa forma, autorrealização é realização social. Nesse sentido, somente quando as pessoas são efetivamente reconhecidas como portadoras de necessidades afetivas, como sujeitos que têm direitos, que possuem singularidades e habilidades, contribuindo à vida comum, através de um horizonte compartilhado de valores, é que elas podem, então, se autocompreender como indivíduos realizados (JUNGLOS, 2019, p. 38).

As ideias e propostas de bem, de vida boa, estão impregnadas de idealismos, sendo eles religiosos, morais, políticos e econômicos. A proposta de um método terapêutico inclusivo, não se atém a uma concepção de bem, mas a uma ontologia encarnada que já em sua integridade existencial faz com que o *self* seja cúmplice de sentido. Nesses termos, uma proposta de bem, vida boa, que fira a integridade existencial do ser humano, vem de fontes heterônomas tão somente, ou seja, de ideias forjadas, criadas, a fim de proteger, alimentar interesses de grupos particulares e de toda sorte de determinismos. Portanto, nossa proposta de terapia inclusiva não vai se ater às vantagens, a princípios, à cooperação (Rawls e Adler), mas verá que a justiça, precisa sim, ser terapêutica, que o ser humano precisa encontrar espaço e tempo para realizar-se em uma autorrealização social.

Diríamos que a ideia de bem, de vida boa, deve, para tomar a expressão emprestada de Rawls, estar em equilíbrio reflexivo com a integridade existencial, ou seja, a partir de uma ontologia encarnada, da qual, o sujeito, o outro, o mundo, o corpo possam responder ao

apelo que clama estima em suas diferenças, que clama participar, que clama seus direitos reconhecidos, que clama estar na mesma tessitura carnal (Merleau-Ponty) que todos.

A justiça precisa ser terapêutica para ser inclusiva, visando à integridade existencial. A partir de então, qualquer concepção de *doxa* que esteja em falta com uma ontologia encarnada, ou seja, que represente um déficit ontológico em sua integridade, está fadada as suas próprias ideologias. Se, por ventura, possua relações com uma proposta inclusiva, é tão somente por acaso; está apenas em conformidade devido a uma coincidência; - sua fonte é heterônoma, é de uma dimensão, não compreende integridade.

Talvez fosse o caso de nos perguntarmos: nossa religião, nossa ética, nossa moralidade, nossa política estão em equilíbrio reflexivo com a integridade existencial? Em outras palavras, nossas crenças consideram o excluído, o outro que sofre, que quer ser reconhecido, o corpo doente, o mundo insano e poluído? Se não, é apenas uma verdade que vem de fora e que fere o ser humano em sua existencialidade.

A integridade existencial não deve fazer parte somente de nossas reflexões, precisa, igualmente, estar em nossa práxis. Assim, ampliaríamos a concepção rawlsiana para um equilíbrio reflexivo ético-prático, ou seja, as ideias de bem devem estar em equilíbrio reflexivo com a integridade existencial em nossa práxis social. Por esse viés, viver procurando integridade é dar uma resposta a tudo o que é contra a integridade.

O ser humano responde aos seus arredores, às pessoas, a si próprio, quer viver através da integridade e, para tanto, torna-se um ser responsivo. Waldenfels

defende que somos, *per si*, seres responsáveis e, como tais, precisamos justificar nossas respostas. Inclusive, para o autor, até não responder já é uma resposta (WALDENFELS, 2000, p. 336). Nesse viés, há uma responsabilidade a ser observada e que demanda uma atitude nossa, tornando-nos responsáveis em nossas atitudes. Todavia, não devemos agir a favor de uma integridade coletiva em função das vantagens ou, ainda, por causa de qualquer interesse particular e nem devido a princípios imutáveis, sendo eles extraídos da natureza humana, nem advindo de forma heterônoma. Nossa compreensão de inclusividade emana da própria integridade que estima o outro em suas diferenças, visa o equilíbrio do ser humano, emana das estruturas que proporcionam que o homem possa se realizar no espaço e no tempo, ou seja, que o ser humano possa encontrar lugar e tenha tempo necessário para sua autorrealização na sociedade.

A *re-sponsabilidade* não está confinada aos nossos deveres e obrigações individuais. Tem a ver com a integridade de nossa experiência, especificamente, tem a ver com nossa atitude responsiva em relação a ela. Nessa perspectiva, uma responsabilidade inclusiva não se pauta por regras assumidas de forma heterônoma, nem por princípios imutáveis, mas através da autorrealização social. O apelo a vantagens é muito restrito, pois podemos ver vantagens enquanto estamos sob seus benefícios. Todavia, por vezes, a luta por justiça pública, pelo reconhecimento público é feita de sangue, lágrimas e terríveis perdas. Muitas das conquistas do passado, dos que lutaram para conquistar espaço e tempo de autorrealização social o fizeram para as futuras gerações. Hans Jonas, aluno de Heidegger e amigo de Hannah Arendt, já ressaltava que a nossa

responsabilidade não deve se ater somente ao passado, ou a um presente, mas deve se direcionar ao futuro de nosso planeta e das pessoas que nele irão habitar (JONAS, 1979, p. 88-108).

A justiça enquanto terapêutica, ou seja, enquanto autorrealização social espaciotemporal, impossibilita-nos a uma não resposta. Assim, viver na e através da integridade existencial, em um mundo fragmentado, egoísta e desumano é assumir um estilo de vida pelo qual precisamos justificar nossas respostas, tornando-nos responsáveis por um passado de lutas, por um presente que precisa ser terapêutico e por um futuro que precisa subsistir. Do que adianta nossa espécie ter adquirido consciência, se ela não subsistirá, nem ser-lhe-á garantida sua realização. É somente através do outro, de sua ajuda, de sua estima, que podemos ser cúmplices dessa integridade.

### **A mundaneidade do *self***

O ser humano não vive fora do mundo e mesmo que vivesse, viveria através de outro mundo, mas nunca sem um mundo. É neste mundo, em que vivemos, que se dão todas as nossas experiências. Nesses termos, e na esteira de Husserl, vivemos no *mundo-da-vida* pelo qual todas as nossas experiências são realizadas. É através do *mundo-da-vida* que as ciências retiram sua objetividade epistêmica, mas é através da própria dinâmica deste que as ciências transformam sua dogmática. O *mundo-da-vida* não é um conceito, é, sim, o oposto, um horizonte, um chão, é dádiva, é

fundamentação, é pré-dado (STEINBOCK, 1995, p. 87-116). Nas palavras do próprio Husserl: “O mundo é o universo aberto, o horizonte do *termini*, o campo universal do que existe no qual toda a práxis é pressuposta e, continuamente, enriquecida por seus resultados (HUSSERL, 1976, p. 180)”.

A doutrina estoica, do período helenístico, já compreendia uma certa visão ordenante pedagógica no mundo, ou seja, o mundo era o lugar onde apreenderíamos sobre nossa ética, nossa razão e nossa alma. A natureza era a fonte que nos proporcionava o *optimum* do que precisaríamos saber. Assim, para os estoicos, a finalidade da vida humana seria viver em conformidade com a natureza (WHITE, 2016, p. 139). De certa forma, a fenomenologia, com os esforços iniciais de Husserl, procura fazer com que o ser humano possa novamente considerar o mundo como um polo, como um substrato de conhecimento. Todavia, Husserl vai além do estoicismo, procura ver, também, no próprio mundo, nesse substrato, através desse polo, a fonte constitutiva de sentido. Isso ocorre, pois, para Husserl, o mundo é um substrato não apenas através de sua natureza, mas, além, dá-se por todas as experiências vividas, cunhando, para isso, o *mundo-da-vida*. Em outras palavras, para os estoicos, a natureza está aí, a nossa frente, é só copiar, aprender com ela; já para Husserl, a natureza, o mundo é o lugar da experiência, da constituição de sentido (HUSSERL, 1976, p. 187). Porém, em Husserl, embora o sentido esteja implicado no mundo, o sujeito é o único que pode doar sentido (HUSSERL, 1976, p. 175). Husserl sai do determinismo estoico para a vida constitutiva que é realizada conjuntamente com o mundo.

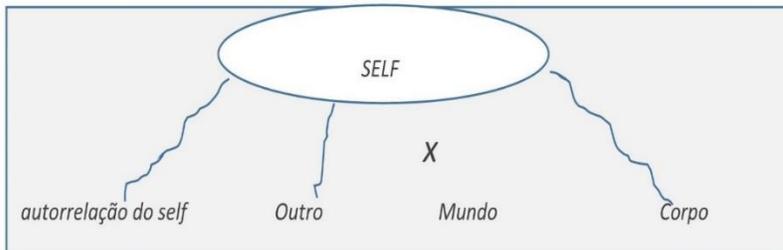
Na esteira de Husserl, Heidegger também considerará o ser humano como o único doador de sentido. Assim, embora o ser existencial (*Dasein*) seja um ser hermeneuta e procure ser autêntico, constituindo-se através do mundo, em última instância, só ele pode dar sentido (HEIDEGGER, 2010, §24, p. 107-110). Nesses termos, o sentido das coisas no mundo é dado pelo modo como o ser existencial as manuseia (HEIDEGGER, 2010, §12, p. 53), as usa. Antes de qualquer base teórica, o sentido das coisas, no mundo, passa pelo lidar com as coisas em sua instrumentalidade. Tanto em Husserl, como em Heidegger não existe o ser solipsístico, ou seja, não existe um ser humano isolado sem mundo, já que o mundo é condição de possibilidade para a pessoa. Não obstante, o ser humano é o único capaz de dar sentido.

Merleau-Ponty vai além da constituição de sentido *no e com* de Heidegger, e a constituição *implicativa* de Husserl, radicalizando, por sua vez, a constituição de sentido, envolvendo agora uma cumplicidade de sentido (JUNGLOS, 2014a, p. 179-194), ou seja, doravante o ser humano não é o único doador de sentido; não há sentido, portanto, sem partilha, sem entrelaçamento; a perspectiva é que o sentido se faz de forma encarnada. O mundo também dá sentido, possui sua originalidade própria e significativa.

A nossa responsabilidade consiste em garantir essa cumplicidade. Não somos guardiões desta terra, embora tenhamos evoluído ao ponto de atingir consciência nesse planeta. Somos seres que aqui habitam, que aqui constituem experiências, que aqui participam, que encontram outras pessoas, que aqui se alimentam, que aqui respiram, mas isso tudo não nos dá

privilégio algum, só aumenta a responsabilidade de criamos um tempo e um espaço de inclusão, onde a criação possa encontrar o equilíbrio necessário para sua realização. Não podemos pegar um pedaço desse mundo, isolar-nos e dizer que aqui quem dá as ordens sou eu. Ninguém vive sem contato com outras pessoas, não de forma saudável, ou sem um mundo em que falta integridade, ou seja, onde um *self* se vê esfacelado. A nossa responsabilidade é de construir um mundo onde a criação possa se realizar, onde a sociedade trabalhe para um futuro no qual possamos continuar habitando, constituir experiências, encontrar pessoas, alimentarmos, respirar.

Se formos desprovidos de espaço para nossa realização, se o mundo não nos proporciona lugar de acessibilidade terapêutica, ou seja, se o fio que nos liga ao mundo se rompe ou se enfraquece, toda a integridade do *self* pode ser comprometida como retrata a Figura 4.



*Figura 4. Se uma das dimensões que compõem a integridade do self se rompe ou se enfraquece, todas as outras ficam comprometidas ou se rompem também. Agora, conforme a figura 2, se uma das dimensões que compõem a integridade do self é reestabelecida, todas as outras estão propícias a serem reestabelecidas.*

A responsabilidade terapêutica é aquela que nos possibilita integridade existencial. É claro que é evidente que essa proposta terapêutica inclusiva envolve política, ética, ou seja, uma proposta de sociedade. Hannah Arendt, já enfatizava que a redenção da vontade não pode ser mental, ela é redimida na ação (ARENDR, 1978, Parte II, p. 89). Nesses termos, não há integridade em uma sociedade que inviabilize uma política de inclusão assimétrica, que não reconheça os direitos daqueles à margem. Na obra *Hermenêutica Inclusiva* lemos:

A hermenêutica inclusiva não vê a justiça como uma obrigação, mas como uma realização da própria humanidade em sua imbricação com o *mundo-da-vida*. Nesse sentido, enquanto houver quem durma nas ruas moribundo sem um lar, quem morra nos hospitais sem acesso aos tratamentos, quem seja espancado até a morte pela sua orientação sexual, quem receba uma bala perdida ao desfrutar um espaço que deveria ser comum a todos, quem tenha seu corpo abusado, quem tenha sua vida escravizada, quem tenha sua criatividade suprimida, quem tenha sua vida diminuída sem poder vivê-la plenamente, enfim, enquanto houver quem seja excluído, não poderemos nos orgulhar de direito algum, mas somente dizer que gozamos de privilégios que todos deveriam ter (JUNGLOS, 2019, p. 224).

Nossas ações e atitudes redimidas, ou seja, que se concretizam através da atividade da mente, precisam estar em equilíbrio com essa integridade existencial com a intenção clara de criarmos uma sociedade que seja um espaço e tempo de realização. A responsabilidade terapêutica dá-se através de nossa resposta à integridade existencial, ou seja, como a respondemos e a justificamos. Essa responsabilidade para com o *mundo-da-vida*, em sua integridade existencial, convoca-nos a um futuro que encontre de fato esse espaço e tempo que almejamos.

### **A corporeidade do self**

Na sua obra, *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty atesta que o corpo é nosso meio geral de ter um mundo (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 147). Assim, o corpo próprio (*Leib*) possui uma vivência imediata e um acesso à experiência. Já o corpo físico (*Körper*) é um corpo, apresenta-se à observação e ao lidar externos (WALDENFELS, 1980, p. 37). O corpo próprio não é somente nosso meio geral de ter um mundo, ele é, ao mesmo tempo, nossa ancoragem em um mundo (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 146). Através de nosso corpo próprio temos um mundo e pertencemos a um mundo. O corpo próprio está no mundo como o coração está no organismo (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 209).

Influenciado pelas perspectivas alavancadas por essa tradição fenomenológica, Thomas Fuchs, considera a subjetividade como essencialmente

encarnada, ou seja, o corpo não é meramente o conteúdo do objeto da consciência, mas, como corpo vivido, torna-se a base constitutiva do próprio sujeito. Dessa forma, vivenciamos todos os nossos sentimentos, pensamentos, percepções e ações como seres corpóreos subjetivos e, ao mesmo tempo, como seres físicos (FUCHS, 2018, p. 77). Mesmo para Arendt, quando, pelo pensamento, transcendemos o mundo das aparências, não significa que saímos das aparências, mas que conseguimos nos libertar das aparências dogmáticas assumidas por um grupo social, viabilizando implicações políticas que podem ser redimidadas pelas nossas ações.

Para Fuchs, não podemos dizer que somos, como um organismo vivo, autárquicos, mas, diversamente, podemos dizer que somos um sistema vivo auto-organizado (FUCHS, 2018, p. 84) que sempre está em dependência com o meio ambiente. O próprio metabolismo de um organismo vivo é sua conexão primária com o meio ambiente (FUCHS, 2018, p. 89), pelo qual, necessariamente, interage através de um sistema de troca com o ecossistema que favorece a vida. São vários os fatores que atestam essa dependência, desde fatores bióticos como abióticos. O organismo vivo, nesse viés, está em constante troca com o meio, interagindo de forma que venha a permanecer como um vivente neste planeta.

Fuchs, em seus estudos sobre a natureza do cérebro, atesta que o cérebro não é um órgão isolado que produz seu próprio mundo dentro do crânio e, com base nisso, envia sinais para o corpo. Pelo contrário, é um órgão de regulação e apreensão para todo o organismo. Para o autor, o corpo é o verdadeiro ator em campo: sua homeostase e sua relação com o ambiente

são cruciais para a formação de uma subjetividade encarnada. Há uma interação entre o indivíduo e o organismo que se conectam e influenciam um ao outro em circuitos de feedback circulares constantes (FUCHS, 2018, p. 124).

Na visão de Fuchs, o cérebro é incorporado no organismo e ligado ao ambiente por suas várias interações, principalmente sensório-motoras. Para o autor, devido ao seu alto grau de plasticidade, o cérebro pode incorporar a história de aprendizado do organismo desde seus primeiros estágios intrauterinos de vida; desenvolvendo-se epigeneticamente em um órgão que é estruturado complementarmente em relação ao ambiente em que se encontra o indivíduo (FUCHS, 2018, p. 139). Nesse viés, todas as nossas experiências, percepções e interações com o ambiente modificam continuamente nossas estruturas neurais ao longo de nossas vidas. Essa plasticidade é adaptativa ao meio e carrega a história de aprendizado, fazendo que o indivíduo possa, através de suas próprias experiências, interagir de forma original em seu meio.

Se formos usar a metáfora do palco de Hannah Arendt, diríamos que todos os indivíduos encenam suas vidas neste mundo como se estivessem em um palco. O palco é comum a todos que estão vivos, mas ele aparece diferente para cada espécie (ARENDRT, 1978, Parte I, p.21). Possuímos originalidade própria, porque nossas experiências formam um estilo próprio de vida, de viver em interação, de sentir, de expressar, de construir diferentes perspectivas. A estrutura de nosso organismo é comum aos outros organismos de nossa espécie, pisamos no mesmo planeta, mas nunca seremos determinados em nossas experiências, pois há

um diálogo interno/externo que se dá em cumplicidade, constituindo e transformando sentido. Não obstante, carregamos uma culpa devido a nossa inautenticidade, ou seja, nunca conseguimos evitar por completo a *publicidade do eles* (Heidegger), ou se livrar das aparências (Arendt).

Para Fuchs, a própria percepção é interacional, não percebemos sem uma história, sem interação com o meio. Fuchs cita um experimento clássico de Held e Hein na década de 1960. Neste experimento, gatos recém-nascidos foram acomodados em um aparato móvel e colocados em um cercado circular. Um grupo de gatinhos andava e puxava o aparato junto com eles por todo o cercado, enquanto os outros gatos eram puxados passivamente. Os dois grupos viam exatamente as mesmas coisas ao se movimentar pelo cercado. Os gatinhos que foram puxados passivamente e não exploraram o entorno de forma ativa, mais tarde não foram capazes de usar a visão para guiar seus movimentos. Nesses termos, para Fuchs somente o organismo sensível e ao mesmo tempo móvel forma o espaço experimentado, a partir dos padrões coerentemente vinculados de habilidades motoras e sensoriais, incluindo o senso de equilíbrio (FUCHS, 2017, p. 71-73).

Em Merleau-Ponty, constata-se que essa realidade está presente no próprio corpo, pois ele desde sempre já possui uma percepção tradicional, a saber, um estilo de percepção, devido a sua própria existência pré-pessoal, cultural e histórica (WALDENFELS, 1980, p. 42). Assim, quando nos deparamos com um objeto, ou pessoa no mundo, já possuímos um pré-conceito em relação ao encontro, antes de qualquer conceituação linguística que possamos fazer. Nesses termos, um puro

encontro, como pretendia Martin Buber, desprovido de qualquer experiência, não cabe à estrutura perceptiva do ser humano. Todavia, a originalidade do evento que abarca, por exemplo, o encontro pode deslocar nossos pré-conceitos e pretensões. Há sim, uma presença originária no encontro, mas não sem estilo, sem cultura, sem tradição daqueles que se encontram. Merleau-Ponty expressa a relação corpo, consciência e mundo nas seguintes palavras:

A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo. Um movimento é aprendido quando o corpo o compreendeu, quer dizer, quando ele o incorporou ao seu “mundo”, e mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 161).

Não existe um corpo, depois uma consciência e um mundo na constituição do *self*; eles se entrelaçam mutuamente, compartilhando sentido. O *self* se constitui nessa integridade existencial. O ser humano não está nem na frente do seu corpo, tampouco atrás, ele é o próprio corpo. Nas palavras de Merleau-Ponty: “eu sou meu corpo (*Je suis mon corps*) (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 175)”. Esse entrelaçamento entre corpo e consciência fica claro na expressão merleau-pontyana *corpo reflexionante* (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 210) que, por sua vez, encontra-se ancorada no mundo. Fuchs chega a defender uma subjetividade do corpo:

A consciência está lá, onde ocorrem as interações cruciais com o meio ambiente - na periferia, não no cérebro. Afinal, o corpo é o verdadeiro *jogador em campo*; portanto, faz sentido que suas fronteiras, posições e movimentos no ambiente sejam experimentados corporalmente e não apenas registrados cognitivamente (FUCHS, 2011, p. 352).

Como é pelo corpo que estamos ancorados neste mundo, seu aprisionamento, ou qualquer coisa acometida a ele que prejudique o acesso a ter experiência, inibindo ou inviabilizando a integridade do self, compromete suas demais dimensões, como revela a Figura 5. Nesses termos, não posso constituir coerência interna se as marcas das injustiças se fazem presentes em meu corpo ou se elas o coíbem de realizar-se espacialmente.



Figura 5. Se uma das dimensões que compõem a integridade do self se rompe ou se enfraquece, todas as outras ficam comprometidas ou se rompem também. Agora, conforme a figura 2, se uma das dimensões que compõem a integridade do self é reestabelecida, todas as outras estão propícias a serem reestabelecidas.

Como a terapia inclusiva provoca uma atitude de integridade, o corpo torna-se essencial nas práticas terapêuticas. Nesse viés, o corpo com suas marcas, com seu estilo, com sua expressão constrói uma identidade

própria que precisa ser observada. Aqui não se trata de medicar o corpo tão somente, mas direcioná-lo a sua integridade, ou seja, buscar desencadeamentos que façam com que o corpo possa interagir consigo mesmo, com o outro e com o mundo.

Fuchs relata um caso de um paciente de 38 anos do centro clínico de Heidelberg, onde ele coordena um grupo de pesquisadores (FUCHS, 2006, p. 109-177). O paciente era anancástico, escrupuloso e possuía dificuldades de tomar decisões. Foi proposto a ele aprender a andar de bicicleta. Tal aprendizagem tardia fez com ele fosse capaz de lidar com uma superfície flutuante, mantendo equilíbrio. A pesquisa apontou que ele conseguiu transferir essa situação de equilíbrio para outras áreas da vida e superar suas constantes oscilações. Para Fuchs, uma neurose não é apenas um distúrbio do equilíbrio mental, mas também um distúrbio da mobilidade natural e da capacidade de se abrir para determinadas situações.

O corpo, igualmente, nos leva ao encontro do outro neste mundo e é através dele que possuímos as formas de interação que podem reestabelecer a integridade do *self*. O corpo é o primeiro a entrar em cena e o último a sair de cena. Nas práticas terapêuticas, ele é o agente de possibilidades de cura, pois é por ele que nos medicamos, é por ele que nossas atitudes são redimidas e é através dele que nós nos realizamos no espaço e no tempo; ele sempre estará em cena, até que se fechem as cortinas e as luzes se apaguem.



# CAPÍTULO III

## PSICOLOGIA CLÁSSICA

Neste capítulo abordaremos algumas obras clássicas da Psicologia a fim de estabelecermos uma interlocução com elas. Serão trabalhados os autores Sigmund Freud (1856-1939), Carl G. Jung (1875-1961) e Alfred Adler (1870-1937). Primeiramente, faremos um resumo dessas obras com o intento de apresentarmos suas principais ideias e colaborações para a Psicologia. Logo em seguida, buscaremos encontrar contribuições e pontos não convergentes com a nossa proposta de uma psiquê inclusiva que será indispensável para nosso método terapêutico inclusivo.

## **Sigmund Freud e a história da interpretação dos sonhos**

No primeiro capítulo de sua obra *Interpretação dos sonhos*, Sigmund Freud, o médico neurologista criador da psicanálise, fomenta a possibilidade de uma técnica para a interpretação dos sonhos, através da qual, apontará provas que possam evidenciá-la (FREUD, 1982, p. 29). Para Freud, cada sonho releva uma estrutura psíquica significativa, podendo ser atribuída a um ponto da atividade mental na vida desperta. Antes de tratar especificamente de sua busca, primeiramente o autor faz uma análise de como a história tem tratado a questão dos sonhos. Conforme ele, desde a sua época, muito pouco se tinha avançado em relação à compreensão dos sonhos, pois, já inicialmente, fora tomado como axiomático que os sonhos eram revelações de deuses e demônios (FREUD, 1982, p. 30-31).

Na análise de Freud, a visão pré-científica (FREUD, 1982, p. 32) dos sonhos, adotada pelas pessoas da antiguidade, estava em harmonia com sua respectiva visão de mundo. Além disso, tal visão estava atrelada à impressão principal produzida na mente desperta pelo que sobrava de um sonho na memória, como algo estranho que surgira de outro mundo, contrastando com os conteúdos remanescentes. Dessa forma, o criador da psicanálise não irá se ater a uma ordem cronológica de autores, mas tentará dar uma nova contribuição à temática em si. Não obstante, encontramos autores que traçam um vínculo entre os sonhos e a realidade; especialmente, Hildebrandt (1875) (FREUD, 1982, p. 29) que diz que por mais absurdos

que sejam os sonhos eles derivam sua materialidade da realidade e da vida intelectual que gira em torno da realidade (FREUD, 1982, p. 36-37). Freud defende uma relação profunda entre a realidade e os sonhos, todavia ressalta que é necessária uma busca diligente para haurir seus significados (FREUD, 1982, p. 38).

Segundo Freud, todos os materiais provindos do conteúdo do sonho, de alguma forma, são retirados da experiência, ou seja, são produzidos ou lembrados no sonho. O médico neurologista cita um exemplo dado por Delboeuf. Este relata que viu em um sonho o pátio de sua casa coberto de neve e encontrou lá dois pequenos lagartos meio congelados enterrados na neve. Como amante dos animais, pegou-os, aqueceu-os e levou-os de volta para o pequeno buraco na alvenaria ao qual ambos pertenciam. Em seguida, deu-lhes algumas folhas de uma pequena samambaia que crescia no muro da qual os lagartos gostavam muito. No sonho lembrava do nome da planta: *Asplenium ruta muralis*. Na continuação do sonho, depois de uma digressão, voltou aos lagartos. Delbouef então viu, surpreso, mais dois lagartos ocupados com os restantes das folhas. Ele olhou em sua volta e viu um quinto e um sexto lagartos se dirigindo ao buraco no muro, até que uma fila deles ia em procissão, continuamente. Começou a lembrar-se de algumas coisas, abriu o herbário e encontrou o *Asplenium* que viu no seu sonho escrito em latim de seu próprio punho. Delbouef também se lembrou que dois anos antes do sonho, em 1860, uma irmã de seu amigo visitou-o na sua lua-de-mel. Ela trazia com ela o álbum, que era um presente ao seu irmão, sendo que Delboeuf foi incumbido de escrever os respectivos nomes latinos abaixo de cada planta seca, sendo ditada por um botânico. Em 1887, Delboeuf pegou em um volume de

um periódico ilustrado no qual constava uma imagem de uma completa procissão de lagartos. Ele se lembra que subscreveu este periódico desde o primeiro volume.

Freud observa que sonhos hipermnésicos como esses podem encontrar relação direta com a realidade. Assim, mesmo que lugares, pessoas e coisas, que aparecem em sonhos possam sair embaralhados, ofuscados, eles possuem uma correlação com experiências vividas trazidas pela memória durante o sonho. Freud, retoma Scholz (1983), dizendo que lembranças remotas de nossa infância nos ensinam que nada do que foi mentalmente possuído está totalmente perdido, ou como também expressa Delboeuf (1885): cada impressão por mais insignificante deixa um traço inalterado, que é indefinitivamente capaz de ser reavivada.

Em se tratando dos estímulos e fontes dos sonhos da literatura, além daquela dos mistérios que envolvem a crença de uma intervenção divina, Freud classifica os esforços científicos de interpretação dos sonhos em: (1) excitações sensoriais externas (objetiva); (2) excitações sensoriais internas (subjetiva); (3) estímulos somáticos internos; (4) puras fontes psíquicas de estímulo (FREUD, 1982, p. 48).

1. *Excitações sensoriais externas (objetiva)* (FREUD, 1982, p. 49). Para melhor explicitar as excitações sensoriais externas, Freud traz o exemplo do experimento de Strümpell, pelo qual um paciente foi afligido com anestesia geral, paralisando vários dos sentidos aguçados dos órgãos. Assim, quando vamos dormir tentamos produzir um hábito similar ao experimento de Strümpell. Nós fechamos os nossos mais importantes canais sensoriais, tentando protegê-los dos estímulos externos, embora nunca consigamos

fazê-lo por completo. Esses estímulos externos podem se tornar fontes de nossos sonhos. Há numerosos estímulos desse tipo que podem criar inúmeros sonhos, como por exemplo: uma luz brilhante sobre os olhos, um barulho, um forte odor, passar frio ou calor, a picada de um mosquito e muitos outros fatores externos que podem estimular os sentidos adormecidos.

O criador da Psicanálise cita também Jessen (1885) que apresenta uma coleção de sonhos provindos de estímulos externos. Por exemplo, um trovão pode nos colocar em meio a uma batalha, o cantar do galo pode se transformar em um grito de terror, o ranger de uma porta pode reproduzir um sonho com ladrões, o pé quase caindo da cama pode dar a impressão nos sonhos de que estamos prestes a cair em um precipício e assim por diante.

2. *Excitações sensórias internas (subjetiva)* (FREUD, 1982, p. 56). Essas excitações internas têm a vantagem de serem independentes de ações externas durante o sono, todavia possuem a desvantagem de não serem confirmadas em relação as suas fontes como são as excitações sensórias externas. A evidência máxima em favor das excitações sensórias internas é fornecida pelo que se conhece como alucinações hipnagógicas (fenômenos visuais imaginativos) (FREUD, 1982, p. 57). São imagens geralmente muito nítidas que mudam rapidamente, podendo se tornar habituais para alguns e que podem permanecer por um tempo logo depois de os olhos serem abertos.

3. *Estímulos somáticos internos* (FREUD, 1982, p. 59). Esses estímulos provêm dos órgãos de nosso corpo pela forma como são afetados quando acordados ou por uma doença perceptível ou imperceptível que se

manifesta de alguma forma no sono através de sonhos. Freud menciona uma história que Tissié (1898) retira de Artigues (1884) de uma mulher de 43 anos, aparentemente em perfeita saúde, que fora atormentada por anos com sonhos de ansiedade. Depois de ser examinada, constatou-se que ela possuía problemas no coração, dos quais veio a sucumbir posteriormente. Segundo Tissié, órgãos afetados dão uma característica impressionante ao conteúdo do sonho. Assim, muitos que sofrem de doenças dos pulmões sonham com sufocamento; de doenças do coração com mortes horríveis, de distúrbios digestivos com apreciação ou rejeição de comida e assim por diante.

4. *Puras fontes psíquicas de estímulo* (FREUD, 1982, p. 64). Acredita-se que as fontes dos sonhos tenham uma conexão puramente mental. Segundo Freud, essa teoria intriga a psiquiatria e demais pesquisadores que aceitam mais a tese de que as fontes dos sonhos tenham uma ligação puramente material.

Freud também irá reportar como é comum depois dos sonhos esquecê-los (FREUD, 1982, p. 72); logo após despertarmos é como se eles esfacelassem rapidamente. Todavia, há, segundo Freud, aqueles sonhos que não esquecemos, ou traços que permanecem durante toda ou grande parte de nossas vidas. Para autor, o relato mais detalhado do esquecimento dos sonhos é dado por Strümpell (1977). Este não apresenta uma causa singular, mas várias. Primeiramente, as causas das coisas que esquecemos durante a vida desperta também são operativas nos sonhos. Quando acordados esquecemos de muitas sensações e percepções, pois são fracas ou porque a excitação mental envolvida é muito leve. Assim é como várias imagens dos sonhos; são esquecidas pois são

fracas, já as fortes, subjacentes a elas, são lembradas. Mas lembra Strümpell que os sonhos não seguem ortodoxamente a regra dos eventos mais fortes, como também na vida real temos dificuldade para reproduzir acontecimentos marcantes. Segundo o autor, algumas lembranças são bastante efêmeras e sem realce, constatando certa imparcialidade do que se preserva como lembrança do que sonhamos. Outro fator que produz o esquecimento dos sonhos, para Strümpell, é a falta de ordenança e de inteligibilidade, já que não é muito fácil lembrar o que sai de uma ordem costumeira. Strümpell afirma que é muito difícil a estrutura pela qual se configuram os sonhos ser lembrada no contexto psíquico da vida desperta. Nesse sentido, a estrutura dos sonhos é erguida acima do chão de nossa vida mental e flutua em um espaço psíquico como nuvens no céu, espalhadas pela primeira brisa. Na medida que despertamos, o mundo dos sentidos nos pressiona abruptamente, com tamanha força que poucas imagens dos sonhos conseguem resistir. Um outro fator a ser observado, que nos faz esquecer dos sonhos, é que não temos muito interesse neles, mas, quando nos envolvemos em pesquisá-los, lembramos deles com mais frequência.

Segundo Freud, há uma estrutura psíquica peculiar durante o sonho que é diferente da vida desperta. Desse modo, quando caímos no sono, imediatamente perdemos uma de nossas atividades mentais (*seelischen Tätigkeiten*) (FREUD, 1982, p. 77) que é o poder que temos de dar uma sequência intencional às nossas ideias. Sonhos, ao contrário, são desconexos, eles aceitam as mais violentas contradições, admitem impossibilidades, desconsideram

o conhecimento que consideramos, transformando-os em imbecilidades éticas e morais.

Por conseguinte, Freud diz que há muitas visões em torno do papel que a moralidade exerce em nossos sonhos. Alguns acreditam que a moral não possui lugar nos sonhos, já outros atestam que o caráter moral persiste na vida dos sonhos. Segundo o autor, recorrendo à experiência comum dos sonhos, parece que a primeira é mais acertada (FREUD, 1982, p. 88), embora ambas possuam inconsistências. Para colocar em discussão essas hipóteses, Freud traz à tona autores como Jessen (1855) que defendem a primeira hipótese, dizendo que nem nos tornamos melhores, nem mais virtuosos quando dormimos. Pelo contrário, a consciência parece que está silenciada nos sonhos, pois não sentimos nenhuma piedade e podemos cometer os piores crimes, sem qualquer remorso. Também para Radestock (1879), o julgamento é extremamente fraco e a indiferença ética reina suprema. Em uma oposição diametral a tais autores, encontramos posições como a de Schopenhauer (1862) segundo a qual nós atuamos e falamos em total acordo com nosso caráter, ou Fischer (1850) que declara que os desejos e sentimentos da subjetividade, como afeições e paixões, revelam-se na liberdade da vida dos sonhos e que a moralidade das pessoas é refletida em seus sonhos.

A fim de evitar uma visão muito limitada, Freud lembra o exemplo de Stricker (1879) (FREUD, 1982, p. 95-96) de que se sonharmos que temos medo de ladrões, isso não significa que os ladrões sejam reais, mas que o medo é real. Assim, Freud diz que não podemos julgar nossos sonhos como um lembrete de seu conteúdo e que somos confrontados com o que de fato é ou não é real, ou seja, que tem a pretensão de ser

classificado entre os processos psíquicos da vida desperta.

Para um melhor esclarecimento das muitas teorias relacionadas aos sonhos, o criador da psicanálise classifica-as em três grupos de acordo com suas visões principais em relação à função dos sonhos (FREUD, 1982, p. 97): (1) o primeiro grupo de teorias diz que todas as faculdades mentais permanecem ativas durante o sonho. Uma questão surge, como derivar todas as distinções entre os sonhos e a vida desperta a partir da condição de sono? Segundo Freud, tal teoria não consegue estabelecer uma função adequada para vida dos sonhos; (2) o segundo grupo defende que os sonhos implicam em uma redução da atividade psíquica, como se fosse uma atividade à parte da vida desperta. Essa concepção, segundo o autor, não ilumina em nada a natureza do estar acordado ou estar sonhando; (3) o terceiro grupo considera sonhar como uma atividade mental especial, algo que a mente desperta não pode fazer na vida comum. A função dos sonhos, de acordo com essa teoria, é atualizar a mente, dando-lhe rédea livre, permitindo uma revelação da mente no livre uso de suas próprias forças. Freud salienta que porque todos acham o sono revitalizante, assumem que esse efeito de cura é o propósito dos sonhos.

Mediante suas pesquisas, Freud realça que temos que ter três coisas em mente em relação aos distúrbios mentais e os sonhos (FREUD, 1982, p. 109). (1) conexões clínicas e etiológicas, quando um sonho apresenta, introduz ou deixa resquícios de um estado psíquico. Nesses casos os sonhos podem resultar de uma doença mental; (2) modificações nas quais a vida dos sonhos é sujeitada às doenças mentais. Aqui as

doenças mentais podem afetar os sonhos e (3) conexões intrínsecas entre sonhos e psicose; analogias que apontam sua essencial semelhança.

A incompletude na interpretação dos sonhos no decorrer da história, ligada ao desafio freudiano de interpretar os sonhos, dando um método eficaz para isso, leva-o a uma oposição às teorias vigentes que atrelam os sonhos aos estados somáticos. Freud faz uma pequena exceção a Scherner (FREUD, 1982, p. 117) que diz que interpretar um sonho é conferir-lhe um significado, ou seja, substituindo-o por algo que se encaixe na corrente de nossos atos mentais, formando uma ligação válida e importante a todo o resto. Nesse sentido, parece que autor terá uma base não científica, pois se aproxima de pensadores não cientistas que defendem que os sonhos possuem um significado escondido.

O criador da psicanálise ainda irá discutir os dois métodos que o mundo leigo usa para interpretar sonhos: o método simbólico e o método de decodificação (FREUD, 1982, p. 117-120). Para o método simbólico, Freud toma um exemplo do livro de Gênesis na Bíblia que se refere à interpretação de José do sonho do faraó das sete vacas gordas que são comidas por sete vacas magras. Este método interpreta o sonho como um todo, substituindo-o por um conteúdo simbólico que é inteligível e em certo sentido análogo ao primeiro. Esse método dá um significado futuro a um conteúdo presente. Já o método de decodificação trata os sonhos como um tipo de criptografia pelo qual cada sinal pode ser traduzido por um outro sinal, apresentando um significado conhecido de acordo com uma tabela pré-fixada. Suponha, segundo Freud, que alguém sonhe com uma carta e com um funeral. Consultando uma

tabela de significados, vê-se que a carta pode ser traduzida por problemas e funeral por noivado. Esse método leva, também, em consideração circunstâncias específicas que levam a interpretação possuir significados diferenciados. Assim, para o pobre, o rico, o casado, o mercador, cada qual, devido a sua circunstância específica, terá uma interpretação específica.

Para o médico neurologista, o método da decodificação e o método simbólico não podem representar uma fundamentação científica para a interpretação dos sonhos. O método simbólico depende da inspiração, não sendo científico e o método de decodificação depende de um livro de sonhos, mas não pode haver validação científica dos significados a partir de um livro de sonhos. Contudo, ele concorda com os não cientistas em geral: os sonhos são significativos, todavia, para o autor, podem também apresentar uma base interpretativa científica (FREUD, 1982, p. 120).

### **Em busca de uma ciência para a interpretação dos sonhos**

Sigmund Freud ocupou-se por inúmeros anos com o desenrolar de estruturas psicopatológicas, como fobias histéricas, ideias obsessivas e assim por diante. Através dessas pesquisas, o autor apresentará um outro caminho para a interpretação dos sonhos. Em uma importante comunicação com Josef Breuer, aprendeu que sintomas patológicos desvendados coincidem com removê-los. Para que as pessoas pudessem ter acesso

à origem dos sintomas Freud descobre, através dos sonhos, uma forma de rastrear na memória a origem da patologia. Nesse viés, para um melhor acesso à memória, o paciente deve suprimir o desejo de criticar seus pensamentos. Em vez disso, o paciente deve deixar seus pensamentos fluírem, mesmo que pareçam triviais. Para isso, deve possuir uma atitude relaxada e descansada. Ao interpretar os sonhos, o paciente se torna um auto observador de seus próprios sonhos. Quando começa a relatá-los, faz-se perguntas instigando-o a dizer o que cada parte o lembra. Aos poucos, as ideias que surgem involuntárias são transformadas em voluntárias (FREUD, 1982, p. 121-124).

Para dar início ao exercício de seu método, Freud faz uma autoanálise de seu próprio sonho em 1885 (FREUD, 1982, p. 126-127). O autor estava tratando uma jovem mulher com neurose que também era uma amiga de sua família. Seu tratamento foi apenas parcialmente bem-sucedido. Ele curou sua ansiedade, mas ela ainda tinha sintomas físicos. Enquanto Freud estava de férias com sua família, ele encontrou um amigo, Otto. Este amigo disse a Freud que Irma estava “melhor, mas não muito bem”. Este relatório irritou Freud. À noite, ele escreveu sobre o caso de Irma, pretendendo enviar o texto ao Dr. M, um conhecido. Naquela noite, Freud sonhou que ele e sua esposa cumprimentaram seus convidados da noite em um grande salão. Um dos convidados era Irma, uma mulher que Freud havia tratado de sintomas histéricos. Outros médicos haviam tratado seus sintomas físicos. Freud toma Irma de lado e diz que ela era culpada de não melhorar. Freud olha para a boca e a garganta de Irma; vê escamas brancas e algumas estruturas

encaracoladas. Outros dois médicos a examinam: o Dr. M e o amigo de Freud Otto. Freud e os médicos usam jargão médico para discutir o caso de Irma. Eles percebem que seu ombro está infectado. No sonho Freud conclui que Otto não deveria ter lhe dado uma injeção tão prontamente. Além disso, a agulha não estava limpa.

Depois de examinar as partes cuidadosamente, o criador da psicanálise conta o significado de todo o sonho. Ele interpreta o sonho como a realização de um desejo (*Der Traum erfüllt eine Wünsche*) (FREUD, 1982, p. 137). Na vida desperta, ficou consternado ao ouvir que Irma não tinha melhorado; a doença dela contínua parecia uma opressão contra si mesmo e seus métodos de tratamento da histeria. O sonho culpa primeiro Irma, depois o descuido de Otto e, finalmente, a agulha suja. Segundo Freud, o sonho representa um estado particular de coisas que deveria ser, ou seja, a realização de um desejo. Para o autor, os sonhos das crianças são frequentemente pura realização de desejos e não são tão interessantes como os dos adultos, mas dão uma constatação clara que os sonhos, por natureza, representam uma realização de desejos (FREUD, 1982, p. 145).

Dentro de suas descobertas, Freud faz uma importante observação em relação à interpretação dos sonhos. Para ele, devemos contrastar o conteúdo manifesto (*manifesten*) e o conteúdo latente (*latenten*) dos sonhos (FREUD, 1982, p. 152). Assim, embora os sonhos se manifestem de forma angustiante, trazendo ansiedade e medo, de forma latente conotam, quando interpretados, uma realização de desejos. Dessa forma, há uma certa distorção (*Traumentstellung*) (FREUD,

1982, p. 153) dos sonhos que disfarça o seu sentido verdadeiro. Freud traça um caminho pelo qual devemos nos questionar sobre qual é o conteúdo escondido (latente) dos sonhos, por que sonhos desagradáveis revelam uma realização de desejos e por que os sonhos são distorcidos. O autor apresenta algumas características da memória nos sonhos (FREUD, 1982, p. 177):

1. Os sonhos preferem memórias recentes dos dias imediatamente anteriores ao sonho.

2. A memória funciona de forma diferente nos sonhos, concentrando-se em eventos sem importância ou indiferentes em vez dos eventos mais carregados emocionalmente do dia.

3. Os sonhos têm acesso a memórias da primeira infância, mesmo quando a memória acordada desses eventos não é clara.

Outro sonho pessoal a ser analisado pelo criador da psicanálise é um dos seus sonhos sobre uma monografia que escreveu sobre uma determinada planta (FREUD, 1982, p. 183). No sonho, o livro abriu-se diante dele e continha um espécime seco de uma folha de uma planta, semelhante à experiência que teve na manhã daquele dia. Através de uma série de associações, Freud lembra as flores favoritas de sua esposa; seu próprio artigo que escreveu sobre a cocaína, uma droga derivada de uma planta; outros médicos associados à investigação da cocaína; e uma conversa na noite do dia dos sonhos com um desses médicos, Dr. Königstein.

O conteúdo manifesto do sonho tem uma conexão com uma memória indiferente do dia do sonho. Freud se lembra que olhou para um livro em uma loja. Mas, depois de interpretar o sonho, vê uma conexão com uma experiência emocionalmente importante do dia

dos sonhos: uma conversa de uma hora com seu amigo Dr. Königstein. Essa conversa está conectada a eventos importantes em sua carreira, como a pesquisa sobre a cocaína. Aqui, vê-se que de fato os sonhos se concentram em lembranças insignificantes do dia dos sonhos. Depois que o sonho é interpretado, nota-se que o conteúdo latente está conectado a uma memória significativa dos sonhos.

O criador da psicanálise falará, também, sobre um tipo de distorção: deslocamento (*Verschiebung*) (FREUD, 1982, p. 193). O deslocamento, no pensamento freudiano, significa transferir energia psíquica de algo importante para algo sem importância. Agora, a coisa sem importância é carregada emocionalmente e pode forçar uma entrada na consciência. O autor observa uma tendência dos sonhos para fundir todos os eventos que instigaram o sonho em uma única unidade.

A partir dessas perspectivas, Freud resume suas descobertas sobre o material indiferente nos sonhos, afirmando que não há instigadores de sonhos indiferentes - e, conseqüentemente, não há sonhos inocentes. Ele, então, analisa vários sonhos aparentemente inocentes para provar seu ponto de vista. Todos os sonhos, que envolvem pacientes de ambos os sexos, que incluem várias imagens, que vão desde uma viagem de compras decepcionante no mercado até um sobretudo, um castiçal quebrado, uma pequena caixa e assim por diante. Esses são analisados cuidadosamente e descobriu-se possuir conteúdo sexual latente. Freud conclui: em todos esses sonhos inocentes, o motivo da censura é, obviamente, o fator sexual (FREUD, 1982, p. 200).

Os sonhos não apresentam uma linearidade histórica determinística, nem em relação ao conteúdo manifesto, nem em relação ao conteúdo latente. Embora possam surgir imagens nítidas do dia do sonho, elas podem ter uma relação com experiências vividas na infância. Freud se lembra de um sonho de que iria ser apontado para uma posição como professor, mas depois de acurada análise, viu que isso não representava um desejo vigente, mas tinha uma relação com a infância quando obteve previsões que seria um grande homem (FREUD, 1982, p. 204). Assim, o desejo de grandeza não havia desaparecido, mas não se relacionava ao sonho manifesto. De outra forma, um desejo da infância pode ser transferido para outro desejo na vida adulta. Ele faz uma observação final sobre a natureza dos sonhos: eles têm mais de um significado. Eles podem conter várias realizações de desejos, uma ao lado da outra ou sobrepostas umas às outras (FREUD, 1982, p. 227).

Para o médico neurologista, seria muito temerário considerar que os sonhos derivam de fontes somáticas, embora muitos estudiosos defendam essa ideia. Assim, mesmo que, mediante muita dor, um órgão venha a influenciar o sonho, isso não prova que os sonhos derivam de estímulos somáticos. Freud volta a enfatizar que sonhos procuram realizar um desejo. Dessa forma, os estímulos somáticos participam dessa grande composição material que formam os sonhos, não de forma determinante, mas participativa do grande objetivo que permeia os sonhos - a realização de um desejo. Conforme Freud, os sonhos operam pela necessidade de combinar em uma unidade todas as instigações dos sonhos que estão simultaneamente ativas. Nessa combinação, aparecem experiências

indiferentes do dia antes do sonho, lembranças da infância, estímulos somáticos que juntos compõem o material dos sonhos, formando uma comunicação de ideias que tem o objetivo da realização de um desejo.

Para melhor esclarecimento, o criador da psicanálise cita um sonho pessoal em que estava montado em um cavalo (FREUD, 1982, p. 236-237), quando na vida desperta sofria imensamente com furúnculos por conta dos quais mal podia caminhar. A cavalgada simbolizava o desejo de evitar a dor. Freud só havia montado uma vez na vida e sem a cela; ele lembra que não foi prazeroso. A combinação da lembrança da infância, com a terrível experiência com furúnculos anterior ao sonho e a dor no próprio sonho proporciona material para uma comunicação de ideias (*Vorstellungen*), formando uma unidade (FREUD, 1982, p. 235). É como se o sonho o avisasse que estaria tudo bem e que podia continuar dormindo, pois ele podia até cavalgar, sendo que não haveria necessidade nenhuma de acordar. O autor atesta que todos os sonhos são, em certo sentido, sonhos de conveniência, querendo prolongar o sono, como se eles fossem os guardiões do sono e não seus perturbadores (*Der Traum ist der Wächter des Schlafes, nicht sein Störer*) (FREUD, 1982, p. 240).

Se as sensações físicas desagradáveis interferem, o sonho opera no sentido do cumprimento de algum desejo que normalmente é suprimido. Freud relata um sonho que teve; um sonho de ansiedade por ser incapaz de se mover. Ele estava parcialmente despido e subia as escadas para o andar superior do prédio (FREUD, 1982, p. 244-245). Ele viu uma empregada e sentiu-se enraizado no local, incapaz de

se mover, levando esse sentimento para uma memória consciente e para emoções de vergonha. Freud relatou esse sonho com o objetivo de provar que o sentimento de paralisia em um sonho não tem uma causa física. Como todas as outras experiências dos sonhos, a paralisia é escolhida por causa dos motivos psíquicos do sonho.

### **Outros estudos sobre os sonhos: sonhos típicos e sua “lógica”**

O médico neurologista descreve sonhos típicos que comumente as pessoas possuem. O primeiro deles se refere ao sonho de sentir-se envergonhado de estar pelado (FREUD, 1982, p. 248). O conteúdo do sonho latente se relaciona aos desejos proibidos. O sonhador sente vergonha em vez de aproveitar o cumprimento de seus desejos reprimidos. Esse sonho tem uma relação com a infância, pois crianças gostam de exibir seus corpos nus. Assim, os sonhos de nudez podem ser sonhos de exibição. Podemos aludir aqui a história do paraíso, onde a humanidade caminhava nua e sem vergonha, até o momento em que surgiu a ansiedade e a vergonha. A partir daí, então, houve a expulsão do paraíso e a vida sexual e as atividades culturais surgiram. Esse paraíso pode ser reconquistado todas as noites em nossos sonhos.

O segundo sonho típico, analisado pelo criador da psicanálise, é aquele no qual sonhamos com entes queridos mortos (FREUD, 1982, p. 253). Quando sonhamos com a morte de um ente estimado, como um(a) irmão(ã), esse sonho possui relação com a

infância, na qual as crianças eram egoístas e viam seus demais irmãos como rivais que reprimiam seus desejos. Assim, muitas pessoas que amam seus irmãos e que ficariam enlutadas com a perda de um deles, conservam desejos maus contra eles em seu inconsciente, datados da infância, que podem ser realizados nos sonhos. Conjuntamente, quando um filho sonha com a morte do pai e a filha sonha com a morte da mãe (FREUD, 1982, p. 260), este fato, também, remonta à infância, na qual encontra-se uma preferência sexual que se faz sentir em uma idade precoce. Nesse sentido, os meninos veem seus pais como rivais e as meninas também sentem essa rivalidade em relação as suas mães. Segundo Freud, os pais também mostram esse favoritismo (parcialidade sexual), com mães favorecendo filhos e pais favorecendo filhas. Na própria mitologia grega há um confronto entre pai e filho, no qual Zeus derrota seu pai Cronos, assumindo seu lugar como governante absoluto (FREUD, 1982, p. 261).

Para Freud, esta descoberta de que as crianças desejam um dos pais e desejam o outro morto é confirmada por uma lenda da antiguidade clássica. Esta é a história de Édipo na peça de Sófocles, Édipo Rei (FREUD, 1982, p. 265-268). O autor resume a história: Édipo era filho de Laio, o rei de Tebas, e a esposa de Laio, Jocasta. Houve uma profecia que dizia que Édipo mataria Laio, então Laio abandonou Édipo quando era um bebê para morrer. Édipo foi resgatado e cresceu muito longe. Ele aprendeu de um oráculo que ele deveria ficar longe de casa, pois mataria seu pai e se casaria com sua mãe.

Édipo deixou o que ele pensava ser sua casa (sua casa adotada). Na estrada, ele conheceu Laio, houve

uma briga e Édipo o matou. Sem perceber quem ele matou, seguiu para Tebas. A esfinge, uma criatura mítica, tinha mantido Tebas em seu domínio, mas Édipo resolveu o enigma da Esfinge e liberta Tebas. O povo de Tebas o fez rei e ele casou com a viúva Jocasta, sua mãe. Anos mais tarde, quando a verdade surgiu, Jocasta se enforcou; Édipo arrancou os olhos e foi para o exílio de Tebas. Para Freud, essa peça retrata uma realização de um desejo da infância, pelo qual desejamos o desaparecimento do rival, para ficar com o(a) nosso(a) amado(a), um dos pais. Em seguida, analisa a peça de Hamlet de Shakespeare. Enquanto Édipo Rei traz o desejo incestuoso e assassino ao ar livre, em Hamlet ele permanece reprimido (FREUD, 1982, p. 268-270).

Freud discute os sonhos de ansiedade sobre a realização de testes (FREUD, 1982, p. 275-277). As pessoas sonham que falharam em seus exames, ou elas sonham que estão tendo-os novamente na idade adulta, mesmo que já se formaram. Pode-se ter um sonho de exame-ansiedade na vida adulta antes de uma importante reunião de negócios, por exemplo. Freud também relata a ideia de Stekel de que os sonhos de exames estão relacionados a testes sexuais e maturidade sexual, uma ideia que o autor confirmou em sua própria experiência.

Em sua discussão sobre a condensação (*Verdichtung*) (FREUD, 1982, p. 282-304), o criador da psicanálise se esforça para mostrar que todas as orações faladas em sonhos vêm de outro lugar. São frases lembradas, não orações recém-criadas. Freud quer enfatizar que o sonho não representa um trabalho com poder criativo; não produz nada de novo, exceto por reorganizar fragmentos através de deslocamento e condensação. Ele quer mostrar que os sonhos são

criados pelos próprios pensamentos do sonhador, mesmo que sejam criados inconscientemente. Estes são os produtos da própria atividade mental do sonhador. Perguntando como ocorre a condensação, o autor diz que é necessário começar olhando alguns sonhos. Ele retorna ao seu sonho da monografia sobre botânica. Assim, um elemento de sonho -botânico- pode ser representado nos pensamentos dos sonhos muitas vezes. Freud chama essa relação de sobre-determinação (*Überdeterminierung*) (FREUD, 1982, p. 293).

Cada um dos elementos do conteúdo do sonho resulta em muitos, ou seja, muitos pensamentos dos sonhos. Os sonhos são curtos em comparação com seus significados, diz Freud. O conteúdo manifesto de um sonho é curto enquanto seu conteúdo latente é muito mais amplo. Portanto, deve haver um processo de condensação pelo qual os pensamentos dos sonhos são reduzidos ou condensados no conteúdo dos sonhos. O autor lembra aos leitores que nunca se pode ter a pretensão de que um sonho tenha sido interpretado na íntegra: a possibilidade de que um sonho possa ter mais de um significado sempre permanece. Como os significados são infinitos, a escala do processo também é imensurável.

Em seguida vem a ideia de deslocamento (*Verschiebung*) (FREUD, 1982, p. 305-308): o conteúdo do sonho manifesto é centrado de forma diferente em relação aos sonhos latentes. Freud traz a hipótese de uma força psíquica operando no sonho. Essa força faz com que elementos indiferentes venham a possuir alto valor psíquico, significando alta intensidade emocional.

O criador da psicanálise discute, em seguida, a capacidade limitada dos sonhos de representar conexão lógica. As relações lógicas implicadas pelas conjunções *se, porque, assim como, embora e ou...ou* (FREUD, 1982, p. 315), não podem ser representadas nos sonhos. Sonhos ignoram todas essas conjunções. Freud então diz que os sonhos têm maneiras de representar relacionamentos complexos. Os sonhos representam a conexão lógica por simultaneidade no tempo (*Gleichzeitigkeit*) (FREUD, 1982, p. 312). Eles representam causa e efeito por sequência: um sonho introdutório (a causa) é seguido pelo sonho principal (o efeito). No entanto, os sonhos às vezes representam estes na ordem oposta. Freud dá um exemplo: uma mulher tem um *sonho introdutório* sobre suas criadas. No *sonho principal* (FREUD, 1982, p. 313), a mulher estava descendo de uma altura em cima de paliçadas estranhamente construídas, e sentiu-se feliz de que seu vestido não estivesse preso nelas. Freud interpreta o sonho introdutório sobre as origens da mulher; ela não era de alta descendência. O sonho principal realizou um desejo: eu sou de alta descendência. O pensamento lógico subjacente, diz Freud, é porque eu sou de baixa descendência, o curso da minha vida tem sido assim e assim. O autor acrescenta que as relações causais podem ser representadas nos sonhos por uma imagem no sonho sendo transformada em outra.

O médico neurologista diz que a relação *ou-ou* não pode ser representada nos sonhos. Ele também diz que os sonhos simplesmente ignoram a categoria de contrários e contradições. Em vez disso, os sonhos mostram uma preferência particular por combinar contrários, ou por representá-los como um e o mesmo. Além disso, os sonhos geralmente representam algo

pelo seu oposto. A noite pode ser representada em um sonho pelo dia, dificultando a interpretação.

O único relacionamento lógico que os sonhos gostam de representar é a *semelhança*. Os sonhos às vezes identificam uma coisa ou pessoa com outra, que Freud chama de *identificação* (FREUD, 1982, p. 318). Às vezes, eles criam novas combinações de coisas, o que ele chama de *composição* (*Zusammensetzung*) (FREUD, 1982, p. 322).

Embora os sonhos não possuam meios para expressar uma contradição, podem, por identificação, sugerir contrários. Por evidência, ele cita um sonho seu no qual o escritor alemão Goethe do século XVIII ataca um jovem (FREUD, 1982, p. 324). No sonho, um autor importante atacou um homem sem importância. Na vida real de Freud ocorreu a situação inversa: um homem de importância, seu amigo Fliess, foi atacado verbalmente por um jovem escritor desconhecido. Freud chama essa operação de *inversão*, ou *transformando uma coisa em seu oposto*. A reversão cronológica também acontece nos sonhos.

O criador da psicanálise fala da sensação de não poder se mover (*Sensation der gehemmten Bewegung*) (FREUD, 1982, p. 332) em um sonho. Ele conta um sonho no qual fora acusado de desonestidade. Ele interpreta o sonho como uma realização de desejo, ou seja, ele quer ser provado como um homem honesto. Em um momento no sonho, ele não consegue encontrar o chapéu e não pode sair, embora tivesse sido considerado inocente (FREUD, 1982, p. 333). Não ser capaz de fazer ou mover algo é uma forma como o sonho expressa o negativo: não é possível encontrar

meu chapéu significando conformidade - afinal, você não é um homem honesto.

Além da condensação, que é própria dos sonhos, o sonho procura expressões verbais ambíguas, que têm mais de um significado. Freud lembra os leitores das dificuldades da interpretação dos sonhos: um sonho nunca nos diz se seus elementos devem ser interpretados literalmente ou em sentido figurativo. Ele lista quatro dificuldades (FREUD, 1982, p. 337), começando por saber se um elemento do sonho deve ser interpretado de forma positiva ou negativa, ou seja, o elemento representa o seu oposto? A segunda e a terceira dificuldades são a interpretação históricas e simbólicas das memórias dos sonhadores. A quarta dificuldade é se sua interpretação depende de sua redação. Finalmente, somando-se a essas dificuldades, os sonhos são destinados a escapar da detecção pelo censor repressivo; eles devem ser difíceis de se entender. Freud então compara os sonhos interpretativos com a tradução de hieróglifos.

O criador da psicanálise conta um sonho exemplar (FREUD, 1982, p. 337-338). Uma mulher sonha com um concerto. Um pedaço de carvão é um elemento desse sonho. A palavra carvão significa *amor secreto*, um significado alcançado através da sua associação com uma música folclórica alemã sobre o amor secreto: *Sem fogo, sem carvão / Assim incrivelmente brilha / Como amor secreto* (FREUD, 1982, p. 338). Este sonho leva-o a um terceiro processo, além da condensação e do deslocamento que o autor chama de considerações de representabilidade. Freud quer dizer que a operação do sonho prefere palavras facilmente representáveis em imagens visuais, como o pedaço de carvão. O autor observa que o trabalho dos

sonhos não está fazendo nada de original ao fazer essas substituições. Apenas segue os caminhos já estabelecidos pelo inconsciente.

O médico neurologista diz que os sonhos não criam símbolos; eles usam símbolos já disponíveis no folclore, em mitos populares, lendas, linguagens linguísticas, sabedoria proverbial e piadas. Dar uma interpretação particular para um sonho é muito difícil, pois muitas vezes têm vários significados. Assim, elementos simbólicos nos sonhos podem ser reinterpretados (*Überdeutungen*) (FREUD, 1982, p. 348). Para Freud, isso significa que é possível interpretar um sonho novamente após a interpretação inicial. Todavia alguns símbolos são característicos. Por exemplo: todos os objetos alongados, como varas, troncos de árvore e guarda-chuvas podem representar o órgão masculino, bem como todas as armas longas e afiadas, como facas, adagas etc. Já objetos como caixas, cestos, armários, fornos podem representar o útero, assim como objetos vazios, navios, vasos de todos os tipos e assim por diante.

O autor retorna à análise de sonhos típicos que muitas pessoas têm, como sonhos de perder um trem e sonhar com voar. Os sonhos com trem são desejos de satisfação de um tipo reconfortante. Eles são consolações para outro tipo de ansiedade sentida no sono, como o medo de morrer. O sonhador que sente que perdeu o trem deve ficar tranquilizado; ainda não é necessário partir. Ele também considera sonhos típicos como os de voar, cair ou flutuar (FREUD, 1982, p. 385). Freud não os associou com símbolos, mas com memórias. O voo relaciona-se a memórias da infância, do qual as crianças eram carregadas, ou memórias de

brincadeiras de montar com adultos. A queda (FREUD, 1982, p. 386) está relacionada à ansiedade, e também é interpretada como a memória de uma experiência de infância. Embora Freud irá afirmar que a maioria dos sonhos possuem conotação sexual; contestará, veementemente, que todos os sonhos exigem uma interpretação sexual e diz que tais conjecturas são estranhas a sua interpretação dos sonhos (FREUD, 1982, p. 388).

Freud analisa sonhos que se referem a números e cálculos, como adição, multiplicação e subtração. Ele diz que os cálculos nos sonhos não são inventados ou realizados pelo trabalho dos sonhos. O trabalho dos sonhos não calcula nada, nem certo, nem errado. Somente acrescenta números que aparecem nos pensamentos dos sonhos e podem servir como alusões a um material que pode ser apresentado (FREUD, 1982, p. 406). Eles são apenas lembranças de cálculos vistos ou ouvidos antes. O mesmo é verdade para as conversas nos sonhos.

O criador da psicanálise analisa o absurdo nos sonhos (FREUD, 1982, p. 413). Ele conclui que o absurdo nos sonhos vem dos pensamentos inconscientes dos sonhadores. O absurdo é, portanto, o modo como o trabalho do sonho representa a contradição, destinando-se a reproduzir o estado de ânimo dos pensamentos oníricos que combina o escárnio ou o riso com a contradição. Freud traz vários exemplos sobre sonhos com a morte do pai. Ele então diz que a autoridade de um pai coloca as crianças à procura de qualquer fraqueza ou absurdo no pai. Quando o pai está morto, os sentimentos de desprezo pelo pai dificilmente tornam-se no pensamento

consciente; eles devem ser disfarçados de elementos absurdos nos sonhos.

Os sentimentos nos sonhos (*Die Affekte im Traum*) (FREUD, 1982, p. 444) embora não sejam representados pelo conteúdo do sonho em sua parte manifesta, ainda assim continuam intocados, pois revelam a realização de um desejo. Para Freud, a psicanálise pode colocá-los no caminho certo, reconhecendo a ideia que a ele pertence, embora sejam deslocados e reprimidos. O autor traz o exemplo de uma paciente mulher que sonha com três leões (FREUD, 1982, p. 445), mas não tem medo deles. A interpretação mostra que cada leão representa alguém em sua vida que ela não teme: seu pai (com uma barba como um leão), a professora Miss Lyons e o chefe de seu marido. Para o segundo exemplo, Freud volta ao sonho em que uma mulher vê seu sobrinho deitado em um caixão (FREUD, 1982, p. 446). Ela não estava triste no sonho porque o sobrinho realmente representava um homem que esperava ver novamente. O autor acrescenta que esses efeitos de sonhos podem ser deslocados em diferentes conteúdos de sonhos. Como exemplo, ele analisa um sonho próprio, no qual o conteúdo latente intenso foi deslocado, o medo da morte, para um conteúdo indiferente e manifesto, a visão dos navios que se aproximavam (FREUD, 1982, p. 447-448).

## **A estrutura psíquica dos sonhos e seus mecanismos inibitórios**

Os mecanismos de condensação, deslocamento e representação simbólica são caracterizados, por Freud, como processos primários. Eles estão voltados a um modo cognitivo mais primitivo tais como imagens ilógicas, bizarras e absurdas, apresentando aspectos de incoerência. O processo secundário (*Sekundäre Bearbeitung*) (FREUD, 1982, p. 470), por seu turno, é um processo em que os sonhos são mais racionais em estado de vigília.

No processo secundário, a mente desperta contribui para rever o sonho, dando-lhe mais continuidade lógica e clareza. Essas mudanças servem para disfarçar ainda mais os pensamentos oníricos. Freud considera momentos em que o sonhador faz um julgamento sobre o sonho durante o sonho: o sonhador é surpreso, irritado ou repellido no sonho por um pedaço do próprio conteúdo dos sonhos. O autor inclui momentos em que um sonhador diz, por exemplo, enquanto sonha: “este é apenas um sonho”. Para o autor, a censura envia a mensagem é *apenas um sonho*, como se fosse cancelar ou retomar um sonho que já encontrou seu caminho na consciência, como se algo escapasse da censura e passasse para uma esfera mais consciente. Nesse sentido, o processo secundário demonstra a existência de uma função intelectual que procura dar coesão ao sonho e por isso pode falsear o que se encontra latente.

O criador da psicanálise fala que o responsável pelo esquecimento dos sonhos está relacionado à censura e afirma que o principal responsável por esse

esquecimento é a resistência (*Widerstand*) (FREUD, 1982, p. 495) ao sonho em questão. Para Freud, a parte esquecida era normalmente a mais importante. Para descobrir esse conteúdo esquecido, ele usava técnicas, como por exemplo, pedir ao paciente que repetisse o sonho mais de uma vez, para conseguir identificar a passagem censurada. Freud enfatiza novamente que o sonho pode sempre receber uma nova interpretação e que não podemos ter uma certeza absoluta de seu significado.

Para o médico neurologista, os sonhos fazem uso do tempo presente da mesma forma que o dia dos sonhos. Pelo tempo presente os desejos são representados como realizados. Todavia, os sonhos diferem do dia dos sonhos, pois seu conteúdo ideacional é transformado de pensamentos a imagens sensórias que são anexadas e que parecem ser experienciadas, embora nem todos os sonhos exibam essa transformação de ideia em imagem sensória.

Segundo Freud, nossa atividade psíquica pode ser caracterizada por um sistema psíquico (sistema  $\psi$ ) (FREUD, 1982, p. 513) que começa com estímulo (podendo ser internos ou externos) e termina em inervações, como um aparelho reflexo. Mas quando consideramos o desejo no sonho, encontramos memórias esquecidas que estão inconscientes. Como toda outra estrutura do pensamento, o instigador dos sonhos fará um esforço para avançar até o pré-consciente e a partir dele obter acesso ao consciente (FREUD, 1982, p. 517-518). O autor diz que esse caminho do pré-consciente para o consciente é bloqueado durante o dia pela censura imposta pela resistência. Durante a noite eles são capazes de obter

acesso ao inconsciente, pois há um enfraquecimento da resistência que guarda a fronteira entre a pré-consciência e a consciência. A partir dessa condição, o que acontece no sonho alucinatório é que a excitação se move para trás para atingir o sistema perceptivo. Assim, para Freud, os sonhos possuem um caráter regressivo (FREUD, 1982, p. 518). Essa regressão também é possível durante o dia, com o agravante de que só atingirá memórias, pois o caráter de censura está muito vigilante, criando resistência. Já nos sonhos, esse caráter regressivo flui mais livremente, não oferecendo grandes obstáculos. O autor defende que as alucinações na histeria e na paranoia e as visões nos sujeitos mentalmente normais são regressões, transformadas em imagens de memórias que foram suprimidas ou que permaneciam inconsciente.

O médico neurologista classifica três tipos de regressão no trabalho da construção dos sonhos (e dos sintomas neuróticos) (FREUD, 1982, p. 524). No entanto, diz Freud, as três facetas estão unidas em regressão; todas fazem parte de uma coisa. São elas:

1. Regressão topográfica, retrocedendo pelos sistemas  $\psi$  para o sistema de percepção.
2. Regressão temporal, em direção à infância.
3. Regressão formal, do pensamento complexo à representação visual.

O criador da psicanálise reexamina sua tese sobre a realização dos desejos à luz do aparelho mental, oferecendo três fontes possíveis: (a) um desejo que surgiu durante o dia, mas não pôde ser satisfeito por razões externas. Freud localiza-o no pré-consciente; (b) um desejo que surgiu durante o dia, mas foi reprimido. Ele surge no pré-consciente, mas é empurrado para o inconsciente; (c) um desejo com nenhuma conexão com

a vida diurna que emerge na parte suprimida da mente. Ele é completamente inconsciente.

Para Freud, só os desejos inconscientes são os únicos que podem motivar um sonho, mas esses desejos inconscientes devem ter sido gerados na infância. Os desejos conscientes deixados durante o dia são secundários e por isso ligados a um desejo inconsciente.

Em seguida, o autor analisa os sonhos sobre o conteúdo angustiante, incluindo preocupações, reflexões dolorosas, realizações angustiantes. Ele repete a ideia de que os sonhos desagradáveis também são desejos de realização. No entanto, Freud agora faz uma nova análise. Em sonhos de punição, há dois desejos contraditórios. O primeiro é um desejo inconsciente e reprimido. O segundo é um desejo consciente de ser punido por realizar o primeiro desejo.

O médico neurologista descreve o funcionamento da repressão (FREUD, 1982, p. 553). A repressão é a forma como os pensamentos inconscientes ou pré-conscientes são negados ao acesso à consciência. Ele chama a atividade do pensamento inconsciente de um processo primário; este processo trata de excitações psíquicas livres. Ele denomina processo secundário a atividade do pré-consciente em unir essas excitações ou tornando-as quiescentes (calmas). Freud relata que a mente está envolvida em desejos inconscientes, memórias e sua repressão anseia que os sonhos comecem. A operação do sonho é uma função particular da mente que coloca este material em conjunto.

O sistema que bloqueia os desejos inconscientes antes de se tornarem alucinações de satisfação é o pré-consciente (processo secundário) (FREUD, 1982, p.

559-577). O processo primário é mais antigo e está presente em bebês (e talvez em humanos primitivos e pré-históricos, como Freud especula). O processo secundário vem mais tarde no desenvolvimento mental, durante o curso da vida e talvez não se desenvolva completamente até o auge da vida. O processo primário visa a descarga livre de excitações. O processo secundário visa inibir esta descarga e transformar a *catexia* (*Energiebesetzung*) (FREUD, 1982, p. 519), que é uma fixação de energia, por exemplo, a raiva, em aquiescência.

O criador da psicanálise aponta que todos gostam de evitar memórias desagradáveis. Ele chama isso de política de avestruz ou princípio desagradável. A mente também trabalha no princípio desagradável e gosta de evitar memórias desagradáveis, mas não pode apagar uma política completa de avestruz (FREUD, 1982, p. 570). O pré-consciente precisa ter acesso a todas as memórias, para, assim, encontrar uma maneira de acalmar as memórias desagradáveis sem liberar aquilo que é desagradável.

Sigmund Freud conclui que a interpretação dos sonhos é uma estrada real para o inconsciente, e o objetivo de alcançar o inconsciente é uma maneira de entender o funcionar da mente; o mais maravilhoso e misterioso de todos os instrumentos (FREUD, 1982, p. 577). Freud diz que os sonhos não podem profetizar, em vez disso, nos dão o conhecimento do passado, mas, ao fazê-lo, nos contam sobre o futuro (FREUD, 1982, p. 588).

## Interlocução com Freud

Sigmund Freud desmistifica grande parte da compreensão dos sonhos de sua época que estavam relacionadas com visões futuristas, revelações e várias superstições. Uma de suas maiores colaborações foi unir a vida mental com a realidade, mediante as experiências desde a infância. Essa perspectiva freudiana revolucionou todos os estudos psíquicos posteriores que procurarão compreender a pessoa humana a partir de suas vivências. Em outras palavras, a psiquê humana passou a ter uma história consciente e inconsciente que pode ser revelada, não em sua completude, mas pode fazer com que possamos nos compreender mais, especialmente, no que concerne a muitos de nossos problemas e traumas que não conseguimos compreender na vida desperta.

Contudo, os sonhos são significativos e Freud se preocupará em dar uma base interpretativa científica a eles, a fim de encontrar seus significados que estão retidos no inconsciente. Para tanto, é necessário fazer com que o paciente venha a suprimir a crítica, permitindo seus pensamentos fluírem livremente, estando, para isso, em uma posição e atitude de relaxamento. Assim, será mais fácil rastrear na memória a origem da patologia. Durante o processo de livre fluir das ideias, caberá fazer perguntas ao paciente de partes que ele se lembra, tornando-se este observador de seus próprios sonhos. Aqui, o autor constrói um método em que o paciente irá fazer parte do processo. Essa perspectiva freudiana tornar-se-á revolucionária para a relação que se estabelece entre paciente e terapeuta no decorrer da história da psicologia.

Para a terapia inclusiva, o paciente dialoga com o terapeuta para juntos encontrarem possibilidades de reestabelecimentos dos fios que se enfraqueceram ou se romperam da integridade do *self*. Todavia, Freud iria se preocupar mais com o conhecimento da origem do sintoma, no sentido de que conhecendo seu significado, conjuntamente com o paciente, consistiria em remover o sintoma. Para uma terapia que se propõe inclusiva, apesar da importância que consiste em desvendar a origem de nossas patologias, somente as conhecer para cura seria um caminho muito curto a se percorrer, já que a terapia seria um processo de cuidado do *self* e não apenas de conhecimento do *self*. Assim, conhecimento e cuidado do *self* devem estar entrelaçados um ao outro de forma que o paciente possa ser capaz de encontrar realização a partir da integridade existencial.

O corpo, para Freud, pode somatizar nossos distúrbios psíquicos. Assim, se conseguimos fazer com que a origem psíquica dos sintomas seja encontrada, podemos, igualmente, extinguir o sintoma manifesto no corpo. A grande questão é: foi uma experiência externa na infância ou mais recente que ocasionou o problema? Nesses termos, não seria necessário, também, cuidar da parte de como vamos lidar com nossas experiências agora e futuramente? Se consideramos o corpo como ancoragem e acesso ao *mundo-da-vida*, vamos além da imanência do *self*, ou seja, da tentativa de curar nossas psicoses e sintomas através de um rastreamento psíquico, para a possibilidade de nos realizarmos em nossa integridade. A cura não é dada pela descoberta da neurose ou pelo fármaco receitado; isto é apenas o começo de um processo vitalício.

Embora Freud tenha dado demasiada importância ao fator sexual nos sonhos, não se reduz a

este exclusivamente. Todavia, todos os sonhos representam uma realização de desejos. Esses desejos podem ser no sentido de evitar ou querer algo que de alguma forma sofre inibição. Assim, na vida desperta, quando refletimos sobre os prós e contras de nossas ações, tendemos a inibir muitos de nossos desejos com medo da repressão e das consequências que sua realização pode trazer. Já no sonho, esse fator crítico desaparece, dando entrada livre para buscarmos e realizarmos nossos desejos. O método de livre associação, utilizado por Freud, em substituição à hipnose, que consistia em uma ferramenta indispensável para o acesso ao conteúdo dos sonhos e o reavivamento das lembranças dos mesmos, muito se aproxima da *epoqué* fenomenológica de Husserl<sup>1</sup>. O enfraquecimento da crítica na associação livre, como a abstenção de nossas teses pela *epoqué* fenomenológica, permite um aparecer de uma fonte mais originária ou um conteúdo latente. Tanto para

---

<sup>1</sup> Husserl trabalha a consciência segundo os modos da estrutura *noética* e *noemática*. Para compreendê-los, é necessária uma reflexão transcendental conforme a *epoqué* fenomenológica. Nesse viés, nós nos abtemos de nossa atitude natural de tomar como certo o que é dado, a saber, aquela atitude de colocar as coisas num sentido objetivo abstrato (*noemática*). Ao realizarmos essa abstenção, eis que surge uma dádiva originária, fazendo-nos reconhecer a infinidade do fluxo espaciotemporal entre consciência/mundo (*noético*). Assim, teremos uma divisão do Ego (*Ich Spaltung*) em relação ao reconhecimento da latência (seu lado noético) e da objetivação abstrata (lado noemático). Por conseguinte, o Ego inevitavelmente está em constante latência, mas, também, possui uma tendência objetivante, – ele vive entre-meio. O fluxo da consciência traz consigo a implicação de uma não-objetificação da atualidade, por meio da qual novas possibilidades podem surgir. Sempre ficará algo em aberto (*Offenlassen*). Nessas circunstâncias, a atualidade envolve suas próprias potencialidades (HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Second edition. The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, §15, pp. 73-75),

Husserl, como para Freud essa abstenção nunca nos daria a *coisa em si*, apenas uma interpretação de uma fonte não contemplada pela nossa atitude natural. Ambos os autores procuram evidenciar algo além do manifesto, algo inconsciente, algo originário, latente.

Essa atitude, de ir além daquilo que é comumente manifesto, torna-se indispensável para uma perspectiva inclusiva que não se atém somente aquilo que é determinado, que é consciente. Mas que procura fazer, usando uma expressão foucaultiana, um trabalho arqueológico no intento de encontrar algo que está submerso, escondido. Esse método proporciona um conhecimento ainda mais evidente de uma fonte originária que outrora não era vista ou era reprimida pelos mecanismos de censura.

Freud abre as portas do inconsciente para a possibilidade de conhecermos mais sobre nós mesmos, de desvendarmos segredos envoltos em obscuridades psíquicas ou até mesmo somatizados em nosso corpo. Freud traz uma chave indispensável para nos conhecermos, para sabermos o porquê possuímos tantos escombros causados por experiências anteriores. Além disso, Freud nos instrui a enfrentar os nossos problemas a fim de não permitir que eles venham a causar qualquer forma de dano a nossa psiquê.

### **Carl Jung e o inconsciente coletivo**

Carl Jung relata que o inconsciente era unicamente limitado ao estado de repressão e a conteúdos esquecidos. Inclusive para Freud, no qual o

inconsciente assumia a característica de um sujeito ativo, não era mais do que um lugar de conteúdos esquecidos e reprimidos. Para Freud, o inconsciente possuía uma natureza exclusivamente pessoal; já para Jung, uma camada do inconsciente era indubitavelmente pessoal, mas esse inconsciente pessoal repousa em uma camada mais profunda que não deriva de experiências pessoais e tão pouco pertence a uma aquisição pessoal, mas é *inata* (JUNG, 1980, p. 3). Essa camada mais profunda Jung chamava de *inconsciente coletivo*, pois não é individual, mas universal; em contraste com a psiquê pessoal, possui conteúdos e modos de comportamento que são mais ou menos iguais em todos os lugares e em todos os indivíduos, constituindo um mesmo substrato psíquico (JUNG, 1980, p. 4). O conteúdo do inconsciente coletivo é conhecido como *arquétipos*.

Os arquétipos encontram-se expressos nos mitos, ensinamentos esotéricos, contos de fadas e nas religiões em geral. Todos esses conteúdos contêm conhecimentos que foram originalmente escondidos e que estabeleceram os segredos da alma em imagens gloriosas, como se houvesse uma fórmula religiosa para tudo que é psíquico (JUNG, 1980, p. 7).

Para Jung, a iconoclastia da Reforma cometeu uma violação no muro protetor das imagens sagradas, tornando-as dúbias, pois entravam em conflito com o despertar da razão (JUNG, 1980, p. 12). Segundo o autor, o intelecto tem conquistado as coisas mais tremendas, mas, enquanto isso, nossa morada espiritual tem caído em desespero (JUNG, 1980, p. 16).

Carl Jung relata um sonho para ilustrar uma simbologia do inconsciente. Nesse sonho, Jung retrata o que ele chama do sonho de um teólogo protestante:

*Ele estava em uma encosta de uma montanha sobre um profundo vale, onde havia um lago escuro. Ele sabia que no sonho havia algo que sempre o prevenia de aproximar-se do lago. Mas agora resolve ir até água. Na medida que se aproximava da costa, tudo ficou escuro e estranho e uma rajada de vento repentinamente precipitou-se sobre a face da água. Ele foi tomado de pânico e despertou (JUNG, 1980, p. 17).*

Jung relata que a água é o símbolo mais comum para o inconsciente (JUNG, 1980, p. 18). Quem olha para o espelho da água verá primeiramente sua face que nunca é mostrada para o mundo, porque a cobrimos com a *persona*, a máscara do ator (JUNG, 1980, p. 20), mas o espelho está atrás da máscara e mostra a face verdadeira. O encontro consigo mesmo é o encontro com sua própria sombra. A sombra é uma passagem apertada, uma porta estreita que se dirige para uma incerteza sem precedente. Depois da porta não há dentro nem fora, nem acima e nem abaixo, nem aqui e nem lá, nem teu e nem meu, nem bom e nem mal. É o mundo da água; onde toda a vida flutua suspensa, onde eu experiencio o outro em mim mesmo e o outro de mim mesmo me experimenta (JUNG, 1980, p. 22). Esse *self* é o mundo, - se pelo menos a consciência poderia ver isso; - é por isso que devemos saber quem somos. Conforme Jung, quando os símbolos se tornam fracos a barreira colapsa e as águas elevam-se e catástrofes ilimitadas se precipitam sobre a humanidade.

Jung traz a imagem do pescador que pesca com o anzol e a rede no lago. Depois que se vê a própria imagem, criaturas aparentemente inofensivas saltam,

mas o lago é assombrado (*dark mirror*). Algumas vezes, nixies se prendem à rede do pescador, um ser feminino, metade humano, metade peixe. Elas são seres maliciosos que podem se transformar de inúmeras formas, podem realizar inúmeros truques, podem causar delírios de alegria e tristeza, depressão e êxtases, explosões de afetos. Jung compara esses seres com a *anima* (JUNG, 1980, p. 26). Entre os primitivos, a alma é fôlego mágico de vida ou uma chama. Assim, o ser que tem alma é um ser vivente. A alma é a coisa vivente no homem que vive por si mesma e causa vida. Com seu jogo astuto de ilusões, a alma atrai para a vida a inércia da matéria que não quer viver. Ela nos faz acreditar em coisas incrédulas que a vida quer viver. Ela está cheia de armadilhas para que o homem caia, para que se emaranhe com a terra, fique preso ali, para que a vida seja vivida. A alma é toda a aventura da vida, um demônio com todos seus truques mágicos (JUNG, 1980, p. 27).

Jung também trará o arquétipo do velho homem, o iluminador, o mestre e professor; uma espécie de demônio que perfura as sombras da vida bruta com sua luz de sentido. Para Jung, nem mesmo Nietzsche, que depois de proferir a morte de Deus, fica sem a invocação do arquétipo do velho sábio, que se apresenta como Zaratustra (JUNG, 1980, p. 37). O arquétipo do velho sábio é do tipo que pode diretamente ser experienciado em uma forma personificada, ou seja, pode aparecer como personagem ativa em sonhos e fantasias (JUNG, 1980, p. 38). Mas o processo envolve outra classe de arquétipos que Jung chama de *arquétipos de transformação*. Estes não são personalidades, mas típicas situações, lugares, formas e significados que simbolizam o tipo de transformação em questão. Tanto

como as personalidades, esses arquétipos possuem verdadeiros e genuínos símbolos que não podem ser exaustivamente interpretados, pois seus significados são múltiplos.

O elemento patológico representa uma dissociação da consciência que não consegue controlar mais o inconsciente. Em todos os casos de dissociação, torna-se necessário integrar o inconsciente à consciência. É necessário um processo sintético que Jung chama de *processo de individuação* (JUNG, 1980, p. 40). Essa sintetização à consciência se dá pelo reconhecimento, requerendo um procedimento dialético como um diálogo, como um colóquio interno (JUNG, 1980, p. 40-41).

Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que um dia eram conscientes, mas que foram esquecidos ou reprimidos, o inconsciente coletivo nunca esteve na consciência, e, portanto, nunca foi individualmente adquirido, mas deve sua existência exclusivamente à hereditariedade (JUNG, 1980, p. 42). O inatismo de Jung, não se trata de ideias herdadas, mas de possibilidades de ideias herdadas (JUNG, 1980, p. 66), sendo um erro considerar que a psiquê de um recém-nascido seja uma tabula rasa, não comportando nada. Por hereditariedade, entende-se os dons e talentos nos quais se remonta a todas as gerações passadas. Como cada animal, possuímos uma psiquê que revela feições características que remontam aos nossos ancestrais (JUNG, 1980, p. 78). Para Jung, há um fator *a priori* em todas as atividades humanas. O conceito de arquétipo, que é indispensavelmente correlacionado à ideia de inconsciente coletivo, indica a existência de formas definidas na psiquê que estão sempre presentes e em

todos os lugares. A pesquisa mitológica os chama de *motivos/temas*; na psicologia dos primitivos correspondem ao conceito de *representações coletivas* de Lévy-Bruhl. Assim, Jung defenderá que os arquétipos são fenômenos sociais (JUNG, 1980, p. 47). Portanto, haverá tantos arquétipos quantas as típicas situações da vida (JUNG, 1980, p. 48) e, de alguma forma, somos envolvidos por ideias dominantes que se tornam representações coletivas que permeiam nossa psiquê. De certa forma, ninguém pode escapar do prejuízo de ser humano (JUNG, 1980, p. 62-63).

Na sequência, Jung analisará o arquétipo da mãe. Como qualquer outro, o arquétipo da mãe aparece sob infinitos aspectos variados (JUNG, 1980, p. 81). À essa categoria pertencem as deusas em suas variadas religiões. Outros símbolos da mãe, em um sentido figurativo, aparecem em coisas que representam nossas aspirações de redenção, tais como paraíso, reino de Deus e Jerusalém celestial. Aparecem em muitas coisas que representam devoção e sentimento de admiração, como a igreja, a universidade, a cidade ou o país, o céu, a terra, as florestas, o mar ou águas tranquilas e mesmo a lua. Também aparecem em lugares que denotam fertilidade e fecundidade como cornucópia, campos arados, um jardim. Podem, igualmente, estar ligados a uma rocha, a uma caverna, a uma árvore, a primavera, a um poço profundo ou a vários recipientes como a fonte batismal ou um vaso de flores como rosas ou lótus. Devido ao sentido de proteção, o círculo da mandala pode estar associado a uma forma de arquétipo da mãe. Objetos ocultos como fogões e panelas estão associados ao arquétipo da mãe e, é claro, ao útero. Adicionados a essa lista há inúmeros animais, como vaca, lebre e animais prestativos em geral.

Todos esses símbolos podem ter um significado positivo ou negativo ou até mau. Um aspecto ambivalente é visto nas deusas de destino (Moira, Greias, Nornas). Símbolos maus são bruxas, o dragão, a sepultura, sarcófagos, águas profundas, morte, pesadelos e truques (Empusa, Lilith, etc.) e assim por diante.

O arquétipo da mãe forma a fundação do assim chamado complexo da mãe. Os efeitos do complexo da mãe diferem se eles aparecem no filho ou na filha. Os efeitos no filho são homossexualidade e Don Juanismo e, às vezes, impotência (JUNG, 1980, p. 85). Na homossexualidade, toda a heterossexualidade está ligada à mãe de forma inconsciente; no Don Juanismo, ele inconscientemente procura sua mãe em cada mulher que encontra. Em relação ao filho, o complexo prejudica os instintos masculinos através de uma sexualidade não natural. Segundo Jung, pode-se notar efeitos positivos no complexo da mãe em relação à homossexualidade, como a capacidade de criar fortes laços de amizade entre homens, desenvolver um bom senso estético, apreciar valores do passado e possuir ricos sentimentos religiosos. No Don Juanismo, pode desencadear uma luta por alcançar altos objetivos, oposição a toda a estupidez, a toda estreita mentalidade, injustiça e preguiça; vontade de fazer sacrifícios para o que é considerado certo, às vezes beirando o heroísmo; perseverança, inflexibilidade e dureza da vontade; uma curiosidade que não diminui mesmo frente aos enigmas do universo; e, finalmente, um espírito revolucionário que se esforça para colocar uma nova face no mundo (JUNG, 1980, p. 86-87).

Em relação à filha, o complexo materno se dá pelos seguintes fatores (JUNG, 1980, p. 87-100):

a) *Hipertrofia do instinto maternal* - como aspecto negativo, tem-se uma mulher cujos interesses ficam restritos a conceber e parir. A relação com um homem fica em segundo plano. Se não for capaz de gerar filhos, cuidará de parentes, da casa. Sua vida é vivida nos outros e as relações são estabelecidas a partir dessa forma de poder. Por estar identificada com os outros, permanece frequentemente inconsciente de sua personalidade. Seu lado positivo pode-se expressar na forma de amor materno, que carrega a força motriz e representa a raiz construtiva da transformação e da capacidade de cuidado consigo mesma e com o outro.

b) *Exacerbação do Êrôs* - aqui ocorre uma diminuição importante do instinto materno, levando a filha a uma relação incestuosa com o pai e de repulsa com a mãe. Na vida adulta, tenderá a ter relações com homens casados, mas no sentido de perturbar o casamento. Ao conquistar seu objetivo, por falta de instinto materno, perde o interesse e uma nova busca é iniciada. No lado positivo, há a possibilidade de que, como elemento perturbador, a mulher possa ser perturbada e, dessa forma, ser transformada, adquirindo consciência de si mesma.

c) *A identificação com a mãe* é outra possibilidade do complexo materno. Devido a um bloqueio da própria iniciativa do feminino, a filha projeta sua personalidade sobre a mãe em razão de estar inconsciente de seu mundo instintivo materno e de seu Êrôs. A filha tende a supervalorizar e a idealizar a mãe como modelo, e passa a experimentar sentimento de inferioridade. Vive uma existência sob a sombra de alguém, inconsciente de si. No casamento, capta as projeções masculinas para a total satisfação do homem em detrimento de suas necessidades pessoais. No lado

positivo, há a probabilidade de que, extrapolando seu limite, consiga descobrir quem realmente é.

d) *Defesa contra a mãe*, ou seja, uma defesa contra a supremacia da mãe, pela qual vale qualquer coisa, menos ser como a mãe. Este é um caso típico de complexo materno negativo. A filha luta para não ser como a mãe, no entanto, não sabe quem é ela própria e, nesse conflito, permanece inconsciente a respeito de sua própria personalidade. Seus instintos concentram-se na defesa contra a mãe, desse modo, há prejuízo na construção de uma identidade autêntica e da autonomia. Manifesta-se sob a forma de distúrbios de menstruação, dificuldade de engravidar ou repulsa pela gravidez, falta de interesse por tudo o que representa família e convenção. Em contrapartida, há uma compensação desta atitude para um investimento na vida racional, desenvolvendo a intelectualidade como ruptura contra mãe.

O perigo do complexo materno ocorre quando a mulher não consegue transformar sua inconsciência em consciência de sua feminilidade e de sua personalidade. Quando uma mulher fica presa no inconsciente, torna-se inimiga do que for desconhecido e ambíguo e tenta organizar sua vida em um plano seguro, objetivo e na clareza de julgamento. Essa atitude fere o mundo instintivo, pois quando nega a mãe, repudia tudo o que está em sua esfera inconsciente.

Em tese, para Jung, tudo o que está fora, está dentro (JUNG, 1980, p. 101). Tal dentro, que o racionalismo procura tão veementemente derivar do fora, tem um *a priori* estrutural a partir de si próprio que antecipa toda a experiência consciente. Segundo Jung, a psiquê é parte do mistério íntimo da vida e tem sua própria estrutura e forma peculiar como cada organismo.

Essa estrutura é algo dado, a pré-condição que está presente em todos os casos. Para o autor, a mãe (a matriz) é a forma pela qual todas as experiências vertem. O pai, ao contrário, representa o dinamismo do arquétipo, pois o arquétipo consiste em ambos, forma e energia (JUNG, 1980, p. 101-102).

### **Arquétipos e a personalidade**

Na sequência, Jung irá trabalhar o conceito de renascimento, um processo experienciado como uma renovação ou transformação da personalidade. Para o autor, o renascimento não é um processo que possamos observar de qualquer maneira. Não podemos medir, nem pesar, nem o fotografar. Está inteiramente além da percepção sensorial. Fala-se de renascimento; se professa o renascimento; alguém está cheio de renascimento. Assim, induzido pelo ritual ou estimulado pela experiência pessoal, o renascimento resulta em uma mudança na personalidade. Jung cita várias variações do renascimento:

1- *Metempsicose*. Carl Jung fala da metempsicose como a *transmigração das almas*. Segundo essa visão, a vida é prolongada no tempo, passando por diferentes existências corporais; ou, de outro ponto de vista, é uma sequência de vida interrompida por diferentes reencarnações.

2- *Reencarnação*. Esse conceito de renascimento implica necessariamente a continuidade da personalidade. Aqui, a personalidade humana é considerada contínua e acessível à memória, de modo

que, quando se é encarnado ou nascido, se é capaz, pelo menos potencialmente, de lembrar que se viveu existências anteriores e que essas existências eram próprias, isto é, que elas tinham a mesma forma de *Ego* que a vida presente.

3- *Ressurreição*. Ressurreição significa um restabelecimento da existência humana após a morte. Um novo elemento entra aqui: o da mudança, transmutação ou transformação do ser. A mudança pode ser essencial, no sentido de que o ser ressurreto é diferente; ou não-essencial, no sentido de que apenas as condições gerais de existência mudaram, como quando alguém se encontra em um lugar diferente ou em um corpo que é diferentemente constituído. Pode ser um corpo carnal, como no pressuposto cristão de que esse corpo será ressuscitado. Em um nível superior, o processo não é mais entendido em um sentido material bruto; presume-se que a ressurreição dos mortos é o levantamento do *corpus glorificationis*; corpo sutil, no estado de incorruptibilidade.

4- *Renascimento (renovatio)*. A quarta forma de renascimento diz respeito ao renascimento no sentido estrito; isto é, o renascimento no período da vida individual. O renascimento total implica uma mudança de sua natureza essencial e pode ser chamada de transmutação. Como exemplos, podemos mencionar a transformação de um mortal em um ser imortal, de um corpóreo em um ser espiritual e de um humano em um ser divino. Protótipos bem conhecidos desta mudança são a transfiguração e ascensão de Cristo, e a assunção da Mãe de Deus ao céu após a sua morte, juntamente com o corpo dela.

5- A quinta e última forma é o *renascimento indireto*. Este processo é produzido não diretamente, passando pela morte e renascendo a si mesmo, mas

indiretamente, participando de um processo de transformação que é concebido como ocorrendo fora do indivíduo. Em outras palavras, é preciso testemunhar, ou participar de algum rito de transformação. Este rito pode ser uma cerimônia como uma missa, onde há uma transformação de substâncias.

No intento de obter uma visão mais abrangente da fenomenologia das vivências de transformação, Jung vê a necessidade de delimitar essa área com mais precisão, distinguindo, para tanto, dois tipos de vivência: (a) a vivência da transcendência da vida e (b) a de sua própria transformação.

(a) ***A vivência de transcendência da vida.***

Pelo conceito de transcendência da vida, Jung entende as experiências acima mencionadas feitas pelo neófito através de sua participação em um rito sagrado que lhe revela a perpetuidade da vida através de transformações e renovações.

1- *Experiências induzidas pelo ritual:* nos dramas de mistérios, a transcendência de vida é representada. O neófito é, pois, simples testemunha do processo, ou um participante ativo do mesmo, ou um possuído pelo drama divino, ou ainda se identifica com o deus, através do ritual.

2- *Experiência imediata:* tudo o que o drama dos mistérios representa e produz no espectador também pode ocorrer sob a forma de uma experiência espontânea, extática ou visionária sem qualquer ritual.

(b) ***Transformação da personalidade.***

Transformações da personalidade não são ocorrências raras. Na realidade, elas desempenham um papel considerável na psicopatologia.

1- *Diminuição da personalidade*: um exemplo de alteração da personalidade no sentido de sua diminuição é fornecido pelo que é conhecido como a perda da alma; como se a alma fosse embora. Então surge a tarefa do homem-médico que procura trazer a fugitiva de volta. Segundo Jung, algo similar acontecesse com o homem civilizado, todavia nós descrevemos esse estado como *abaissement du niveau mental*. É um afrouxamento da densidade da consciência, que pode ser comparado a uma baixa leitura barométrica, pressagiando o mau tempo. O tónus cedeu, o que é sentido subjetivamente como peso, morosidade e depressão. Não se tem mais qualquer desejo ou coragem de enfrentar as tarefas do dia. A pessoa se sente como chumbo porque nenhuma parte do corpo parece disposta a mover-se, e isso é devido ao fato de não haver mais qualquer energia disponível. Esse fenômeno bem conhecido corresponde à *perda da alma* do primitivo. O estado de desânimo e paralisação da vontade pode aumentar a ponto de a personalidade desmoronar, por assim dizer, desaparecendo a unidade da consciência; as partes isoladas da personalidade tornam-se autônomas e através disso perde-se o controle da consciência.

2- *Ampliação da personalidade*. A verdadeira ampliação da personalidade é a conscientização de um alargamento que emana de fontes internas. Sem amplitude anímica jamais será possível referir-se à magnitude do objeto que nos apresenta exteriormente. Por isso se diz, com razão, que o homem cresce com a grandeza de sua tarefa. Mas ele deve ter dentro de si a capacidade de crescer, se não nem a mais árdua tarefa servir-lhe-á de alguma coisa. Segundo Jung, a nossa personalidade é passível de mudança, principalmente na primeira metade da vida e, assim, dificilmente nossa

personalidade passará a ser a mesma do que era no início.

3- *Identificação com um grupo.* É através de um grupo que o indivíduo tem a experiência coletiva de transformação. A experiência de grupo assume lugar em um nível menos elevado da experiência do que a experiência individual. Assim, mesmo que alguém sinta que a multidão é uma unidade grandiosa, e sinta como se fosse um herói exaltado conjuntamente com a multidão; quando só, vê-se novamente como o fulano de tal que reside naquela rua, em tal apartamento. Jung lembra que a multidão pode tanto nos levar a um fanatismo exacerbado, como motivar positivamente à boas obras e a termos um sentimento de solidariedade humana.

4- *Identificação com o herói do culto.* Essa identificação se dá com o deus ou herói que se transforma durante o ritual sagrado. Muitas cerimônias de culto têm por finalidade criar essa identificação. Assim, de alguma forma, teremos participação com o herói ou deus através do ritual sagrado.

5- *Procedimentos mágicos.* Em vez de se vivenciar a experiência de transformação mediante uma participação, o ritual é intencionalmente usado para produzir uma transformação.

6- Além da utilização mágica do ritual, existem ainda técnicas especiais que atraem, além da graça correspondente ao ritual, o esforço do iniciado para alcançar a meta. Trata-se aqui de uma vivência de transformação produzida por meios técnicos. Pertencem a este contexto os exercícios denominados ioga no Oriente e *exercitia spiritualia* no Ocidente. Trata-se de uma técnica determinada, prescrita com maior ou menor

precisão, a fim de atingir um efeito psíquico determinado ou pelo menos tentar atingi-lo.

7- *Transformação natural* (individuação). Há processos naturais de transformação que ocorrem, quer queiramos ou não, quer saibamos ou não. Na expressão de Jung, o homem é o par de um Dioscuro, em que um é mortal e o outro imortal; ambos sempre estão juntos e, apesar disso, nunca se transformam inteiramente num só. Os processos de transformação pretendem aproximá-los ambos; a consciência, porém resiste a isso, porque o outro lhe parece de início como algo estranho e inquietante, e não podemos acostumar-nos à ideia de não sermos senhores absolutos na própria casa. Assim, em confronto com o amigo ou inimigo interior, dependerá de nós ser um ou outro.

Dentre os símbolos que ilustram um processo de transformação, Jung escolhe uma figura que desempenha um papel importante na mística islâmica, o Chadir que aparece na 18ª. *Sura do Corão*. Chadir nasce em uma gruta. A gruta é o lugar do renascimento, aquele espaço oculto e secreto em que se é encerrado, a fim de ser incubado e renovado. Quem por acaso chega nessa gruta, ou seja, na gruta que cada um tem dentro de si, ou na escuridão que fica por detrás da consciência, é envolvido num processo de transformação, a princípio inconsciente. Através dessa entrada no inconsciente ele produz uma conexão de sua consciência com os conteúdos inconscientes. Pode então ocorrer uma grande modificação de sua personalidade no sentido positivo ou negativo. Frequentemente essa transformação é interpretada no sentido de um prolongamento da vida natural ou como um direito à imortalidade.

## Arquétipos e a busca da totalidade

Jung passa a analisar o arquétipo da criança. O tema da criança representa a pré-consciência, o aspecto infantil da psiquê coletiva (JUNG, 1980, p. 161). O tema da criança não é algo que existe em um passado distante, mas algo que existe agora, melhor dizendo, não é somente um vestígio, mas um sistema funcionando no presente (JUNG, 1980, p. 162).

A característica do tema da criança é o caráter de futuro. A criança é o futuro em potencial. Por isso a ocorrência do tema da criança na psicologia do indivíduo significa, em regra geral, uma antecipação de desenvolvimentos futuros, mesmo que pareça tratar-se, à primeira vista, de uma configuração retrospectiva. A vida é um fluxo, um fluir para o futuro e não um dique que estanca e faz refluir. Não se admira, portanto, que tantas vezes os salvadores míticos são crianças divinas. Isso corresponde exatamente às experiências da psicologia do indivíduo, as quais mostram que a criança prepara uma futura transformação da personalidade (JUNG, 1980, p. 164).

Segundo Jung, a criança ora tem o aspecto da divindade criança, ora o do herói criança (JUNG, 1980, p. 165). Ambos os tipos têm em comum o nascimento miraculoso e as adversidades da primeira infância, como o abandono e o perigo da perseguição. Por sua natureza, o primeiro é inteiramente sobrenatural e o segundo é humano, porém elevado ao limite do sobrenatural (é semidivino). O deus, especialmente em sua íntima afinidade com o animal simbólico, personifica o inconsciente coletivo ainda não integrado em um ser humano, ao passo que o herói inclui a natureza humana

em sua sobrenaturalidade, representando, dessa forma, uma síntese do inconsciente (divino, isto é, ainda não humanizado) e da consciência humana. Para Jung, isso significa uma antecipação do potencial de uma individuação que se aproxima da totalidade. A totalidade humana é constituída de uma união da personalidade consciente e inconsciente (JUNG, 1980, p. 175). Assim, o ato principal do herói é vencer o monstro da escuridão: a vitória esperada da consciência sobre o inconsciente. Dia e luz são sinônimos da consciência, noite e escuridão, do inconsciente. A tomada de consciência é provavelmente a experiência mais forte dos tempos primordiais, pois é através dela que se fez o mundo, de cuja existência ninguém suspeitava antes. E Deus disse: Faça-se a luz (JUNG, 1980, p. 16-167)! Jung conclui que a consciência possui a característica da transformação. Identidade não torna a consciência possível, é somente na separação, no desprendimento, na confrontação agonizante através dos opostos que a consciência é produzida. O *self* é o absolutamente outro. Para Jung, somente porque há esse *outro psíquico* (JUNG, 1980, p. 171) é que a consciência é possível. Segundo Jung, é notável o fato de que a maioria dos deuses cosmogônicos são de uma natureza bissexual. Esse hermafroditismo (JUNG, 1980, p. 173) significa nada mais do que a união dos opostos, ou seja, da consciência e inconsciência.

Jung referir-se-á à criança, também, como um *renatus in novam infantiam* (JUNG, 1980, p. 178), não sendo apenas um ser do começo, mas também um ser do fim. O ser do começo existiu antes do homem, e o ser do fim continua depois dele. Psicologicamente, essa afirmação significa que a criança simboliza a essência humana pré-consciente e pós-consciente. O seu ser pré-

consciente é o estado inconsciente da primeiríssima infância; o pós-consciente é uma antecipação da vida além da morte. Nessa ideia exprime-se a natureza abrangente da totalidade anímica. Essa nunca está contida no âmbito da consciência, mas inclui a extensão do inconsciente, indefinido e indefinível. A totalidade é empiricamente uma dimensão incomensurável, mais velha e mais nova do que a consciência, envolvendo-a no tempo e no espaço. Essa constatação não é uma simples especulação, mas uma experiência anímica direta. Para Jung, o processo da consciência não só é constantemente acompanhado, mas também frequentemente conduzido, promovido e interrompido por processos inconscientes. A vida anímica estava na criança ainda antes de ela ter consciência. Mesmo o adulto continua a dizer e fazer coisas cujo significado talvez só se torne claro mais tarde, ou talvez se perca. No entanto, ele as disse e fez como se soubesse o que significavam. Nossos sonhos dizem constantemente coisas que ultrapassam a nossa compreensão consciente. Temos pressentimentos e percepções de fontes desconhecidas. Medos, humores, intenções e esperanças nos assaltam, sem causalidade visível.

Carl Jung traz a figura de Deméter e Koré (JUNG, 1980, p. 182-183). A figura de Koré, que interessa Jung pertence, quando observada no homem, ao tipo *anima*; quando observada na mulher, ao tipo de personalidade supraordenada. É uma característica essencial das figuras psíquicas serem duplas, ou pelo menos capazes de duplicação; em todo caso, elas são bipolares e oscilam entre o seu significado positivo e negativo. Isso significa que em um momento a *anima* (bipolar) pode aparecer de forma positiva e depois negativa, ou seja, agora nova, depois velha, agora mãe, depois menina,

agora uma boa fada, depois uma bruxa, agora uma santa, depois uma prostituta (JUNG, 1980, p. 199). Assim sendo, a personalidade supraordenada pode aparecer em uma forma desprezível e distorcida.

A figura correspondente a Koré na mulher é geralmente uma figura dupla, ou seja, uma mãe e uma jovem; isto é, ora ela aparece como uma, ora como a outra. Koré representa a mulher presa a uma mãe dominadora e protetora. A eterna adolescente que não sabe o que quer e se deixa manipular por outras pessoas. Mesmo adulta está sempre voltada a agradar a mãe. O homem, representado pela figura de Hades que rapta Koré, ajuda-a a se desvencilhar da mãe.

Jung passa a estudar os arquétipos nos contos de fada, retratando o arquétipo do velho sábio no conto de fadas. Muitas vezes pergunta o velho, no conto de fadas, por que, quem, de onde vem, aonde vai, a fim de encaminhar a autorreflexão e favorecer a reunião das forças morais e, mais frequentemente ainda, fornece os talismãs mágicos necessários, isto é, a possibilidade inesperada e improvável do êxito peculiar à personalidade unificada no bem e no mal. O velho também pode convidar o herói para o sono a fim de que ele reflita profundamente. O velho representa o saber, o conhecimento, a reflexão, a sabedoria, a inteligência e a intuição e, também, qualidades morais como benevolência e solicitude, as quais tornam explícito seu caráter espiritual.

Como todos os arquétipos têm seu lado negativo, o arquétipo de velho sábio não é diferente. Assim, o velho pode ter um caráter ambíguo, élfico, tal como a figura extremamente instrutiva de Merlin que pode parecer o bem e, dependendo de sua manifestação, o mal.

Segundo Jung, o ser humano conquista não só a natureza como também o espírito sem se dar conta do que está fazendo. Com o progresso da civilização, aos poucos, houve uma redução das projeções espirituais com todos os seus significados. Mediante esse fato Jung se questiona: Será que a sua redução sensata conduziu a um domínio benéfico da matéria e do espírito? Orgulhosamente, apontar-se-á os progressos da física e da medicina, a libertação do espírito da estupidez medieval e, como cristão bem-intencionado, a libertação do medo dos demônios. O autor continua a indagar: a que levaram as outras conquistas culturais? A resposta terrível está diante de nossos olhos: não nos libertamos de medo algum; um pesadelo sinistro pesa sobre o mundo. A razão até agora fracassou lamentavelmente e justamente aquilo que todos querem evitar acontece numa progressão horripilante. O homem conquistou coisas utilitariamente fabulosas, mas em compensação escancarou o abismo no mundo. E como conseguirá parar, se ainda for possível? Conforme Jung, depois da última guerra mundial ainda se esperava que a razão predominasse; a espera continua ainda, mas já estamos fascinados pelas possibilidades de fissão do urânio e prometemos a nós mesmos uma era de ouro (JUNG, 1980, p. 252-254).

Na sequência, Jung passa a analisar a psicologia da figura do Trickster. Jung cita vários Tricksters como a figura alquímica de Mercúrio, Dunga, João bobo, o palhaço, o poltergeits (JUNG, 1980, p. 255-256), como as caracterizações do carnaval e assim por diante. O autor cita as travessuras astutas, que em parte são divertidas, em parte malignas, sua mutabilidade, dupla natureza animal e humana ao mesmo tempo, maléfica e benéfica, sublime e grotesca, infantil e adulta, que

geralmente conduz ao caos e à infração de leis, com fins também ambíguos, podendo ser tanto benéficos e civilizados. Ele é por vezes tido como um herói e pode assumir várias características. Ele é tão inconsciente de si mesmo que não representa uma unidade, a ponto de suas duas mãos poderem brigar uma com a outra. Tira até o próprio ânus e o incumbe de uma tarefa especial. Até mesmo seu sexo é facultativo, apesar de suas qualidades fálicas: pode transformar-se numa mulher e parir crianças. De seu pênis faz plantas úteis. Esta circunstância é uma referência à sua natureza criadora originária: é do corpo de Deus que se cria o mundo (JUNG, 1980, p. 263-264).

Sob outros aspectos ele é mais estúpido que os animais, caindo de um ridículo desajeitamento a outro (JUNG, 1980, p. 264). Embora não seja propriamente mau, comete, devido à sua inconsciência e falta de relacionamento, as maiores atrocidades. Seu cativo na inconsciência animal é sugerido por sua prisão no crânio de um alce e a superação deste estado, inversamente, pela inclusão da cabeça do falcão em seu próprio reto. Depois disso, volta ao estado anterior, ou seja, debaixo do gelo, sendo burlado seguidamente por animais, até finalmente conseguir enganar o coitote, o que o faz lembrar-se de sua natureza salvífica. O *trickster* é um ser originário cósmico, de natureza divino-animal, por um lado, superior ao homem, graças à sua qualidade sobre-humana e, por outro, inferior a ele, devido à sua insensatez inconsciente. Todavia, não está à altura do animal devido à sua notável falta de instinto e desajeitamento. Esses defeitos caracterizam sua natureza humana, a qual se adapta às condições do ambiente mais dificilmente do que um animal. Em compensação, porém, candidata-se a um

desenvolvimento da consciência muito superior, isto é, possui um desejo considerável de aprender, o qual também é devidamente ressaltado pelo mito.

De acordo com Jung, o obscuro e o mal não se desfizeram em fumaça (JUNG, 1980, p. 266), mas recolheram-se no inconsciente devido a uma perda de energia, onde permanecem inconscientes enquanto tudo vai bem na consciência. Quando, porém, a consciência é abalada por situações dúbias ou críticas, percebe-se que a sombra de forma alguma se dissolveu no nada, mas apenas espera por uma oportunidade favorável para reaparecer, pelo menos como uma projeção no outro. Se essa façanha for bem-sucedida, cria-se novamente entre ambos aquele mundo obscuro, no qual tudo o que é característico da figura do *trickster* pode acontecer, mesmo nos mais altos graus de civilização. Podemos chamar esse acontecimento de macaquices teatrais, em cujo palco nada dá certo e tudo é idiotice, não oferecendo a possibilidade de ocorrer algo inteligente ou, excepcionalmente, só no último momento. A política nos oferece os melhores exemplos (JUNG, 1980, p. 267). O homem civilizado tende a esquecer a figura do *trickster*, mas quando as pessoas se reúnem em massa, na qual o indivíduo submerge, essa sombra é mobilizada e - como demonstra a história - pode ser personificada ou encarnada.

Para Jung, o *trickster* é a figura da sombra coletiva (JUNG, 1980, p. 270), uma soma de todos os traços de caráter inferior. Uma vez que a sombra individual é um componente nunca ausente da personalidade, a figura coletiva é gerada sempre de novo a partir dela. Nem sempre isso ocorre sob forma

mitológica, mas pode ser projetada sobre outros grupos sociais e outros povos.

### **Consciente e inconsciente: duas faces da mesma moeda**

Segundo Jung, o todo da psiquê comporta não só a consciência pela qual o Eu é seu centro, mas é evidente que o todo deve necessariamente incluir o campo ilimitado das ocorrências inconscientes (JUNG, 1980, p. 276). O inconsciente não é uma segunda personalidade com funções organizadas e centralizadas, mas, provavelmente, ao contrário, desorganizadas. Esse inconsciente emerge quando as emoções são geradas, pois são instintivas, reações involuntárias que rompem a ordem racional. Assim, não precisa muito, amor e ódio, alegria e tristeza são geralmente suficientes para fazer o *Ego* e o inconsciente trocarem de lugar (JUNG, 1980, p. 278).

No entendimento de Jung, o inconsciente possui além da historicidade passada uma perspectiva futura. Para o autor, tudo o que irá acontecer na base do que tem acontecido e do que, conscientemente e inconscientemente ainda existe no rasto da memória, revelando certos arquétipos de dados *a priori* (JUNG, 1980, p. 279), configura um todo da estrutura psíquica desenvolvida para frente e para trás pelos seus ancestrais no curso das eras. Por isso é difícil interpretar o inconsciente como um efeito ou como um objetivo (JUNG, 1980, p. 280), pois diferentemente da

consciência, que pensa períodos de anos, o inconsciente pensa em termos de milênios.

Embora, para Jung, o inconsciente não possua um Eu centralizado, possui, todavia, traços de personalidades (JUNG, 1980, p. 283). O inconsciente produz sonhos, visões, fantasias, emoções, ideias grotescas e assim por diante. Isso é exatamente o que se poderia esperar de uma personalidade dormente. Conforme Jung, no consciente de cada homem há uma personalidade feminina (*anima*) escondida e em cada mulher uma personalidade masculina (*animus*). É fato bem conhecido que o sexo é determinado por uma maioria de genes masculinos ou femininos. A minoria dos genes do outro sexo não desaparece. O homem tem, portanto, em si, um lado de características femininas, isto é, ele mesmo tem uma forma feminina inconsciente, fato de que, em geral, ele não tem a menor consciência.

Outra figura importante é a sombra. A sombra personifica tudo o que o sujeito recusa reconhecer sobre si mesmo e sempre o importuna, direta ou indiretamente, como por exemplo traços inferiores de caráter e outras tendências incompatíveis, mas se expressam em descrições poéticas, religiosas ou mitológicas, sem que seja possível provar a realidade dessas relações. Isso significa que se trata de formações analógicas e espontâneas (JUNG, 1980, p. 285).

Consciente e inconsciente não constituem uma totalidade quando um é reprimido e prejudicado pelo outro. Se eles têm de combater-se, que se trate pelo menos de um combate de direitos iguais. Ambos são aspectos da vida. A consciência deveria defender sua razão e suas possibilidades de autoproteção, e a vida

caótica do inconsciente também deveria ter a possibilidade de seguir o seu caminho, na medida em que a suportarmos. Isso significa combate aberto e colaboração aberta ao mesmo tempo. Assim deveria ser evidentemente a vida humana. É o velho jogo do martelo e da bigorna. O ferro que padece entre ambos é forjado num todo indestrutível, isto é, num *Individuum*. É aproximadamente o que Jung denomina de processo de individuação. Como o nome sugere, trata-se de um processo ou percurso de desenvolvimento produzido pelo conflito de duas realidades anímicas fundamentais (JUNG, 1980, p. 288).

O modo pelo qual se obtém a harmonização de dados conscientes e inconscientes não pode ser indicado sob a forma de uma receita. Para Jung, trata-se de um processo de vida irracional, que se expressa em determinados símbolos. Pode ser a tarefa do médico acompanhar esse processo, ajudando-o da melhor maneira possível. Neste caso, para Jung, o conhecimento dos símbolos é indispensável, pois é nestes que se dá a união de conteúdos conscientes e inconscientes. Da união emergem novas situações ou estados de consciência. Jung designa essa união dos opostos pelo termo função transcendente (JUNG, 1980, p. 289). Dessa forma, para Jung, a meta de uma psicoterapia que não se contenta apenas com a cura dos sintomas é a de conduzir a personalidade em direção à totalidade. O inconsciente sempre vai diretamente à sua meta, a qual não consiste só em acasalar dois animais, mas em permitir que um indivíduo se torne completo (JUNG, 1980, p. 303).

Nessa esteira, Jung começa a analisar o processo de individuação que busca sua completude de forma que o impulso da consciência em direção a

horizontes mais amplos, no entanto, não possa ser detido; eles precisam expandir o escopo da personalidade, se não quiserem destruí-la (JUNG, 1980, p. 319). Esse processo passa por vários estágios e está sujeito a muitas vicissitudes (JUNG, 1980, p. 384).

Tais desenvolvimentos psíquicos não costumam de qualquer modo acompanhar o ritmo das evoluções intelectuais. Para Jung, o ritmo de desenvolvimento da consciência na ciência e na técnica foi rápido demais, deixando para trás o inconsciente que não acompanhou seu passo, impelindo-o assim a uma posição de defesa, a qual se manifesta em uma vontade generalizada de destruição. Os ismos políticos e sociais de nossa época pregam todo tipo de ideais imagináveis, mas por detrás dessa máscara perseguem um objetivo de rebaixar o nível da nossa cultura, na medida em que limitam as possibilidades individuais de desenvolvimento e até as impedem de modo total. Esse problema não pode ser resolvido coletivamente, pois a massa não se modifica se o indivíduo não se modificar. Segundo Jung, a melhoria de um mal generalizado começa pelo indivíduo, e isto só quando este se responsabiliza por si mesmo, sem culpar o outro. Naturalmente isto só é possível na liberdade, e não na tirania, seja esta exercida por um homem que se autopromoveu ou criada pela plebe (JUNG, 1980, p. 349).

Jung formula uma pergunta: como pode a consciência mais atual e avançada ligar-se novamente ao mais antigo, o inconsciente deixado para trás? O mais antigo é a base instintiva. Quem ignora os instintos será dominado por eles, a partir de uma emboscada por eles preparada e quem não pode rebaixar-se será

rebaixado e, com isso, perderá seu dom mais precioso: a liberdade (JUNG, 1980, p. 350).

Jung faz, também, uma análise apurada do simbolismo da mandala. A mandala, em sânscrito, significa círculo. Esse termo indiano designa desenhos circulares rituais (JUNG, 1980, p. 355). Carl Jung descreve as mandalas como quadros representativos ideais ou personificações ideais que se manifestam na psicoterapia, interpretando-as como símbolos da personalidade no processo da individualização e que pode ser considerado um recurso ordenador da psiquê. Refere-se à uma figura geométrica em que o círculo está circunscrito em um quadrado ou o quadrado em um círculo; possui subdivisões mais ou menos regulares, dividido por quatro ou múltiplos de quatro; irradia-se de um centro ou se move para dentro dele, dependendo da perspectiva da pessoa. Jung interpretava-a como uma expressão da psiquê e, em particular, do *self*. Seu tema básico é o pressentimento de um centro da personalidade, por assim dizer, um lugar central no interior da alma, com o qual tudo se relaciona e que ordena todas as coisas, representando ao mesmo tempo uma fonte de energia. Conforme Jung, a energia do ponto central manifesta-se na compulsão e no ímpeto irresistíveis de tornar-se o que se é, tal como todo organismo é compelido a assumir aproximadamente a forma que lhe é essencialmente própria. Este centro não é pensado como sendo o Eu, mas como o *self*. Embora o centro represente, por um lado, um ponto mais interior, a ele pertence também, por outro lado, uma periferia ou área circundante, que contém tudo quanto pertence ao *self*, isto é, os pares de opostos que constituem o todo da personalidade. A isso, em primeiro lugar, pertence a consciência, depois o assim chamado inconsciente

peçoal e, finalmente, um segmento de tamanho indefinido do consciente coletivo, cujos arquétipos são comuns a toda humanidade. Alguns deles estão incluídos permanente ou temporariamente no âmbito da personalidade e adquirem, através desse contato, uma marca individual, como por exemplo a sombra, o *animus* e a *anima*. O *self*, apesar de ser simples, por um lado, é, por outro, uma montagem extremamente complexa, uma *conglomerate soul*, para usar a expressão indiana (JUNG, 1980, p. 357).

Jung descobriu que as mandalas expressavam conteúdos interiores do ser humano. No seu estudo das manifestações do inconsciente, seus pacientes produziam de forma espontânea desenhos de mandalas, sem saber o que ela é ou o que estavam fazendo. Ele dizia que isso tende a acontecer com pessoas que progredem no seu processo de autoconhecimento e individuação. Portanto, as mandalas podem expressar um potencial para a completude, como procede nas tradições religiosas hinduísta e budista-tibetana, podem ser empregadas como instrumento de concentração e como um meio para unir a consciência individual com o centro da personalidade.

### **Interlocução com Jung**

Carl Jung amplia a dimensionalidade do inconsciente de Freud, que antes se voltava mais à questão da repressão e a conteúdos esquecidos. Freud já fazia uso de ditos populares, imagens culturais que

serviam de fontes de interpretação. Todavia, Jung amplia essas fontes, adicionando ao inconsciente a própria construção arquetípica social. Agora, de forma clara e direta, o inconsciente não é apenas pessoal, mas coletivo também. E, poderíamos dizer, Jung apresenta uma nova chave, além dos sonhos, chistes e dos atos falhos, para se ter acesso ao inconsciente; esta chave é o desenho (mandalas). Freud também fez análises de desenhos e manchas, mas não de forma diretiva como Jung. É claro que Jung se utiliza mais das mandalas desenhadas pelos seus pacientes, mas poderíamos dizer que muitas formas atuais de análises são estudadas a partir de desenhos diversos, algo que tem sua origem principalmente em Jung.

O autor, todavia, traz uma abordagem originária, trazendo um inconsciente que não se origina no inconsciente pessoal, mas que vem de fora e o adquirimos de forma inata, ou seja, hereditária. O inconsciente coletivo é construído pela cultura no decorrer de anos e compõe o que chamamos de nossa estrutura psíquica. Contudo, há um perigo de classificarmos as imagens e símbolos obtidos dentro de significados específicos, possibilitando determinismos e pré-conceitos. Quando Jung fala do lado mal do arquétipo da mãe, fala que nos homens pode surgir a homossexualidade como uma espécie de problema. O lado positivo desse arquétipo seria a capacidade de criar fortes laços de amizade entre homens, desenvolver um bom senso estético, apreciação pelos valores do passado, geralmente dotado de uma riqueza de sentimentos religiosos. Contudo, a homossexualidade hoje em dia não é vista como algo a ser tratado ou mesmo que seja um problema, a não ser por grupos preconceituosos.

Embora Jung desbravasse um lado importantíssimo de nosso inconsciente, ampliando o escopo de sua análise, é necessário compreendermos que não podemos nos deixar levar por uma espécie de tabela de significados, algo que Freud já alertara. Mas, diversamente, compreender que cada estrutura psíquica é peculiar e única e que os arquétipos culturais mudam de significados e recebem significados diversos através de grupos, povos e nações. Daí a importância de uma análise cuidadosa sobre os aspectos culturais que formam os arquétipos, pois a maioria deles estão repletos de preconceitos e poderiam elucidar formas excludentes no processo de individuação. Assim, nossa proposta de uma terapia inclusiva visa à integridade existencial do indivíduo, não podendo se pautar de forma determinística por arquétipos culturais. Dessa forma, o processo de individuação dar-se-ia não sem uma autorrealização social, ou seja, sem justiça e dignidade. Uma sociedade injusta e que não proporcione dignidade aos seus cidadãos, deixa um rasto de destroços em nossa estrutura psíquica que não encontra espaço, tampouco tempo de realização. Nesse viés, é necessário possuir uma reflexão inclusiva sobre os arquétipos e não apenas classificar o que seria o seu lado bom e o seu lado ruim. Os arquétipos, de fato, possuem enorme influência na constituição de nossa personalidade, todavia é necessária uma crítica às próprias formas excludentes pelas quais eles são constituídos.

A personalidade, para Jung, passa por transformações e encontra nos arquétipos fontes, principalmente em ritos, símbolos, modelos diversos dos quais a pessoa é envolvida se identificando, buscando espiritualmente e cognitivamente a transformação em

benefício de uma totalidade. O autor não fala que se chega a esta totalidade, mas que tal processo de busca pode fazer com que possamos proporcionar espaços de mais harmonia entre o consciente e o inconsciente, justamente não extinguido toda as riquezas dos símbolos que podem ser possibilidades para isso. Para o autor, não existe transformação e busca de totalidade sem arquétipos traduzidos em ideias, imagens, ritos e símbolos.

Um dos arquétipos estudados por Jung é representado pela figura do Trickster. Este arquétipo pode fazer ressurgir as sombras que acompanham nossa existência; aquelas que pareciam estar evanescidas, mas que estão apenas esperando uma oportunidade de surgirem. Segundo o autor, dentro de uma configuração política, ele pode aparecer, fazendo surgir ideias que se pensava terem sido superadas. Essa figura, embora seja dúbia, pois orbita entre a besta e o homem, emerge em contextos de incertezas, principalmente em cenários de instabilidade, prometendo a salvação a um meio caótico, embora apresentando soluções caóticas e sem maiores explicações. De alguma forma, a figura do Trickster se faz presente em vários cenários políticos contemporâneos. Geralmente, são representadas por figuras cômicas capazes de falar várias insensatezes, mas que encontram suporte na massa. Assim, surgem racismos, preconceitos, ataques verbais à educação, ao povo mais pobre, despreocupação com a natureza e com aqueles que estão à margem. Tais sombras são usadas de forma irresponsável pelo novo ídolo das massas. O Trickster encontra seguidores, pois dá voz e espaço para que as sombras possam ressurgir com tamanha força e eficácia que afeta toda uma

configuração nacional. Embora suas atrocidades sejam diversas, podendo mentir e falar indiscriminadamente, a massa assume o arquétipo e o defende de forma incontestável. Ele é visto como uma espécie de salvador. Ele está entre o Leviatã e o palhaço do circo.

Nossa sociedade atual possui inúmeras formas de destruir os símbolos culturais que nos unem à várias perspectivas do inconsciente. Essa dessacralização não se dá somente com a banalização e a destruição dos símbolos, mas expressa-se em nossa própria existência cotidiana, a qual não encontramos mais tempo nem espaço para conhecer, tão pouco para cuidar do *self*. Quando Foucault fala que a modernidade deixou definitivamente de cuidar do *self* para dedicar-se ao conhecimento pelo conhecimento, tal conhecimento limita-se, hoje em dia, a uma enxurrada de informação, pois se fosse conhecimento não abandonaria tão nobre parte do próprio conhecimento que se dá pelo cuidado. Poderíamos dizer que vivemos em busca de informação, mas como não sabemos cuidar, igualmente não sabemos o que fazer com tanta informação. O ser humano, então, fica perdido e mais suscetível ainda às sombras com todas as suas artimanhas e facilmente é conduzido, por exemplo, por um Trickster político. O ser humano que busca autenticamente o conhecimento do *self* não aceita despropósito algum que venha a ferir sua integridade existencial.

**Alfred Adler:**  
**a interpretação de nosso estilo de vida**

Adler inicia sua obra *What life should mean to you* afirmando que os seres humanos vivem no reino dos significados (*meanings*). Segundo Adler, nós não experienciamos puras circunstâncias; nós sempre experienciamos circunstâncias em seu significado para o ser humano, pois tudo o que existe, existe recebendo sentido de nós (ADLER, 1952, p. 4). Se um homem tentar escapar do sentido e devotar-se às circunstâncias será desafortunado: isolar-se-á dos outros, suas ações serão inúteis para ele mesmo e para qualquer outra pessoa. Assim, experienciamos realidade sempre através do sentido que damos a ela; não ela mesma, mas como algo interpretado.

Para Adler, cada ser humano tem três laços (*ties*) (ADLER, 1952, p. 45-7) que compõem a realidade de cada pessoa. A resposta a esses laços revela a concepção do sentido da vida individual. O primeiro laço é que vivemos na crosta desse planeta, a Terra, e não em outro lugar. Devemos nos desenvolver sob restrições e com possibilidades que nosso espaço de habitação nos proporciona. Portanto, não podemos trabalhar aleatoriamente ou por adivinhação, mas temos que trabalhar conscientemente, usando os meios a nossa disposição. Embora não encontremos uma resposta absoluta e perfeita para tudo, podemos usar nossa habilidade para encontrar uma resposta aproximada; devemos sempre lutar para encontrar a melhor resposta. O segundo laço são os outros; existem outros ao nosso redor, vivemos em associação com eles. A nossa fraqueza e limitação individual como seres

humanos torna impossível assegurar nossos próprios objetivos em isolamento. Se, de alguma forma, alguém tenta enfrentar seus problemas por si próprio, este irá perecer, pois não será capaz de continuar sua própria vida ou contribuir para a vida da humanidade. O terceiro laço nos liga à vivência em dois sexos. A preservação do individual e da vida comum deve levar em conta esse fato.

Esses laços criam três problemas: como encontrar uma ocupação que nos permita sermos capazes de sobreviver sob certas limitações definidas pela natureza da terra? Como encontrar uma posição entre nossos companheiros de forma que possamos cooperar e partilhar benefícios de cooperação? Como nos acomodar pelo fato de que vivemos entre dois sexos e que a continuação e o futuro da humanidade dependem de nossa vida amorosa? A vida, nesse sentido, significa contribuir para o todo (ADLER, 1952, p. 9).

Para Adler, embora nossa infância tenha passado por alguns traumas e procuramos, de alguma forma, justificar nosso comportamento através dessas situações, somos autodeterminados pelo sentido que damos a nossa experiência; e há provavelmente erros quando tomamos experiências particulares como a base de nossa vida futura. O sentido não é determinado por situações, mas somos determinados pelo sentido que damos às situações (ADLER, 1952, p. 14).

Segundo Adler, os sonhos e associações podem provar serem úteis, pois a personalidade nos sonhos é a mesma da vida desperta, embora nos sonhos a pressão das demandas sociais é menos aguda e a personalidade será revelada com menos salvaguardas

e ocultações (ADLER, 1952, p. 19). Adler afirma que os melhores de todos os suportadores e que dão uma rápida compreensão do sentido individual são as “memórias”. Cada memória, por mais trivial que seja, traz uma pintura da condução de nossa vida, uma espécie de autobiografia, dando-nos a possibilidade de se saber o que devemos esperar, evitar ou justificar. Para Adler, não podemos nos prender às interpretações deterministas do passado. Esses erros originais devem ser superados através de um treino para uma aproximação mais cooperativa e corajosa da vida (ADLER, 1952, p. 22).

Adler passa a ressaltar a importância de compreendermos o corpo e a mente não separadamente, mas de forma cooperativa. Nesses termos, a mente seria como um motor, arrastando consigo todas as potencialidades que podem ser descobertas no corpo, ajudando a trazer o corpo em uma posição de segurança e superioridade perante todas as dificuldades (ADLER, 1952, p. 27). Quando nos movemos, possuímos expressões, um sentido posto lá pela mente. Assim, a província da psicologia é explorar o sentido que está envolvido em todas as expressões de um indivíduo, encontrando a chave para seus objetivos e compará-los com os objetivos de outros (ADLER, 1952, p. 28).

As mudanças que a raça humana tem realizado em seu ambiente nós chamamos de cultura; e nossa cultura, para Adler, é o resultado de todos os movimentos que nossas mentes têm iniciado através de seus corpos. Nossos corpos são inspirados por nossas mentes (ADLER, 1952, p. 29). De acordo com Adler, nos primeiros quatro ou cinco anos de vida o indivíduo estabelece a unidade entre sua mente e a construção da

relação entre sua mente e seu corpo. O indivíduo toma seu material hereditário e as impressões que ele recebe do ambiente e os adapta a sua busca de superioridade. No fim do quinto ano sua personalidade está cristalizada. O sentido que ele dá à vida, o objetivo que ele busca, seu estilo de aproximação, e sua disposição mental estão todas fixas. Elas podem ser mudadas mais tarde, mas podem mudar somente se ele se tornar livre dos erros envolvidos em sua infância cristalizada. Assim, como todas as suas expressões eram coerentes com sua interpretação da vida, agora, também, se for capaz de corrigir os erros, suas novas expressões serão coerentes com sua nova interpretação (ADLER, 1952, p. 34). No exemplo de Adler, uma mão direita desajeitada não pode ser transformada em uma mão habilidosa só pelo pensamento, desejando que ela fosse menos atrapalhada, ou evitasse o atrapalho. Pode se tornar habilidosa somente pelo exercício em um ambiente prático; e o incentivo dos avanços deve ser mais profundamente sentido que o temor da até então falta de jeito (ADLER, 1952, p. 37).

Para Adler, a um certo grau cada emoção encontra sua expressão corporal. O indivíduo mostrará sua emoção de forma visível (ADLER, 1952, p. 40); talvez em sua postura ou atitude, talvez em sua face, talvez no tremor de suas pernas ou joelhos; até nos órgãos os sentimentos podem se expressar. De alguma forma, as emoções e suas expressões físicas nos falam como a mente está agindo e reagindo nas situações pelas quais ela interpreta como favoráveis ou desfavoráveis. Embora nunca saibamos a maneira pela qual o corpo é influenciado em sua completude (ADLER, 1952, p. 42), é sempre necessário olhar para essas ações recíprocas entre a mente e o corpo, e do corpo e

da mente, já que ambos são partes de um todo (ADLER, 1952, p. 43).

Adler afirma que é inútil tentar mudar as emoções que causam dificuldades e vão contra o bem-estar do indivíduo. Elas só podem ser desenraizadas se o indivíduo mudar seu estilo de vida (ADLER, 1952, p. 47). Assim, não se dá o caso de se tratar um sintoma ou uma expressão singular; devemos descobrir o erro em nosso estilo de vida inteiro, a forma que a mente tem interpretado suas experiências, no sentido que ela deu à vida e como ela tem respondido as impressões recebidas do corpo e do ambiente. Adler irá atestar que estilos de vida são o assunto da psicologia e o material para a investigação (ADLER, 1952, p. 48).

### **Complexos de inferioridade e superioridade: nos sonhos, na memória e em nosso estilo de vida**

Adler faz uma análise do complexo de inferioridade e de superioridade. Para autor, não é uma consequência lógica que um indivíduo com fortes sentimentos de inferioridade, sinta-se um tipo de pessoa submissa, quieta, contida ou inofensiva. Sentimentos de inferioridade podem se expressar de variadas formas. Adler conta uma anedota de três crianças em um zoológico na frente da jaula de um leão. Uma das crianças se esconde na saia da mãe e diz que quer ir embora. A segunda, pálida e tremendo, diz que não está nem um pouquinho assustada. A terceira fita com olhar penetrante o leão e diz se pode cuspir nele. Nessa anedota, todas as crianças sentiam-se inferiores, mas cada uma expressou seu sentimento a sua própria

maneira, consoante seu estilo de vida (ADLER, 1952, p. 50). O complexo de inferioridade aparece diante de um problema através do qual o indivíduo não está propriamente adaptado ou equipado, e expressa sua convicção de que ele é incapaz de resolvê-lo. Assim, assegura Adler, percebe-se que tanto a raiva como lágrimas, ou desculpas podem expressar o complexo de inferioridade. Nesse sentido, embora possa haver um movimento compensatório através de um sentimento de superioridade, esse não se destina a resolver um problema; será um movimento através do lado inútil da vida (ADLER, 1952, p. 52).

Em relação ao complexo de superioridade, Adler o reprovava no sentido do isolamento e falta de cooperação que ele pode gerar. Assim, enfatiza o objetivo ao qual se dirige o sentimento de superioridade. Se este se destina à humanidade e desperta um sentido criativo no indivíduo, pode revelar um sentido colaborativo e de crescimento em benefício do outro (ADLER, 1952, p. 57). Na visão do autor, conduta, ideais, objetivos, ações e traços de caráter podem servir para a nossa cooperação humana. Pessoas que perderam a coragem de proceder em relação ao sentido útil da vida, escutam a voz do complexo de inferioridade: “sucesso na cooperação não é para você” (ADLER, 1952, p. 69). Se voltaram contra os problemas reais da vida e lutam contra sombras a fim de reafirmar suas forças.

Para Adler, a chave de toda a personalidade encontra-se na luta por alcançar uma posição de vantagem. O reconhecimento desse fato dá-nos grande ajuda em nossa tarefa na compreensão do estilo de vida individual. Primeiramente, podemos começar onde

quisermos: cada expressão conduzir-nos-á em uma mesma direção pela qual a personalidade é formada. Em segundo lugar, somos providos com uma vasta gama de material de modo que cada palavra, pensamento ou gesto contribuem para a nossa compreensão (ADLER, 1952, p. 71). Nesse viés, as memórias são imprescindíveis materiais de análise como os sonhos. Para o autor, as memórias são a história de minha vida, estórias que o indivíduo repete para alertá-lo ou confortá-lo, para focá-lo em seu objetivo, para prepará-lo, no sentido de experiências passadas, a encarar o futuro com um pronto estilo de ação. Nesse viés, se alguém sofre uma derrota e é desencorajado por ela, ele se recorda de prévias instâncias de derrota e se é melancólico, todas as memórias são melancólicas. Quando é corajoso e espirituoso, seleciona outros tipos de memória que venham a confirmar seu otimismo (ADLER, 1952, p. 73).

As primeiras memórias são muito importantes para Adler, pois elas mostram o estilo de vida na sua origem e nas suas expressões simples. Para o autor, não importa muito se as memórias são mais ou menos acuradas, mas o valor que lhes é conferido pelo julgamento individual, como: “até na infância eu era tal e tal pessoa, ou, até na infância o mundo era assim” (ADLER, 1952, p. 75). Através da análise das memórias será possível ver se o indivíduo está praticando a cooperação ou indo contra ela, se ele é corajoso ou não, se ele deseja ser apoiado e observado, ou ser autossuficiente e independente; se ele está preparado para dar ou ansioso para receber (ADLER, 1952, p. 76).

A tradição da humanidade considerou que os sonhos de alguma forma estão conectados com o futuro. Em detrimento das críticas em torno dessa visão, Adler

não a considera totalmente falsa, pois os sonhos podem oferecer orientação para o futuro, soluções para problemas (ADLER, 1952, p. 95). Adler critica a teoria freudiana no sentido de criar uma contradição entre consciência e inconsciência, afirmando quase que mundos à parte. Na compreensão de Adler, não são contradições, mas variedades de um mesmo ser, sonhando ou acordado o indivíduo é o mesmo (ADLER, 1952, p. 98). Adler também critica a teoria freudiana em sua visão que os sonhos contêm um fundo sexual. Para Adler, essa compreensão atém-se a um aspecto da personalidade e não a toda a personalidade (ADLER, 1952, p. 96). Segundo Adler, o sonho deve ser um produto de um estilo de vida, e isso deve ajudar a construir e a reforçar o estilo de vida (ADLER, 1952, p. 98). Adler se questiona se quando acordamos e esquecemos o que sonhamos nada resta. Para o autor, mesmo que esqueçamos o conteúdo, o sentimento permanece. Assim, o propósito dos sonhos devem ser os sentimentos que eles suscitam. Esses sentimentos estão em conformidade com o estilo de vida. Os sonhos sempre despertarão os sentimentos que o indivíduo precisa. Dessa forma, não encontraremos nada em um sonho que não encontraríamos em todos os outros sintomas e características do indivíduo (ADLER, 1952, p. 101). Como acontece na memória, nos sonhos há também uma seleção, embora os sonhos procurem nos enganar com uma série de imagens, incidentes e ocorrências e afins. O significado dessa seleção conecta-se com o significado do estilo de vida em relação às dificuldades nas quais nos encontramos. Em um sonho, o estilo de vida exige seu próprio caminho (ADLER, 1952, p. 102).

Adler alerta que o uso de metáforas e símbolos produzidos pelos sonhos sempre são perigosos nas mãos de um indivíduo que vem errando em seu estilo de vida. Adler dá um exemplo: um estudante enfrenta um exame. Se no seu estilo de vida procura se esconder dos desafios como esse, pode sonhar que está em uma guerra, ou que está na beira de um abismo. Em ambas as situações ele deve fugir, evitar a tragédia (ADLER, 1952, p. 103-104). Assim, cria sentimentos para escapar do exame. Outro estudante, mais corajoso e com um olhar mais para o futuro, deseja finalizar a tarefa e realizar o exame, pois seu estilo de vida o convoca para isso.

### **A cooperação como estilo de vida: família, prisão e educação**

Desde o nascimento, o bebê procura conectar-se com sua mãe. Este é o propósito de seu movimento, pois, por vários meses, a mãe assume esmagadora importância na vida desse ser. Nesses termos, Adler afirma que é nessa fase que primeiramente a habilidade de cooperar se desenvolve, já que é a mãe que proporciona ao bebê o contato com um outro ser humano, o primeiro interesse em alguém além dele mesmo. Ela é a primeira ponte para a vida social (ADLER, 1952, p. 120). Para Adler, toda a sociedade humana está ligada à atitude da mulher na maternidade (ADLER, 1952, p. 122). Assim, se as mães falham, se elas não estão satisfeitas com suas tarefas e falta interesse nelas, toda a humanidade está em perigo.

Jung diz que não podemos culpar as mães por isso; não há culpados. Pode ser que a mãe, ela mesma, não foi educada para a cooperação (ADLER, 1952, p. 123).

Segundo Adler, depois que a mãe obteve sucesso em conectar-se com a criança, sua tarefa seguinte é dirigir o interesse da criança ao pai; essa tarefa será quase impossível se a mãe, ela mesma, não tem interesse no pai. Além do pai, a mãe também deverá ajudar a criança a ter interesse por outras pessoas, pela vida social ao redor dela (ADLER, 1952, p. 124). Na visão de Adler, o complexo de Édipo só aparece na criança que deseja ocupar toda a atenção da mãe e sumir com todas as demais pessoas. Esse desejo não é sexual. É um desejo de subjugar a mãe, obtendo total controle sobre ela e tornando-a uma serviçal (ADLER, 1952, p. 126).

A tarefa do pai é igualmente importante. O pai deve provar que é um bom homem para sua esposa, para suas crianças e para a sociedade. Ele deve enfrentar, no bom sentido, os três problemas da vida – ocupação, amizade e amor (ADLER, 1952, p. 134). O pai deve cooperar de igual forma com sua esposa no cuidado e proteção da família, embora deva compreender que a parte da mãe na criação da vida familiar não pode ser nunca superada. Se o suporte financeiro vier dele, isso não deve transparecer que ele dá e outros recebem. Para Adler, o fato de que o dinheiro venha do pai representa, apenas, o resultado da divisão de trabalho na família. Dessa forma, qualquer forma de menosprezo ou superioridade de um dos cônjuges em relação ao outro não favorece o ensino da cooperação. Inclusive, para Adler, não deve haver punições, especialmente corporais; elas são nocivas para as

crianças. Assim, qualquer ensino que não for dado de forma amistosa é um ensinamento errado (ADLER, 1952, p. 135).

Segundo Adler, é muito valioso no desenvolvimento das crianças que elas possam aprender que a família é uma união de uma sociedade mais abrangente e que existem seres humanos e colegas que também são de confiança (ADLER, 1952, p. 137). Nesses termos, os pais devem mostrar, através do estilo de vida, essa cooperação, seja no amor entre os dois, na ocupação e em suas amizades com outras pessoas. Para evitar o egoísmo das crianças é extremamente importante demonstrar que não possuem preferência com relação a um dos filhos em particular, pois a cooperação e a mútua ajuda devem também ser exercitadas entre as próprias crianças. De acordo com Adler, se olharmos para a nossa sociedade e perguntarmos-nos por que a rivalidade e a competição representam suas características mais óbvias, encontramos respostas naquelas crianças que não se sentem como uma parte igual de toda a família. Podemos nos livrar dessas desvantagens somente por treinar as crianças para uma melhor cooperação (ADLER, 1952, p. 155).

A escola é um braço prolongado da família. Se a família fosse capaz de empreender o treino das crianças adequadamente para a solução dos problemas da vida, não teríamos a necessidade da educação (ADLER, 1952, p. 157). Mas como as exigências da sociedade provocam demandas específicas, os pais não podem assumir essa responsabilidade colossal. As escolas precisam estar adaptadas às novas demandas propostas. Na visão de Adler, não podemos mais desejar treinar as crianças somente para fazer dinheiro

ou assumir uma posição diante do sistema industrial. Nós queremos um homem companheiro, independente, igual e colaborador responsável no trabalho comum da cultura (ADLER, 1952, p. 158). Crianças que são muito mimadas, humilhadas ou não recebem um tratamento igual terão problemas para compreender a proposta de cooperação social da escola, ou seja, que o conhecimento apresenta uma colaboração, uma utilidade para a humanidade. Assim, é trabalho dos professores perceber as dificuldades das crianças e corrigir os erros dos pais, sem punição, ensinando-as a encontrar o interesse pelo conhecimento (ADLER, 1952, p. 160). Segundo Adler, não podemos esperar que em nossa presente sociedade possamos alcançar todos os pais e ajudá-los a evitar erros, pois os pais que mais precisam conselhos são aqueles que menos os procuram. Todavia, podemos esperar alcançar todos os professores e através deles alcançar todas as crianças (ADLER, 1952, p. 178), treinando-as para uma vida independente, corajosa e cooperativa.

Para Adler, na adolescência os erros assumem maior relevância e não podem mais ser negligenciados (ADLER, 1952, p. 182). O adolescente quer provar que não é mais uma criança. Nesse sentido, para Adler, se a criança tem sido treinada para ser ela mesma um membro igual da sociedade e compreende sua tarefa de contribuição, e especialmente se foi treinada a considerar os membros do outro sexo como camaradas e iguais, a adolescência será para esta criança uma oportunidade de começar a resolver os problemas adultos de forma criativa e independente (ADLER, 1952, p. 195). Mas se o adolescente se sente em uma posição mais baixa do que outros, se ele sofre pelos erros das circunstâncias, esse adolescente não estará preparado

para a liberdade, mas estará mais propenso à escravidão (ADLER, 1952, p. 196).

De acordo com Adler, todo o criminoso e todo e qualquer outro ser humano luta pela vitória, para alcançar uma posição de finalidade. Porém, há muitas formas e diferenças em relação a esses objetivos. Para os criminosos, tais objetivos não apresentam uma contribuição para os outros, pois são pessoais. Eles não desejam a cooperação. Assim, para entendermos um criminoso devemos entender a natureza e sua falha na cooperação; devemos entender seu estilo de vida (ADLER, 1952, p. 200). Segundo o autor, não podemos dizer que situações de dificuldades são a causa da criminalidade, já que muitas pessoas não se voltam ao crime mesmo em situações de extremidades. Mas criminosos, importando-se apenas com eles próprios, facilmente voltam-se à criminalidade (ADLER, 1952, p. 201). Não sendo cooperativos, os criminosos terão problemas em relação às outras pessoas, nas ocupações e até no amor, pois tais dimensões de nossa humanidade estão relacionadas à cooperação.

Alguns criminosos não sabem que existe um sentimento amigável no mundo e nunca experienciaram esse sentimento por uma série de fatores sociais, como pobreza, abandono ou humilhação. Tais criminosos possuem um sentimento hostil com relação a outras pessoas, considerando-as como seus inimigos (ADLER, 1952, p. 209). Outros criminosos foram mimados demais quando crianças de forma que sempre esperam algo dos outros sem dar nada em troca. Em ambos os casos, os criminosos não foram educados no grau certo de cooperação. A menos que possamos descobrir como a atitude criminosa se desenvolveu, não podemos mudá-la. Embora o criminoso lute contra a cooperação, nosso

interesse pelos outros faz com que nos interessemos em ajudá-lo (ADLER, 1952, p. 231), mesmo contra, *a priori*, a sua vontade.

O criminoso começa a traçar e preparar um crime quando ele está em dificuldades. Não tendo coragem para enfrentar o problema de forma cooperativa, procura uma solução mais fácil. Como em todo o ser humano, ele está procurando um objetivo de segurança e superioridade. Ele está desejando resolver dificuldades e ultrapassar obstáculos. Todavia sua luta se dirige para fora dos parâmetros da sociedade. Como está certo de seu objetivo, seu único pensamento será “se eu tivesse sido mais esperto, teria escapado (ADLER, 1952, p. 232)”. Segundo Adler, nisso tudo podemos ver o complexo de inferioridade. Na realidade, ele está fugindo das condições de trabalho e das tarefas da vida em associação. Ele se vê incapaz de sucesso normal.

Para Adler, há muitas coisas que podemos fazer para reduzir a criminalidade. Uma delas é garantir que a sociedade possa assegurar o trabalho, dando campo para treinar a habilidade de cooperação. Outra seria treinar as crianças melhor para suas futuras ocupações, de forma que possam melhor enfrentar a vida e com uma maior esfera de atividade. Deve-se, também, diminuir a ostentação que é propagada vastamente em nossa sociedade. Outro fator para a diminuição da criminalidade é procurar não humilhar os detentos com punições, pois isso não os levará à mudança do estilo de vida, mas apenas ao arrependimento de não terem sido mais espertos. Segundo Adler, nossa melhor arma para atingir pais e filhos e, assim, toda a sociedade é treinar os professores. Podemos fazer deles instrumentos do progresso social: podemos treinar

nossos professores para corrigir os erros feitos na família, para desenvolver e espalhar o interesse social das crianças pelos outros. Assim, a escola seria um prolongamento do braço da família que não consegue dar conta de todas as demandas sociais. Adler termina seu livro com o seguinte questionamento: Por que não usamos a escola para fazer a sociedade mais sociável, mais cooperativa e mais interessada no bem-estar social? (ADLER, 1952, p. 237).

### **Interlocução com Adler**

Alfred Adler traz uma contribuição essencial para o tratamento terapêutico. Ele vai além da esfera psíquica imanente para contemplar o indivíduo em seu estilo de vida. Com isso, passa a analisar o sentido que a pessoa confere a sua existência em convivência com o meio em que ela vive. Como afirma o autor, não são as situações, mas o sentido que damos a elas, nossa atitude em relação a elas que irá determinar nosso estilo de vida. Nesses termos, o autor irá ligar o indivíduo a alguns laços que compõem a vida. Esses laços se relacionam ao outro, ao nosso planeta e a sexo oposto. Nossa atitude frente a esses laços será característica de nosso estilo de vida. Tal atitude medir-se-á pelo grau de cooperação, ou seja, se somos capazes de cooperar com as pessoas, com o nosso meio e com a continuação da humanidade.

Embora Adler tenha considerado a constituição psíquica além das fronteiras imanentes, ela ainda carece de integridade. Nesses termos, a sexualidade

não se restringe à heterossexualidade e à continuação da espécie, o corpo não é uma expressão da mente, mas um acesso originário ao mundo e a outra pessoa vai além de uma necessidade nossa para a cooperação; ela é, ademais, desafiadora e constitutiva de nós mesmos. Tanto Freud, Jung, como Adler não souberam dimensionar, tampouco entrelaçar nossa estrutura psíquica com o *mundo-da-vida*, ou, melhor dizendo, com a vida em sua integridade. Poderíamos dizer que há um lapso ontológico nas teorias clássicas que precisa ser revisto para a possibilidade de uma psiquê inclusiva. A nossa psiquê possui, ao contrário, uma originalidade contaminada de integridade, existindo em cumplicidade com a vida.

O foco de Adler é a vida e a maneira como damos sentido a ela. Assim, sua preocupação não se atém apenas ao conhecimento de um problema, mas a como lidar com ele em nossas relações, como mudar nosso estilo de vida a fim de sermos úteis de forma cooperativa. Adler intenciona uma sociedade em que todos possam trabalhar em benefício comum, evitando atitudes em benefício de si mesmo. Tais ações egoístas podem levar a uma série de consequências, inclusive ao caminho da criminalidade, pois o indivíduo só age em propósito próprio, não se importando com o outro. Nesse viés, se ele precisar matar, roubar, trapacear fá-lo-á com o propósito de beneficiar-se dos bens, dos negócios alheios, sem que ele, através de seus próprios esforços, o faça.

Para Freud e Jung, o ser humano era fruto da imanência psíquica constituída desde a infância (Freud) ou, ainda, desde tempos remotos (Jung). Adler, todavia, detém mais atenção ao indivíduo em sua atitude, em seu

estilo de vida. Nesses termos, nossos sonhos, nossas memórias estão vinculados à nossa maneira de lidar com a vida; se nos dirigimos ao lado útil da vida, de forma corajosa, criativa e cooperativa, nossos sonhos, sentimentos e memórias terão igualmente esses traços, mas se nos detivermos ao lado inútil da vida, nossas memórias, sonhos e sentimentos, de igual forma, penderão à inutilidade da vida. Para uma proposta inclusiva da psiquê não há, deterministicamente, um começo que se estabeleça para dizer o que é ou como se forma o ser humano. O ser humano se constitui em sua relação com a integridade existencial, ou seja, em sua relação com a vida como um todo. Se a pessoa é prejudicada ou alguns dos fios que ligam as dimensões da integridade se rompem ou se enfraquecem, isso terá consequências na sua formação e realização. Não somos seres imanentes, tão pouco heterônomos, mas estamos entrelaçados aqui, um *dia-logos* se faz necessário.

Adler possuía uma visão patriarcal da família, embora destacasse a importância de educar a criança para o benefício comum. Podemos formular, hoje, uma outra ideia de família que é diversificada, mas que não nos exige de educar a criança a viver entre outros diferentes dela e a respeitá-los em sua integridade. É claro que se a estrutura familiar não for saudável, no sentido de constituí-la através da violência, drogas, abusos de todos os tipos, a criança terá sua integridade limitada. Esses fatores não são determinantes, mas deixam a pessoa mais propícia a isolar-se em atitudes que não contemplem a integridade. Nesses termos, é essencial que o tratamento terapêutico seja inclusivo no sentido de possibilitar desencadeamentos que auxiliem o reestabelecimento dos fios que nos liguem às

dimensões da integridade, viabilizando um espaço e tempo de realização.

Tanto em relação às crianças, como na vida do ensino escolar e em relação aos presidiários, o castigo não pode ser usado no processo educacional, pois ele imprime traumas e faz com que o indivíduo se arrependa tão somente de não ter sido mais esperto no que concerne ao erro cometido. Não tentará mudar seu estilo de vida, mas procurará encontrar outras formas mais eficazes de levar uma vida inútil. Para o autor, a solução seria conduzir e fazer com que as pessoas possam ser educadas para a cooperação; só assim seriam educadas a mudar seu estilo de vida ao lado útil da vida. De fato, quando educamos pelo castigo e não através da reinserção na sociedade, esta pessoa não está apreendendo a conviver com o outro, mas a ter medo e a esquivar-se por outros caminhos mais arditos. Todavia, uma terapia que se propõe inclusiva busca uma educação para que a pessoa possa realizar-se existencialmente em sua integridade.

Esses três autores clássicos da psicologia alavancaram descobertas indispensáveis para a compreensão da psiquê humana e constituíram propostas para o restabelecimento da vida e para a cura de várias patologias nos seres humanos. De alguma forma, esses autores ligaram a psiquê humana ao passado, ao presente e, até certo ponto, ao futuro. A psiquê inclusiva irá explorar ainda mais essa temporalidade, ligando-a à integridade psíquica e à realização que necessita de tempo e espaço no *mundoda-vida*. Como alguns autores do século XX e o atual Professor Dr. Thomas Fuchs, da Universidade de Heidelberg, configuram o ser humano em sua

integridade? Como tais autores ajudam na elaboração de uma proposta inclusiva para a psiquê humana?

# CAPÍTULO IV

## CONTRIBUIÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Neste capítulo buscaremos encontrar subsídios que não são suficientes na psicologia clássica para a compreensão de uma psiquê inclusiva. Desse modo, apresentaremos grandes obras contemporâneas que terão enorme impacto nos atuais estudos das ciências humanas em geral. Os autores que iremos abordar serão Hannah Arendt (1906-1975), Michel Foucault (1926-1984), Paul Ricoeur (1913-2005) e Thomas Fuchs (1958 -). Inicialmente, apresentaremos um resumo dessas obras e, na sequência, vamos confrontar nossa proposta com as ideias desses autores que serão essenciais para uma aproximação de convergência e não convergência com o método terapêutico inclusivo.

## Hannah Arendt e o mundo das aparências

No início de sua obra *A vida da mente*, Hannah Arendt afirma que nada, na medida em que aparece, existe no singular. Não é o homem, mas pessoas que habitam esse planeta. A pluralidade é a lei da terra (ARENDR, 1978, Parte I, p. 19). Segundo a autora, a mundaneidade das coisas viventes (pessoas e animais) significa que não há sujeito que não seja objeto, aparecendo como tal para alguém que, por sua vez, garante realidade objetiva a ele. Assim, quem vê, também é visto; quem toca, também é tocado; quem escuta, também é escutado e assim por diante.

Cada criatura nascida no mundo, na análise de Arendt, é bem equipada para lidar com um mundo no qual *Ser* e *Aparecer* coincidem (ARENDR, 1978, Parte I, p. 20); eles são feitos para a experiência mundana. Os seres viventes, pessoas e animais não estão somente no mundo, eles são do mundo (*they are of the world*) e isto se dá porque são sujeitos e objetos, percebendo e sendo percebidos ao mesmo tempo.

A diversidade do mundo equaliza-se com a surpreendente diversidade de órgãos entre as espécies, de forma que o que aparece às criaturas viventes assume grande variedade de formas: cada espécie animal vive em um mundo que é seu. Mas, também, todos experienciam aparências comuns. Primeiro, a percepção do mundo, depois, e talvez mais importante, a constatação de que todos são criaturas que aparecem e desaparecem, que sempre terá um mundo antes da chegada e haverá um mundo depois da partida das criaturas.

Arendt lembra que, apesar de nossa condição subjetiva/objetiva, os seres vivos não são meras aparências. Estar vivo significa estar possuído pelo desejo de autorrevelação (*self-display*), respondendo à própria aparência. Para a autora, seres vivos constroem sua aparência como autores em um palco. O palco é comum a todos que estão vivos, mas ele aparece diferente para cada espécie (ARENDR, 1978, Parte I, p. 21). O tempo de aparência, de completude é caracterizado pela epifania (manifestação) (ARENDR, 1978, Parte I, p. 22). Assim, na epifania aparecemos e partimos de forma que só podemos escapar da aparência pela própria aparência. Nesse ponto, Arendt se questiona se o pensamento, outras coisas invisíveis e atividades mentais silenciosas são aparências ou se nunca acharão um lar adequado no mundo (ARENDR, 1978, Parte I, p. 23).

De acordo com Arendt, quando se sai do mundo dado aos nossos sentidos, fazendo uma reviravolta na vida mental, tira-se pistas do primeiro, procurando por algo a ser revelado que explicaria sua verdade subjacente. Essa verdade revelada (*a-letheia*) pode ser concebida somente a partir de outra aparência. Nosso aparato mental, embora possa retirar-se das aparências presentes, permanece engrenado (*gearing to*) na aparência (ARENDR, 1978, Parte I, p. 24). Nesses termos, Arendt fala de uma primazia da aparência, sendo isto um fato da vida diária do qual nem o cientista, nem o filósofo podem escapar. Embora ambos dissipem os erros e ilusões do senso comum, não conseguem chegar à região além das aparências (ARENDR, 1978, Parte I, p. 26).

Pergunta-se Arendt, já que vivemos no mundo das aparências, não seria mais plausível que o mais relevante e significativo nesse mundo estaria localizado precisamente na superfície (ARENDR, 1978, Parte I, p. 27)? Segundo Arendt, o que aparece no mundo exterior em adição aos sinais físicos somente é o que nós fazemos deles através da operação do pensamento. No exemplo de Arendt, em falando de emoções, cada demonstração de raiva, como sendo distinta da raiva que sinto, já contém uma reflexão e é a reflexão que dá à emoção a mais alta forma de individualização, que é significativa para qualquer fenômeno da superfície (ARENDR, 1978, Parte I, p. 31).

Diferentes das emoções, para Arendt, nossas atividades mentais são dadas na fala, como se fossem inconcebíveis uma sem a outra, antecipando uma à outra (ARENDR, 1978, Parte I, p. 32). Para a autora, todas as atividades mentais são retiradas do mundo das aparências, mas esse retirar não se dá a partir do interior de um *self* ou da alma. O pensamento precisa da metáfora para construir a ponte entre o lapso do mundo dado às experiências sensíveis e a um reino onde nenhuma impressão imediata da evidência possa existir.

Para Arendt, sempre haverá um elemento de ilusão em todas as aparências, como se as ilusões fossem possíveis somente no meio das aparências. Todavia, para a autora, o que aparece abaixo da superfície ilusória não é um *self* interior. Um *self interior* (ARENDR, 1978, Parte I, p. 39) se existe não aparece aos sentidos internos, nem aos externos. Arendt afirma que é um equívoco falarmos de aparências interiores; tudo que conhecemos são sensações internas pelas quais implacáveis sucessões previnem qualquer uma delas de assumir uma forma última e identificável.

O contexto da única questão relevante é saber se as ilusões são autênticas ou inautênticas. A realidade no mundo das aparências é primeiro caracterizada pelo “estado de repouso ou permanência” que permanece o suficiente para tornar-se um objeto de conhecimento e reconhecimento por um sujeito (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 45-46). Na esteira de Husserl, Arendt afirma que a objetividade é construída na própria subjetividade da consciência por virtude da intencionalidade. Mas isso não é feito de forma isolada, depende também que o objeto possa aparecer a outros e ser reconhecido por eles. Sem esse conhecimento tácito por outros, sequer seríamos capazes de colocar fé na forma como aparecem a nós. Assim, a realidade do *foi percebido* é garantida pelo contexto do mundo, no qual inclui outros que percebem como eu e, também, no trabalho dos seis sentidos. O sexto sentido seria caracterizado pelo *sensus communis* (senso comum) de Tomás de Aquino, que seria um sexto sentido necessário para manter os cinco sentidos unidos, garantindo um mundo comum partilhado por todos. Para a autora, a subjetividade do *isto-aparece-para-mim* é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para os outros, embora seu modo de aparecer seja diferente. Nesses termos, o contexto mundano, os seis sentidos e os outros, fazem surgir a sensação da realidade (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 50).

## As atividades mentais

Arendt faz uma análise da distinção de Kant entre razão (*Vernunft*), conceito que serve para compreender, e intelecto (*Verstand*) que serve para perceber as percepções (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 57). Seguindo na esteira de Kant, há um inevitável desejo de conhecer que ultrapassa os limites seguros do intelecto. Assim, para Arendt, a atividade do pensamento não deixa nada de tangível para trás (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 62), se ocupa de si mesmo.

Pensamento, vontade e julgamento são as três atividades mentais básicas, não podendo ser derivadas umas das outras e, embora tenham características em comum, não podem ser reduzidas a um denominador comum. Em relação à pergunta sobre o que nos faz pensar, não há outra resposta além daquela que Kant chamou de necessidade da razão; este impulso daquela faculdade de atualizar a si mesmo em especulação (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 69). Arendt caracteriza tais atividades de básicas, porque elas são autônomas, obedecendo às leis inerentes à atividade que lhes são próprias, embora todas dependam de uma certa quietude das paixões da alma (*certain stillness of the soul's passions*), que Hegel chama de “quietude desapassionada” (*leidenschaftslose Stille*) atribuída ao simples pensamento cognitivo (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 70). A necessidade da razão não surge dessa quietude, não obstante possua certa dependência, e embora os objetos do meu pensamento, da minha vontade e do meu julgamento sejam dados no mundo, surjam de minha vida nesse mundo, como atividades, não são nem necessárias nem condicionadas ao mundo. As pessoas podem transcender todas essas

condições pelas quais são ligadas ao mundo, mas somente como atividade pensante, todavia nunca em realidade ou cognição ou conhecimento (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 70-71).

Para Arendt, a principal característica das atividades mentais é a invisibilidade (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 71). Propriamente falando, elas nunca aparecem, conquanto se manifestem no pensamento, na vontade ou no julgamento. São diferentes da alma, onde nossas paixões, nossos sentimentos e emoções surgem, os quais não promulgamos, mas os sofremos através da dor ou prazer, acabando por desencadeá-los no corpo onde encontram sua expressividade. A vida da mente, ao contrário, é pura atividade e, tal atividade, como outras atividades, podem começar e parar pela vontade (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 72).

É somente pela capacidade da mente de fazer presente o que está ausente que podemos dizer “não mais” e constituir um passado para nós mesmos, ou dizer “ainda não” e estarmos prontos para o futuro (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 76). Mas isto só é possível para a mente, segundo a autora, depois de ela ter se retirado (*withdrawn*) do presente e das urgências do dia a dia. Com relação à vontade, a mente precisa se retirar da imediaticidade do desejo, pois a vontade não está preocupada com objetos, mas com projetos, ou seja, com a disponibilidade de um objeto que possa ser ou não desejado no presente. A vontade transforma o objeto em uma intenção. Os julgamentos, por sua vez, sendo de caráter estético, legal ou moral, são dados por minha posição no mundo. A mente de-sensitiva (*de-sense*) (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 77) os objetos.

Segundo Agostinho, Arendt diz que o que permanece na memória é uma coisa e o que surge quando nos lembramos é outra. Conseqüentemente, o objeto do pensamento é diferente da imagem, como a imagem é diferente do objeto visível. Os objetos do pensamento só vêm a existir quando a mente ativamente e deliberadamente os lembra, os retém e os seleciona do armazém da memória. A capacidade de transformar objetos de sentido em imagem chama-se imaginação. Sem essa faculdade, que faz presente o que está ausente em uma forma de-sentida, nenhum processo de pensamento e nenhum rasto de pensamento seria possível (ARENDR, 1978, Parte I, p. 85).

A atividade mental aniquila as distâncias temporal e espacial. Dessa forma, posso antecipar o futuro como se fosse presente e posso lembrar o passado como se ele nunca tivesse desaparecido. A atividade mental inverte todas as relações ordinárias. O que está longe, faz-se perto e vice-versa e o lugar perde seu posto para outro lugar ou um sem lugar. Em todos esses fatores é como se a imaginação produtiva preparasse os objetos para nosso pensamento e não as sensações perceptivas (ARENDR, 1978, Parte I, p. 86).

Segundo Arendt, o que a vontade e o julgamento têm em comum, como atividade, é a peculiaridade da quietude, da ausência de qualquer fazer ou de perturbações, a retirada do envolvimento e da parcialidade dos interesses imediatos que de alguma forma ou de outra me fazem parte do mundo real. Essa forma de retirada do fazer é a condição mais antiga postulada da vida da mente. Não é o autor, mas é a figura do espectador que conhece o que se oferece como espetáculo. Essa descoberta contribuiu para os

filósofos gregos que estavam convictos da superioridade da contemplação (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 92). O espectador ocupa um lugar no qual só ele é capaz de ver a cena como um todo, como só o filósofo é capaz de ver a ordem do cosmos como um todo harmonioso (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 93).

As atividades mentais, invisíveis por si próprias e ocupadas com o invisível, tornam-se manifestas somente pela fala (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 98). Como os seres vivos em um mundo das aparências têm o desejo de revelarem-se, também os pensantes, que igualmente pertencem ao mundo das aparências, mesmo depois de terem se retirado dele, têm a necessidade de falar e manifestarem o que de outra forma não seria uma parte do mundo das aparências. Todavia, Arendt alerta que a fala não é uma condição necessária para a comunicação, pois os próprios animais se comunicam, tornando evidentes os humores e emoções da alma.

Arendt afirma que não é nossa alma, mas nossa mente que demanda a fala. E a fala é carregada de sentido, mesmo que ela pense em um centauro sem referência concreta na realidade, mesmo assim, a palavra centauro tem um significado em detrimento de ser falsa ou verdadeira. Conclui Arendt: “os seres pensantes têm um ímpeto de falar, os seres falantes têm um ímpeto de pensar” (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 99).

A linguagem é o único meio através do qual atividades mentais podem ser manifestadas, não somente fora do mundo, mas, também, nas próprias atividades mentais do *Ego*. Todavia, Arendt diz que nenhuma linguagem tem um vocabulário de antemão para as atividades mentais; elas emprestam seu

vocabulário a partir das palavras originalmente destinadas a corresponder tanto às experiências sensitivas quanto a outras experiências da vida ordinária. Esse empréstimo, no entanto, nunca é casual ou simbolicamente arbitrário ou emblemático. Arendt classifica todas as linguagens filosóficas e a maioria das poéticas como metafóricas, mas não no sentido definido pelo dicionário de Oxford, onde metáfora é definida como figura de linguagem pela qual um nome ou termos descritivos são transferidos para um objeto diferente, mas análogo no qual seria propriamente aplicável (ARENDR, 1978, Parte I, p. 102). Assim, se o falar e o pensamento brotam da mesma fonte, então a própria dádiva da linguagem pode ser tomada como um tipo de prova, ou talvez, as pessoas sejam dotadas de um instrumento capaz de transformar o invisível em uma aparência. Segundo Arendt, pelo simples fato que nossa mente é capaz de metáforas, analogias e de emblematizações talvez isso seja visto como um tipo de prova de que a mente e o corpo, o pensamento e a experiência sensível, o invisível e o visível mutualmente se pertencem, são feitos um para o outro (ARENDR, 1978, Parte I, p. 109). E, finalmente, deve-se considerar o fato da irreversibilidade na relação expressa na metáfora, indicando sua própria maneira da primazia absoluta do mundo das aparências, provendo evidências adicionais da extraordinária qualidade do pensamento, de ser sempre fora de ordem. Não obstante, lembra a autora, que não importa o quão perto estamos quando pensamos no que está longe e o quanto ausente estamos em relação ao que está ao alcance da mão, o *Ego pensante* obviamente nunca deixará o mundo das aparências por completo (ARENDR, 1978, Parte I, p. 110).

Hannah Arendt lembra que, embora a metáfora faça a ponte entre o abismo do visível e do invisível, do mundo das aparências e do *Ego pensante*, não há metáfora que possa iluminar a atividade especial da mente. Todas as metáforas, retiradas a partir dos sentidos, nos conduzirão a dificuldades pelo simples fato de que todos os nossos sentidos são essencialmente cognitivos. Consequentemente, se entendidos como atividades, não possuem um fim fora deles mesmos, eles não são *enérgeia* (Aristóteles), um fim em si mesmos, mas instrumentos que nos permitem saber e lidar como mundo.

O pensamento é fora de ordem porque a busca pelo significado produz nenhum resultado que sobreviverá à atividade, ou seja, que fará sentido depois que a atividade chega ao seu fim. Segundo Arendt, o prazer do qual falava Aristóteles, embora manifesto no *Ego pensante*, é inefável (ARENDR, 1978, Parte I, p. 123).

## O pensamento

De acordo com Arendt, para os gregos, a filosofia era a conquista da imortalidade e, como tal, tinha dois estágios. Havia primeiro a atividade do *nous*, que consistia na contemplação do eterno que era sem palavras, seguindo, então, da tentativa de traduzir essa visão em palavras. Assim, a pessoa, distinta dos animais, seria um composto de *nous* e *logos*. Destes dois, somente o *nous* seria capaz de participar do eterno e do divino, enquanto o *logos*, designado a dizer o que

é, é, especificamente, a habilidade única humana aplicada a meros pensamentos mortais, opiniões e *dogmata*, ao que acontece no reino dos assuntos humanos e que meramente parece, mas não é (ARENDR, 1978, Parte I, p. 137).

Arendt traz à lembrança a contribuição de Platão que considerava a origem da filosofia maravilhamento (*Wonder*) que não está ligado com a busca da imortalidade (ARENDR, 1978, Parte I, p. 141). No Teeteto encontramos o maravilhamento no sentido ordinário de estar perplexo, o qual se expressa no elogio de Sócrates: essa é a paixão (*pathos*) do filósofo, maravilhar-se (*taumazein*) (ARENDR, 1978, Parte I, p. 142). Sócrates continua, em seguida, fazendo uma comparação com a mitologia na qual Iris (o arco-íris, o mensageiro dos deuses) é filha de Thaumás (aquele que se maravilha). Assim, como o arco-íris conecta o céu com a terra, trazendo sua mensagem para as pessoas, da mesma forma, o pensamento ou a filosofia, responde em maravilhamento para aquele que se maravilha.

A filosofia Romana também traz sua contribuição. Segundo a autora, Cícero transformou a filosofia grega em algo essencialmente romano, ou seja, entre outras coisas, algo essencialmente prático (ARENDR, 1978, Parte I, p. 153-154). Outro pensador, desse período, que possibilita subsídios de análise para Arendt é Epiteto. Para ele, o que devemos aprender para tornar a vida suportável não é realmente o pensar, mas “o uso correto da imaginação”; a única coisa que realmente temos inteiramente sob o nosso poder. Epiteto figura a faculdade do pensar estéril (*akarpa*) por ela mesma. Para ele, o assunto da filosofia é a própria vida de cada um, e o que a filosofia ensina é a arte de viver, como lidar com a vida, da mesma maneira como o carpinteiro

ensina o aprendiz a lidar com a madeira. Nesse sentido, o que conta não é a teoria no seu uso abstrato, mas o uso e a aplicação; pensar e entender são uma mera operação para a ação. Portanto, admirar o poder da exposição – o *logos*, a argumentação racional e a sequência do pensamento ele mesmo, é como se transformássemos a pessoa em gramática em vez de filósofa (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 154). Para Epiteto, o pensar transforma-se em *techné*, um tipo particular de habilidade, sendo que seu produto final é a conduta da própria vida, não em uníssono com alguém, mas que seja para a transformação de seu *self*, presente na pessoa sábia.

A questão da vontade torna-se manifesta em Epiteto, pois para obter uma retirada radical da realidade, a habilidade de pensar o presente que está ausente, agora muda para a imaginação, não no sentido utópico, mas com o objetivo de reforçar a alheação (*absent-mindedness*) original do pensamento de tal maneira que a realidade desapareça completamente, tornando ausente o que atualmente está presente. Assim, se o que causa afecção (impressão) existe ou é uma mera ilusão dependerá de uma decisão que possa ser reconhecida ou não como real. Nesses termos, é possível por entre parênteses a realidade, suspendê-la, o que faz com que a vontade assuma papel preponderante. Segundo Arendt, Epiteto descobriu que a consciência torna possível que as atividades mentais recuem sobre elas mesmas (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 155).

Se, enquanto percebendo um objeto fora de nós mesmos, decidirmos nos concentrar na nossa percepção, no ato de ver em vez do objeto visto, seria

como se perdêssemos o objeto original. Assim, em vez do objeto, estamos lidando com sua percepção, que Epiteto chama de impressão. A vantagem é que não estamos absorvidos pelo objeto percebido, algo fora de nós, pois o objeto percebido não é algo pensado, mas é uma impressão, ou seja, uma imagem e não uma reflexão tardia sobre o objeto. Toda a aparência está dentro de nós, e sua consciência torna-se um completo substituto para o que está fora, apresentado como impressão ou imagem.

Não se trata de uma autoconsciência silenciosa que acompanha todos os nossos atos e pensamentos. Desde que nós não estejamos mais absorvidos pelo objeto dado aos nossos sentidos (mesmo que o objeto inalterado, em sua estrutura essencial, permaneça presente como um objeto da consciência – o que Husserl chama de objeto intencional), *Eu mesmo*, como pura consciência, emerge como uma nova entidade completa. Esta nova entidade no mundo é completamente independente e soberana e ainda aparentemente permanece em posseção deste mundo, a saber, em sua pura essência, desnudada de seu caráter existencial, a sensação da realidade que poderia nos tocar e nos ameaçar (ARENDR, 1978, Parte I, p. 156).

O que nos leva a pensar, dentro do que fora exposto, envolve necessidade: a necessidade de concretizar as implicações do maravilhamento platônico, a necessidade em Kant da faculdade racionalizante de transcender as limitações do conhecimento, a necessidade tornando-se reconciliada com que atualmente é e o curso do mundo – aparecendo em Hegel como a necessidade da própria filosofia (ARENDR, 1978, Parte I, p. 166).

Outra grande contribuição é a de Sócrates que não procurava ensinar a verdade ou determinar normas de conduta, mas infectar os outros com a mesma perplexidade que ele mesmo sentia (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 172) e ainda dizia que ele mesmo não tinha nada a ensinar e não ensinava nada. Para uma melhor compreensão, Arendt traz três imagens que revelam a contribuição de Sócrates (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 172-173): a mutuca, pois sabia como atazanar (picar) os cidadãos que, sem ele, iriam dormir despreocupados pelo resto de suas vidas, a menos que alguém viesse despertá-los ao pensamento e à examinação, sem os quais a vida não teria valor algum. Outra imagem é a das parteiras gregas estéreis. No Teeteto, Sócrates dizia que porque ele era estéril sabia como livrar os outros das opiniões, daqueles pré-julgamentos não examinados que os impedia de pensar. Outra imagem é a da enguia elétrica que paralisa todo mundo que chega perto. À primeira vista a enguia parece oposta à mutuca, pois enquanto a enguia paralisa a mutuca perturba. Na realidade, paralisa o senso comum, o que está fora, mas isto é sentido como o mais alto estado de estar ativo e vivo.

Segundo Arendt, o próprio Sócrates sabendo que estava tratando de coisas invisíveis em sua jornada, usou uma metáfora para explicar a atividade pensante, a metáfora do vento, dizendo que os próprios ventos são invisíveis, mas o que eles fazem se manifesta para nós e de alguma forma é sentida a sua abordagem (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 174). Sócrates procurava fazer com que as pessoas fossem perturbadas por esse vento, despertadas do sono, tornando-as completamente despertas e vivas, fazendo-as perceber que, então, nada ficaria sob seu domínio, mas somente

perplexidades, e o melhor a fazer seria compartilhá-las com os outros. Nesses termos, sentir-nos-íamos paralisados se deixados presos às condutas regidas por regras gerais, pois, de certa forma, nada pode subsistir ao vento do pensamento (ARENDR, 1978, Parte I, p. 175). Para Arendt, em Sócrates, a busca pelo significado dá-se pelo amor (*Érôs*), que se traduz primeiramente por uma necessidade: deseja-se o que não se tem. Assim, por exemplo, a pessoa ama a sabedoria, porque não a tem e ama a beleza, pois não é bela (ARENDR, 1978, Parte I, p. 178).

Arendt destaca duas frases de Sócrates no *Górgias*, escrito por Platão logo que ele se tornou o cabeça da Academia (ARENDR, 1978, Parte I, p. 180-181). A primeira: “é melhor sofrer injustiça do que cometê-la” e a segunda: “Seria melhor que minha lira e o coro que dirijo desafine e soe em desarmonia e que muitos discordam de mim do que eu – sendo um, não esteja em harmonia comigo e me contradiga”. A partir dessa análise, a autora figura que o pensamento é uma atividade solitária, mas não isolada; sempre teremos uma companhia, nem que seja a nossa mesma (ARENDR, 1978, Parte I, p. 185). A solitude, apresenta-se assim, como aquela situação humana em que eu faço companhia para mim mesmo. Esse dualismo entre o mundo e eu, entre eu e eu mesmo é apresentado por Arendt pelo dois-em-um (*eme emauto*) - o diálogo de mim comigo mesmo, no qual concomitantemente sou um e sou plural. Ele consiste no ato de estar consigo mesmo durante o ato de pensar. O dois-em-um de Sócrates traz a unidade do mim comigo mesmo. Assim, o único critério do pensamento socrático seria o acordo, ou seja, ser consistente consigo mesmo (ARENDR, 1978, Parte I, p. 186). No entanto, deve-se considerar,

segundo Arendt, que a crise moderna da identidade poderia somente ser resolvida em nunca estarmos sozinhos e nunca pararmos de pensar (ARENDR, 1978, Parte I, p. 187). Sem essa cisão, causada pelo pensar, a harmonia socrática do dois-em-um tornar-se-ia sem significado. Esse ato de pensar é dialético, é um pensar sobre algo, é diferente da consciência, a saber, dos atos intencionais, ou seja, dos atos cognitivos. Até Sócrates, embora amando o mercado público, precisa voltar para casa, onde estava sozinho, em solitude, a fim de encontrar o outro (ARENDR, 1978, Parte I, p. 190).

Para Arendt, o pensamento não cria valores e nem descobrirá o que, de fato, seja o bem, também não confirma, mas dissolve regras aceitas de conduta. Ele não possui relevância política, a não ser quando surgem emergências especiais. Aqui, Arendt questiona-se se é o caso de transcender os limites de minha própria vida e começar a refletir sobre o passado, julgando-o, e sobre o futuro, formando projetos de vontade. Assim, o pensamento deixará de ser uma atividade marginal. Conforme a autora, em tais atividades surgirão inevitavelmente emergências políticas (ARENDR, 1978, Parte I, p. 192). O partejamento Socrático que destrói os valores, teorias, doutrinas e até convicções não examinadas é político por implicação, pois essa destruição tem um efeito de liberação de uma outra faculdade, - a faculdade de julgar, que é a mais política das habilidades mentais. Para Arendt, enquanto o pensar universaliza os particulares, o julgamento particulariza. A faculdade de julgar particulares (Kant), ou seja, a habilidade de dizer isto está errado, isto é bonito, e assim por diante, não é igual à faculdade de pensar. O pensar lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes; o

juízo sempre se atém a particulares e a coisas prontas, a mão. Todavia, lembra Arendt, ambas as faculdades estão interligadas. O pensamento – o dois-em-um do diálogo silencioso, atualiza a diferença dentro de nossa identidade (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 193).

Segundo a autora, é porque o pensamento lida com generalidades, coisas invisíveis, que não existe um lugar para pensar. O lugar do pensar é um lugar nenhum e quando se particulariza orienta-se ao campo da ética e da política (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 200). O nosso pensamento retira-se da espacialidade e do tempo, entendido linearmente no senso comum. A atividade do pensamento nos retira da continuidade da vida cotidiana em um mundo das aparências, na medida em que o passado e o futuro se manifestam como puras entidades, de forma que nos tornamos conscientes de um não-mais que nos empurra para frente e um ainda-não que nos puxa para trás (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 206).

Para Arendt, a localização do *Ego* pensante no tempo seria o entre-meios (*in-between*) o passado e futuro, a saber, o presente, este misterioso escorregadio agora, uma mera lacuna no tempo, através da qual passado e futuro são dirigidos na medida em que denotam o que não é mais e o que ainda não é. Usando uma expressão de Kafka, Arendt relata que as duas *forças antagônicas* do passado e do futuro, uma vinda do infinito passado e a outra do infinito futuro resultam em uma terceira força; esta é um resultado do choque temporal das forças antagônicas que, por sua vez, igualmente, dirige-se ao infinito, essa força que lança em diagonal às forças antagônicas é a atividade do pensamento (ARENDDT, 1978, Parte I, p. 208-209).

Na lacuna entre o passado e o futuro, encontramos nosso espaço no tempo onde pensamos, ou seja, quando somos suficientemente distanciados do passado e do futuro para recebermos a invocação para descobrir os seus significados, para assumir uma posição de árbitro, julgando sobre as múltiplas e nunca findadas ocupações da existência humana no mundo, nunca chegando a uma solução final dos seus enigmas, mas prontos a dar respostas novas às perguntas que estão em questão (ARENDR, 1978, Parte I, p. 209-210). Para autora, a atividade da mente sempre cria para si mesma um presente que dura, um lapso entre o passado e o futuro (ARENDR, 1978, Parte II, p. 12).

### **A vontade**

A maior dificuldade com a vontade é que ela é tida não meramente com coisas que estão ausentes de nossos sentidos e que precisam ser presentificadas através do poder da re-presentação da mente, mas com coisas, visíveis e invisíveis, que nunca existem (ARENDR, 1978, Parte II, p. 13). Nesses termos, ela é contingente, pois o que pode vir a ser através da ação é aquilo que poderia ter sido de outra forma; sendo que sua característica é a liberdade (ARENDR, 1978, Parte II, p. 14). Nesses termos, Arendt diz que o *liberum arbitrium* (livre arbítrio) decide entre coisas igualmente possíveis e dadas a nós em *statu nascendi* como meras potencialidades, enquanto o poder de começar algo realmente novo não pode proceder por qualquer potencialidade. A autora traz uma crítica à posição

kantiana de que um começo absoluto só seria capaz através de um começo relativo, pois sempre existirá algo anterior à ação como a causa da mesma. A crítica de Arendt se direciona ao fato de que a vontade tem o poder do começo absoluto, já que ela inicia algo de novo. Ela exemplifica dizendo que se eu faço algo corriqueiro e habitual o evento representa uma continuação das séries precedentes, mas se decido algo diferente, então acontece algo de novo. Pode, diz a autora, por acaso a sinfonia produzida pelo músico ser possível antes de ser real, como se esperasse para ser produzida por um músico qualquer (ARENDRT, 1978, Parte II, p. 30)?

Teoricamente, para Arendt, a dificuldade sempre tem sido que o livre arbítrio, sendo ele entendido como uma escolha livre ou como a liberdade de começar algo imprevisivelmente novo, parece incompatível, não apenas com a divina Providência, mas com a lei da causalidade. Assim, ao mesmo tempo que se constata uma liberdade da vontade, ela, mesmo assim, não pode ser provada (ARENDRT, 1978, Parte II, p. 32).

Segundo Arendt, em Hegel e Marx, o poder da negação, que move a história, deriva-se da habilidade da vontade de atualizar um projeto. O projeto nega o agora como também o passado e assim ameaça o contínuo processo do *Ego* pensante. Na medida em que a mente, retirada do mundo das aparências, traz a ela o que está ausente, o que não é mais e o que não é ainda; é como se o passado e o futuro pudessem se unir em um denominador comum, podendo ambos serem salvos do fluxo temporal. Nessa condição, o *nunca stans*, a lacuna entre o passado e o futuro, onde se localiza o *Ego* pensante, enquanto podendo absorver aquilo que não é mais, sem qualquer perturbação com o mundo exterior,

não pode reagir com a mesma equanimidade com relação a projetos formados pela vontade para o futuro (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 36). Para Arendt, a volição anseia pelo seu próprio fim, buscando a sua concretização, a sua realização, como se o temperamento do *Ego* volitivo fosse a impaciência, a inquietude e a preocupação (*Sorge*), não como uma preocupação de medo e esperança características da alma, mas porque o projeto da vontade pressupõe um *Eu-posso* que não é de forma alguma garantido. Essa preocupação inquietante da vontade só pode ser apaziguada por um *eu-posso-e-faço*, ou seja, por uma interrupção de sua própria vontade e a liberação da mente de sua dominação (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 37). Como se o *eu-quero*, antecipasse um *eu-posso*; o *eu-quero-e-eu-posso* é o deleite da vontade. Arendt irá chamar de tonalidade (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 38) a atividade mental da habilidade da vontade de presentificar o ainda-não que é o oposto da lembrança, cuja manifestação se dá mais no pensamento. A vontade sempre quer fazer algo menosprezando o pensamento puro que não quer fazer nada. Mas a mente da pessoa e seus interesses e suas faculdades é afetada tanto pelas mudanças no mundo, cuja significação ele examina, quanto, e talvez de forma até mais decisiva, por suas próprias atividades (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 56). Dentre todas as atividades, a maior é o *Ego* volitivo.

Evocando a contribuição do Apóstolo Paulo, Arendt traz o problema da interioridade da vontade. Assim, quando lidamos com experiências relacionadas à vontade, estamos lidando com experiências que as pessoas têm não apenas consigo mesmas, mas também dentro delas mesmas (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 63).

A descoberta do apóstolo Paulo, descrita em grande detalhe na Epístola aos Romanos, envolve novamente um dois-em-um; mas esses dois não são amigos ou parceiros como eram em Sócrates; estão, ao contrário, em permanente luta (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 64). O resultado é que eu não conheço minhas próprias ações, tornando-me uma questão para mim mesmo. “*Pois não faço o que quero, mas o que odeio, isso é o que faço (Romanos 7:15)*”. Segundo Arendt, Paulo não discute em termos de duas vontades, mas em termos de duas leis, a lei da mente que o deixa desfrutar da lei de Deus em seu mais íntimo, e a lei de seus membros, que lhe diz para fazer o que, no seu mais íntimo, ele odeia. A própria lei é entendida como a voz de um senhor exigindo obediência; o *tu debes* da lei exige e espera um ato voluntário de submissão, um *eu-queiro* de assentimento. A velha lei dizia não farás. A nova lei diz não quererás. O que levou à descoberta da vontade foi a experiência de um imperativo que exigia submissão voluntária (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 68). Nesses termos, Paulo apresenta uma faculdade em virtude da qual ele pode, independentemente de necessidade e coação, dizer sim ou não, concordar ou discordar daquilo que é dado factualmente, incluindo seu próprio *self* e sua existência. Na compreensão paulina, se a vontade não tivesse a opção de dizer não, ela não seria mais uma vontade; e se não houvesse uma contravontade em mim, despertada pelo próprio conteúdo do mandamento – *tu debes*, em terminologia paulina, se o pecado não habitasse em mim, eu não precisaria absolutamente de uma vontade (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 69). Paulo descreve uma experiência interna, a experiência do *eu-queiro-e-não-posso*.

Enquanto o Apóstolo Paulo fala de um lado fraco da vontade, Epiteto irá expressar um lado positivo da vontade. Epiteto definia a filosofia como a “arte de viver a própria vida (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 74)”. A primeira coisa que a razão pode ensinar à vontade, segundo Epiteto, é a distinção entre as coisas que dependem da pessoa, que estão em seu poder e aquelas que não estão. O poder da vontade reside em sua decisão soberana de interessar-se somente pelas coisas que estão em poder da pessoa; e estas coisas residem exclusivamente na interioridade humana. Logo, a primeira decisão da vontade é não querer o que não pode obter e não se interessar por qualquer coisa sobre a qual não tenha poder. Para Epiteto, a pessoa não tem poder no mundo real, uma vez que depende de consentimento próprio para poder ser real. Assim, Epiteto propõe o afastamento do que é exterior em direção a um interior invencível que requer treino e constante discussão, já que não só a pessoa vive sua vida diária no mundo como ele é, mas também seu eu interior, enquanto vive, localiza-se dentro de algo externo, um corpo que não está em seu poder, mas pertence às coisas exteriores.

Hannah Arendt traz, também, para a discussão sobre a vontade, a contribuição de Santo Agostinho. Agostinho confere bastante importância à vontade. Todavia, Agostinho difere dos estoicos quando falam que preferiam nada e não ser. Para Agostinho, quem disser preferiria não existir a ser infeliz não merece crédito, já que, enquanto está dizendo isso, ainda está vivo (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 90). Também, diferentemente de Paulo, o problema não era a natureza dual da pessoa, metade carnal e metade espiritual, mas

o problema está na faculdade da vontade ela mesma (ARENDT, 1978, Parte II, p. 93).

Para Agostinho, em primeiro lugar, a cisão dentro da vontade é um conflito, não um diálogo, e independente do conteúdo daquilo que se quer (ARENDT, 1978, Parte II, p. 95). Uma vontade ruim não é menos dividida do que uma vontade boa. Em segundo lugar, a vontade, comandando o corpo, não passa de um órgão executivo da mente, ou seja, o corpo obedece a mente porque não possui qualquer órgão que torne possível a desobediência. A vontade, ao dirigir-se a si mesma, desperta a contravontade, porque o intercâmbio se dá completamente na mente, uma competição só é possível entre iguais. Em terceiro, uma vez que está na natureza da vontade ordenar e exigir obediência, está também na sua natureza resistir a si mesma. Agostinho irá dizer que não há qualquer solução ao enigma dessa faculdade que se divide contra si mesma. Com essas colocações, Agostinho descobre a interioridade - a pessoa interior que se torna um problema para ela mesma.

Essa vontade, para Agostinho, não é entendida como uma faculdade separada, mas em sua função dentro da mente como um todo, onde todas as faculdades singulares, como memória, intelecto e a própria vontade referem-se mutuamente. A vontade encontra sua redenção quando é transformada em amor. Amor como um tipo de uma vontade duradoura e livre de conflitos que é apresentado como um peso que interrompe as flutuações da alma, caracterizando-se como o Eu que perdura de Stuart Mill, que prevalece nas decisões da vontade. Dessa forma, os homens não vêm a ser justos por saber o que é justo, mas por amar a justiça (ARENDT, 1978, Parte II, p. 104).

Diferentemente de Agostinho, Tomás de Aquino estabelece uma distinção entre duas faculdades de apreensão, o intelecto e a razão, sendo que ambas estão relacionadas às faculdades intelectualmente apetitivas, a saber, a vontade e o livre arbítrio. O intelecto e a razão lidam com a verdade. O intelecto, também chamado de “razão universal”, lida com a verdade matemática ou autoevidente, com os primeiros princípios que dispensam demonstração para serem admitidos, enquanto a razão, ou chamada “razão particular, é a faculdade através da qual retiramos conclusões particulares de proposições universais, como nos silogismos. A razão universal é por natureza contemplativa, ao passo que a tarefa da razão particular é passar do conhecimento de uma coisa ao conhecimento de outra, e, assim, raciocinamos sobre conclusões que chegam por meio de princípios. Nesses termos, a verdade, percebida apenas pelo intelecto, revela-se à mente e a ela se impõe sem que haja qualquer atividade da parte da mente, enquanto que, no processo do raciocínio discursivo, a mente compele a si mesma (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 116).

No que diz respeito à vontade, São Tomás toma como base o livro de Aristóteles intitulado *Ética a Nicômaco*, fazendo uso da categoria meios-fim. Assim, o fim, embora sendo objeto da vontade, é dado à vontade pelas faculdades de apreensão, isto é, pelo intelecto. A “ordem da ação” adequada é, portanto, a seguinte: “Dá-se primeiro a apreensão do fim, depois a deliberação sobre os meios e, finalmente, o desejo pelos meios.

O intelecto apreende o *Ser* absolutamente e para todo o sempre, e o homem, dotado desta faculdade, só

pode desejar sempre existir. Tal é a inclinação natural da vontade, cujo objetivo final é para ela tão necessário quanto a verdade é coercitiva para o intelecto. Portanto, a vontade é livre apenas no que diz respeito a bens particulares, pelos quais ela não é necessariamente movida, embora os apetites possam ser por eles movidos. O desejo que o intelecto tem de existir para sempre mantém os apetites sob controle, de modo que a distinção concreta entre os homens e os animais se manifeste no fato de que o homem não é movido de imediato, mas aguarda a ordem da vontade, que é o apetite superior e, assim, o apetite inferior não basta para causar o movimento a não ser que o apetite mais alto consinta (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 119). É o ser que aparece como bom e desejável para a vontade e verdadeiro para o intelecto, de forma que não é a razão, mas a nossa vontade de viver que torna forçosa a verdade. Esses dois poderes estão incluídos um no outro em seus atos, porque o intelecto entende que a vontade quer, e a vontade quer que o intelecto entenda (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 120).

Em que consiste o fim e a felicidade última do homem? Para Agostinho, era o amor, já Tomás de Aquino sustenta que uma coisa é possuir o bem que é o nosso fim, e outra é amá-lo, pois o amor era imperfeito antes de possuímos o fim, e perfeito depois de dele termos tomado posse. Para Aquino, um amor sem desejo é impensável, e, portanto, a resposta é que a felicidade última do homem é essencialmente conhecer Deus pelo intelecto (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 112).

Se São Tomás argumentava que a vontade é um órgão executivo, necessário para executar os *insights* do intelecto, ou seja, uma faculdade meramente subserviente, Duns Scotus, por sua vez, sustenta que o

intelecto serve à vontade, fornecendo a ela seus objetos, bem como o conhecimento necessário, ou seja, o intelecto torna-se, por sua vez, uma faculdade meramente subserviente. Precisa vontade para direcionar sua atenção e só pode funcionar adequadamente quando seu objeto é confirmado pela vontade. Sem esta confirmação, o intelecto deixa de funcionar (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 126).

Para Duns Escoto, a característica essencial de nossos atos volitivos é o poder de escolher entre coisas opostas e de revogar a escolha, uma vez que tenha sido feita (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 130). É assim que para Escoto, não é absolutamente impossível para o homem descartar de todo a felicidade ao fazer seus projetos voluntários.

De acordo com Arendt, foi somente quando a humanidade se preocupou com a questão da certeza, na esteira de Descartes, que a pessoa se tornou o centro de interesse da ciência e da filosofia. Isso não acontecera em tempos anteriores, muito embora a descoberta da vontade tenha coincidido com a descoberta de uma “pessoa interior” em um momento em que o homem se tornara “uma questão para si mesmo”. Somente quando a ciência provou não só que os sentidos humanos estavam sujeitos ao engano, que poderiam ser corrigidos à luz de uma nova evidência para que fosse revelada a verdade, mas também que seu aparato sensorial ficara para sempre incapaz de certezas autoevidentes, foi que a mente humana, então totalmente lançada de volta a si mesma, começou, com Descartes, a procurar uma certeza que fosse um dado puro da consciência. Quando Nietzsche chamou a Era Moderna da escola da suspeita, quis dizer que, pelo

menos a partir de Descartes, o homem já não estava mais certo de coisa alguma, nem mesmo de ser real, que precisava de uma prova da existência não só de Deus como também de si mesmo (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 150).

No que vimos, Arendt apresenta duas maneiras completamente diferentes de se entender a faculdade da vontade: uma faculdade de escolha entre objetos ou metas, o *liberum arbitrium*, que atua como árbitro entre fins dados e delibera livremente sobre os meios para alcançá-los; e, por outro lado, uma faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo, ou como a capacidade de a pessoa iniciar, por ela mesma, um começo. Com o conceito de Progresso da Era Moderna e sua inerente alteração do entendimento do Futuro, que deixa de ser aquilo que se aproxima de nós para ser aquilo que determinamos com os projetos da vontade, seria natural que o poder instigador da vontade fosse alçado ao primeiro plano (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 158).

Por outro lado, nada é mais característico do início do que hoje chamamos de existencialismo do que a ausência de qualquer desses traços de otimismo. Essa falta de otimismo encontramos na filosofia de Nietzsche. Para Arendt, Nietzsche traz perspectivas novas em torno da vontade (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 168-169). Em primeiro lugar, para Nietzsche, a vontade não pode querer retroativamente, ou seja, não pode parar a roda do tempo, todavia é este querer retroativo que a vontade quer e pretende alcançar. Dessa impotência, Nietzsche retira todo o mal humano, o rancor, a sede de vingança (castigamos porque não podemos desfazer o que foi feito), a sede de poder para dominar os outros. Tal impotência da vontade persuade o homem a preferir

olhar para trás, relembrando e pensando, porque para o olhar retrospectivo, tudo o que é parece ser necessário. O repúdio da vontade libera o homem de uma responsabilidade que seria intolerável caso nada do que foi feito pudesse ser desfeito.

Em segundo lugar, o conceito de vontade-de-potência é redundante; a vontade gera poder para o querer. Logo, a vontade que tem como objetivo a humildade não é menos poderosa do que aquele cujo objetivo é mandar nos outros. O ato de vontade em si já é um ato de potência, uma indicação de força que vai além do que se requer para satisfazer as necessidades e demandas da vida cotidiana.

Em terceiro lugar, a vontade, seja quando é vontade retroativa e percebe sua impotência, seja quando é vontade projetiva e percebe sua força, transcende a simples (*givenness*) dádiva do mundo. Tal transcendência é espontânea e corresponde à avassaladora superabundância da vida. Nesses termos, o objetivo autêntico da vontade é, portanto, a abundância. Com a expressão liberdade da vontade falamos desse sentimento de excesso de força, e o sentimento é mais do que uma simples ilusão da consciência, porque corresponde de fato à própria superabundância de vida. Seria, portanto, possível entender toda a vida como vontade-de-potência. Somente onde há vida há também vontade. Esse transcender, que é inerente à vontade, Nietzsche chama de “superação”. Ele é possível por causa da abundância: a atividade em si é vista como criatividade, e a “virtude” que corresponde a todo esse complexo de ideias é a generosidade, superação da sede de vingança. É a extravagância e a inconsequência de uma vontade

transbordante e esbanjadora que abre um futuro para além de todo o passado e de todo o presente. O além-pessoa (*superman*) é, portanto, a pessoa que é capaz de transcender, de superar a si mesma. Nossa mente precisaria recriar todo o “foi assim” em um “assim eu quis que fosse”; aí dar-se-ia a redenção (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 169), pois busca-se um mundo que não seja autocontraditório, nem enganador, que não mude, um mundo verdadeiro. O niilista é a pessoa que julga o mundo como ele é e como não deveria ser. A superação do niilismo vem através da força da reversão dos valores e da exaltação do mundo aparente como o único mundo.

Hannah Arendt volta-se para as contribuições de Heidegger. Para sublinhar a semelhança entre cuidado e vontade em um cenário moderno, toma Bergson que, algumas décadas antes de Heidegger, segue a evidência imediata da consciência, propondo a existência de dois *se/ves*, um social (o Eles de Heidegger) e o fundamental (o autêntico de Heidegger) (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 183). A função da vontade é recuperar esse eu fundamental das atribuições da vida social em geral e da linguagem em particular, isto é, daquela linguagem falada habitualmente em que cada palavra tem um significado social. A vida comum com os outros criou seu próprio tipo de fala, que leva à formação de um segundo eu que obscurece o primeiro. A tarefa da filosofia é levar de volta esse eu social para o eu real e concreto, cuja atividade não pode ser comparada a qualquer outra força, porque essa força é a pura espontaneidade de que cada um de nós tem consciência imediata, e que é obtida somente pela observação imediata que se faz de si mesmo. Assim, Bergson, na esteira de Nietzsche e em sintonia com Heidegger, enxerga a prova dessa espontaneidade na criatividade

artística. A geração de uma obra de arte não pode ser explicada por causas antecedentes, como se aquilo que agora é real estivesse antes latente ou potencial, seja na forma de causas externas ou de motivos internos. Todavia, em Heidegger, o conceito de criatividade proveniente da artcidade não é o de uma criatividade pura como é em Nietzsche e em Bergson. Em *Ser e Tempo*, ao contrário, o *self* torna-se manifesto na voz da consciência, que chama o homem para retornar de seu próprio enredamento cotidiano nas pessoas; retorno que a consciência, em seu chamado, desvela como culpa humana.

Para Heidegger, a ideia de culpa demonstra que a existência humana é culpada à medida que existe factualmente (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 184). Todas as pessoas que ouvem o chamado da consciência são culpadas, pois há uma culpa que é dada pela existência humana na vida inautêntica do Eles. Quando a consciência chama e desnuda essa condição, chama o ser para si mesmo. Confrontado com o ser, a atitude da pessoa deve ser de agradecimento (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 185).

Arendt faz uma distinção entre liberdade política e liberdade filosófica. A liberdade política é uma qualidade do eu-posso, e não do eu-querer (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 200). Uma vez que é possuída pelo cidadão, e não pelo homem em geral, só pode se manifestar em comunidades onde o relacionamento dos muitos que vivem juntos é, tanto no falar quanto no agir, regulado por um grande número de leis, costumes, hábitos e similares. Em outras palavras, a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja

simplesmente uma extensão deste *eu-eu-mesmo* dual para um nós plural. A ação, em que um nós está sempre engajado em mudar nosso mundo comum mantém a oposição mais aguda possível com a atividade solitária do pensamento, que funciona no diálogo de mim comigo mesmo. Arendt caracteriza como erro o pensamento moderno que acredita que a intimidade do diálogo, a ação interna na qual o apelo a mim mesmo ou ao outro *self*, o amigo em Aristóteles, o amado em Jaspers, o Tu em Buber, possa estender-se e tornar-se paradigmática para a esfera política.

Conforme Arendt, o único traço em comum entre todos os modos e formas de pluralidade humana é simplesmente sua gênese, isto é, o fato de que, em algum momento no tempo e por alguma razão, um grupo de pessoas tenha pensado sobre si como um nós (ARENDR, 1978, Parte II, p. 202). A autora faz uma análise do *novus ordo seacorum* a partir do poeta Virgílio para tratar da questão do começo. O que era decisivo nessa expressão é que havia um hiato entre desastre e salvação, entre liberação de uma antiga ordem e a nova ordem, incorporada em um *novus ordo seacorum* (ARENDR, 1978, Parte II, p. 204), uma nova ordem das eras pela qual surge um novo mundo estruturalmente transformado. Um legendário hiato entre o não-mais e um ainda-não claramente indica que a liberdade não seria um resultado automático de liberação, que o fim do antigo não é necessariamente o começo de novo, que a noção de um todo-poderoso contínuo do tempo é uma ilusão. Assim, entende-se a liberdade política como fundada de novo apenas na luz retrospectiva das revoluções passadas e fracassadas. As reflexões de Arendt sobre a nova idade das eras revelam que uma política totalmente secular não tem

outro conteúdo senão a experiência de tais novos começos a partir de nossas próprias misérias passadas, calamidades e fracassos. O abismo entre liberdade e a nova ordem das eras não pode ser resolvido a não ser fazendo apelo a uma outra faculdade, não menos misteriosa do que a faculdade do começar, a faculdade do julgamento (juízo) (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 217), cuja análise poderia no mínimo dizer o que está em jogo em nossos prazeres e desprazeres.

A vontade como tal, insiste Arendt, não pode escapar do conflito intrínseco que atravessa sua liberdade: a redenção da vontade vem do ato que interrompe o conflito. Entre *velle* e *nolle* (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 89), ou seja, entre a capacidade de querer e não querer - ou, em outras palavras, a vontade é redimida por deixar de querer e começar a agir. A redenção da vontade não pode ser mental, e é neste contexto da noção de uma redenção da vontade, através da ação que o tema do começo é mencionado.

## O julgamento

Seguindo a esteira de Kant, Arendt busca subsídios na faculdade de julgar, intrigando-se sobre os padrões da operação da reflexão. Na crítica do Juízo, Kant fala da faculdade do gosto, que representa um sentido interno, envolvendo escolha. Tal escolha, ela mesma é sujeita a uma outra escolha (ARENDDT, 1978, Parte II, p. 267). Assim, podemos provar ou desaprovar o simples fato de aprazer. Todas essas aprovações e desaprovações são re-pensamentos, pois só quando

refletirmos tais sentimentos é que seremos capazes de ter um prazer adicional; o prazer de aprovar. Neste prazer adicional, não é mais o objeto o que apraz, mas o fato de que o julgamos prazeroso. Daí a questão: como escolher entre a aprovação e a desaprovação? O critério é a comunicabilidade ou o caráter público e o padrão para decidir sobre ele é o *sensus communis* (ARENDT, 1978, Parte II, p. 268).

A sensação dos sentidos é comunicável (ARENDT, 1978, Parte II, p. 267) em geral porque podemos supor que todos têm sentidos semelhantes aos nossos. O juízo reflexionante, que está relacionado ao belo, deve estar associado à experiência; ser válido e validado na presença dos outros. Aquilo que o sujeito sente em relação ao objeto é singular; mas a estrutura da experiência é universal. Esse sentido é especificamente humano porque a comunicação, isto é, a fala, depende dele. Depois disso, seguem-se as máximas deste *sensus communis*: pensar por si mesmo (a máxima do esclarecimento); colocarmo-nos no lugar de todos os outros em pensamento (a máxima da mentalidade alargada); e estar de acordo consigo mesmo (máxima da consistência).

Nesse ponto, a Crítica do Juízo incorpora a ideia de humanidade que foge do escopo do interesse particular, para um sentimento desinteressado, comum a todos. Arendt vê a necessidade, no que concerne às ações, de buscar subsídios na crítica do juízo, para não se pautar tão somente por um dever ser (*Crítica da Razão Prática*), pois os espectadores mudam de geração em geração, possuindo diferentes opiniões e se enfadam com a mesmice. Isso acontece porque os espectadores julgam temporalmente as aparências do presente. Através do juízo de gosto kantiano, Arendt

quer resgatar uma ligação do pensamento à condição humana da pluralidade. Aqui, o ator e o espectador passam a estar unidos; a máxima daquele que age e a máxima segundo a qual o espectador julga o espetáculo do mundo tornam-se uma só. Nesses termos, segundo Arendt, o imperativo categórico para a ação poderia enunciar o seguinte: aja sempre segundo a máxima que permita que esta unidade original possa ser realizada em uma lei geral (ARENDR, 1978, Parte II, p. 271).

As pessoas entram em consenso sobre aquilo que é captado pelos sentidos. Entretanto, a faculdade do pensamento é livre, podendo não se satisfazer com os objetos que lhe são apresentados. Isso implica em abandonar o mundo das aparências e migrar para o pensamento em busca do significado. O avanço das civilizações, cultural e cientificamente depende dessa capacidade do homem em buscar significado, de exercer a faculdade de pensar. O espectador desinteressado, que reflete, confere um novo sentido ao mundo das aparências, pois julga temporalmente e encontra redenção na ação.

### **Interlocução com Arendt**

Em sua obra *A vida da mente*, a autora busca apresentar o ser humano como envolto no mundo em que vive, sendo um sujeito e um objeto ao mesmo tempo. Segundo Arendt, todas as espécies são esquipadas para viver neste mundo comum, mesmo possuindo suas peculiaridades. Nesse viés, Arendt traz a metáfora do palco, que é comum a todos, mas cada

um aparece de forma diferente nele. No palco o sujeito se manifesta e está tomado pelo desejo de autorrevelação, respondendo a sua própria aparência. Nesse ponto, a autora se questiona se nossas atividades mentais estão fadadas igualmente às aparências como está nossa epifania aqui neste mundo.

Para Arendt, nem o cientista nem o filósofo podem escapar das aparências, embora ambos procurem dissipar os erros do senso comum. Não seria o caso então, pergunta-se a autora, de nos atermos à superfície, em vez de buscarmos uma verdade em um *self* interior? Arendt diz que todas as manifestações interiores encontram sua expressão no pensamento por intermédio da linguagem. Em outras palavras, a expressão linguística, dada pela reflexão, de uma manifestação interior, como emoções, dor, traumas e assim por diante, são transformadas em aparências pela linguagem. Resta saber, como podemos sair do senso comum? Para Arendt, o que comportaria uma sensação de realidade seria a contextualidade do mundo, o corpo e a atestação dos outros.

Doravante, Arendt precisa vencer um paradoxo: como as atividades mentais, sendo autônomas, ainda assim estão ligadas à contextualidade do mundo, ao corpo e à atestação dos outros? E ainda, sendo elas o pensamento, a vontade e o julgamento: como tais atividades, não se derivando uma da outra, implicam-se mutuamente? Aqui, podemos perceber a influência kantiana no pensamento de Arendt, quando Kant faz a grande síntese do empirismo e do racionalismo. Kant estabelece a autonomia do sujeito sobre o objeto, mas afirma que tudo começa com a experiência, todavia, não necessariamente terminando com ela. A diferença é que

Arendt não defenderá uma supremacia categórica como em Kant.

Quando nossas atividades mentais se retiram do presente e das urgências do dia a dia elas são capazes de fazer presente o que está ausente e reconstruir uma história para nós mesmos, dizendo não ao passado ou afirmando suas contribuições e se preparando para o futuro. Segundo a autora, a vida da mente, como pura atividade, pode parar pela vontade. Edmund Husserl já falara de um *Eu posso* que pode mudar o curso das modalidades imanentes, saindo de um determinismo tido como garantido. Tanto Arendt como Husserl quebram a ideia determinista, revelando uma força imanente em suas respectivas atividades (modalidades) mentais.

Podemos dizer, de acordo com Arendt, que ao nos retirarmos das urgências cotidianas, há uma *desentização* do objeto. O objeto deixa de ser a coisa em si, para tornar-se uma outra coisa, todavia não distinta dela mesma, mas análoga. Essa analogia é caracterizada pela metáfora que é capaz de unir as atividades mentais ao mundo, mas escapando das aparências. Inclusive as atividades mentais podem constituir uma nova forma de compreender o mundo, desordenando o senso comum. O pensamento, propriamente dito, possui essa característica da desordem, pois muda a cronologia ordinária e cria novas possibilidades de lidar com o presente. Arendt nos lembra, neste viés, que as atividades mentais não são pura *enérgeia*, mas são instrumentos pelos quais lidamos com nosso mundo. Epiteto chegava a dizer que o pensamento por si só é estéril.

O fato do uso de metáforas, como forma de analogia, não significa que o visível está separado do invisível, que a experiência sensível está separada do pensamento, mas que se pertencem mutualmente, são feitos um para o outro. Arendt traz para discussão o pensamento de Epiteto, pelo qual o pensar transforma-se em *technê*, um tipo particular de habilidade, que visa à conduta da própria vida.

Outra personagem filosófica que contribui para a reflexão arendtiniana é a de Sócrates, que procurava infectar os outros com a mesma perplexidade que ele mesmo sentia. Para tanto, Arendt traz algumas imagens de Sócrates, como a de uma mutuca que tira os outros de seu estado de repouso e conforto determinístico; a imagem das parteiras estéreis que livra os outros das falsas opiniões e a imagem da enguia elétrica que paralisa o senso comum. Sócrates procurava fazer com que as pessoas fossem perturbadas pelo maravilhamento de sua atividade pensante, fazendo-as despertarem do sono. O filósofo grego vê a atividade pensante como processo dialético, onde se torna necessária uma coerência interna, um estar em harmonia consigo mesmo. Assim, o diálogo seria de mim comigo mesmo, no qual sou um e sou plural. Aqui podemos nos reportar a Heidegger que dizia que somos um *self* e um *Eles*, ou ao inconsciente coletivo de Jung e de sua defesa da necessidade de um acordo interno entre o consciente e o inconsciente.

Quando Sócrates fala da injustiça, que é melhor sofrer do que cometê-la, refere-se à atividade interna do pensamento, como força dialética que revela o que é justo e produz o mesmo de forma interna em coerência consigo mesmo. Daí a necessidade de traduzir aos outros esse maravilhamento interno, trazendo as outras

peçoas igualmente à justiça. Em Sócrates, a coerência interna precisa ser compartilhada. O partejamento de Sócrates por si só traz implicações políticas, pois destrói os valores e o senso comum, liberando, assim, uma outra atividade mental, que é a faculdade de julgar, que, para Arendt, é a mais política de todas as atividades mentais. Nesses termos, o próprio pensamento é retirado de sua condição marginal, já que reflete a própria vida espaciotemporalmente, julgando-a; começando, portanto, a formar projetos de vontade. O julgamento julga as particularidades do cotidiano, enquanto o pensamento desordena a ordem normal dos acontecimentos.

Para Arendt, devido ao fato de que o pensamento lida com generalidades, com coisas invisíveis, não existe um lugar para pensar; só quando encontra lugar ou particulariza-se, é que se orienta ao campo da ética e da política. Para a autora, o *Ego* pensante está entremeios o passado e o futuro, criando um presente que dura e que é escorregadio. Arendt usa uma expressão de Kafka, que diz que o pensamento surge do choque de duas forças antagônicas, uma vinda do infinito passado e a outra vinda do infinito futuro, formando uma atividade que igualmente se dirige ao infinito. Dessa forma, a atividade do pensamento é sem lugar, não é política, apresenta-se apenas como uma necessidade.

Já o querer possui uma preocupação inquietante no sentido de pressupor um *Eu-posso* que não é de forma alguma garantido. Como a característica da vontade é a liberdade que se dá pela possibilidade de começar algo de novo, seu deleite seria o *eu-quero-e-eu-posso*.

Arendt falará da redenção da vontade que só é alcançada quando deixa de querer e começa a agir. Nesse viés, a redenção da vontade não é mental, ela precisa ser transformada em ação. Ela precisa interromper o conflito intrínseco que atravessa sua liberdade, ou seja, entre a capacidade de querer e não querer, sendo que tal conflito só acabará com a sua redenção pela ação.

Outra atividade mental é do julgamento que, igualmente, possui originalidade própria, todavia encontra implicação nas demais atividades mentais. Enquanto o pensamento trata de generalidades, o julgamento julga sobre questões particulares e enquanto a vontade lida com projetos, o julgamento vê-se deliberando assuntos específicos. Para Arendt, o julgamento é essencialmente político por natureza.

Essas três atividades possuem, em suas mútuas implicações, para Arendt, um poder de transformação da sociedade. Segundo a autora, entramos em consenso sobre variadas coisas, entretanto, quando abandonamos o mundo das aparências em busca de significado, damos um novo sentido às próprias aparências. Para a autora, nossa ciência, nossa cultura, nossa ética e os novos rumos que iremos assumir para a humanidade, dependem da capacidade do homem em buscar significado, concretizando-o em ações.

As contribuições de Hannah Arendt para nossa proposta de uma estruturação da psiquê inclusiva, faz-se perceptível pela sua busca em explicar a relação das atividades da mente com nossas experiências sensíveis e como tais atividades mentais podem proporcionar um novo sentido para o mundo em que vivemos. A autora, na esteira de Husserl, vê que as atividades mentais se implicam mutuamente ao ponto de encontrarem

redenção através da ação. Nossa visão de uma psiquê inclusiva vai além de fatores implicativos; ela radicaliza a ação de forma a vê-los como estando entrelaçados em uma mesma tessitura carnal, para usar uma expressão de Merleau-Ponty. Nesses termos, a imanência e o mundo estão imbricados na construção de sentido. Há uma dialética entre a imanência e o mundo que não deixa nenhum dos lados ilesos, afetando as pretensões de ambos os polos. O próprio tratamento terapêutico não pode ser isolado dessa imbricação carnal, pois a imanência precisa realizar-se na existência, ou seja, ela precisa de um espaço e um tempo de realização que dificilmente seria encontrado em uma sociedade injusta. Um mundo ético inclusivo torna-se necessário para que possamos possuir saúde psíquica. A própria terapia inclusiva ensina à filosofia que necessitamos de espaços inclusivos e de um tempo para exercermos a integridade de nossa história. De alguma forma, somos devorados (*verschlingt*) (HUSSERL, 1976, p. 183) por esse mundo e o mundo, por sua vez, está marcado pela nossa história.

### **Michel Foucault entre o cuidado do *self* e o conhecimento do *self***

Michel Foucault, em uma série de aulas conferidas no *Collège de France* entre os anos de 1981-82, reunidas em uma obra intitulada *A hermenêutica do sujeito*, traz uma nova reflexão sobre a questão do *self*. O autor inicia propondo uma questão: sobre qual forma histórica as relações entre *sujeito* e *verdade*, elementos

que usualmente não estão incluídos nas práticas e análises históricas, formam-se no Ocidente?

A fim de responder a essa questão, Foucault toma inicialmente a noção grega do “cuidado do *self*” que em grego corresponde ao *epimeléia heautoû* e em latim *cura sui*. *Epimeléia heautoû* é o cuidado de si, do ser em relação ao si e assim por diante. Foucault faz uma relação entre *Epimeléia heautoû* e outra noção grega que fora mais vastamente assumida pela cultura Ocidental que é a prescrição délfica *gnôthi seautôn* (conhece a si mesmo) (FOUCAULT, 2001, p. 5). Segundo Foucault, há um tipo de subordinação no período clássico do *conhece a si mesmo* ao preceito do *cuidado do self*. Foucault toma a personagem de Sócrates para elucidar essa subordinação com maior clareza.

Na *Apologia* (FOUCAULT, 2001, p. 7), Sócrates possuía como principal função e posição a de encorajar as pessoas a cuidarem de si e não de se auto negligenciarem. Essa função, Sócrates acreditava, era confiada a ele pelos deuses. Foucault lembra que, ao cuidar dos outros, Sócrates não cuidava de si próprio. Nesse sentido, ao exercitar a atividade de cuidar dos outros, Sócrates negligenciara seu próprio interesse, sua riqueza, uma série de vantagens cívicas, carreira política ou cargos públicos (FOUCAULT, 2001, p. 9). Outra função dessa atividade de encorajamento é despertar as pessoas, ou seja, fazê-las abrirem os olhos, como o primeiro olhar sob a luz do dia. Finalmente, Sócrates é comparado a uma mutuca, a um animal que caça e pica animais, tirando a paz e permanecendo ao redor deles. O cuidado do *self* é um tipo de ferrão que deve ser fincado na carne humana, dirigido a sua existência, e que deve tirar a paz e trazer movimento de

uma contínua preocupação com a vida (FOUCAULT, 2001, p. 10).

Segundo Foucault, pode-se ver que a noção do *epimeléia heautoû* possui uma longa história que se estende a partir de Sócrates até o asceticismo cristão, fazendo o começo da vida ascética começar com o cuidado do *self* (FOUCAULT, 2001, p. 12). Deve-se considerar, dentro da noção de *epimeléia heautoû*, que há: primeiramente, uma certa maneira de considerar as coisas, de comportamento no mundo, de empreender ações e formas de relacionamento com outras pessoas. O *epimeléia heautoû* é uma atitude através de si mesmo, dos outros e no mundo. Em segundo lugar, o *epimeléia heautoû* é também uma certa forma de atenção, de olhar. Preocupar-se com o *self* implica que nós olhamos para o interior, abstando-nos do exterior, pois a palavra *epimeléia* é relacionada com o *meletê*, que significa exercício e meditação. Em terceiro lugar, *epimeléia heautoû*, designa inúmeras ações exercitadas sobre o *self* pelo *self*, ações pelas quais cada um assume responsabilidade sobre si mesmo, que transformam, purificam e transfiguram o *self*.

Com essas considerações gerais, Foucault levanta a seguinte questão: por que o pensamento do Ocidente e a filosofia negligenciaram a noção do cuidado do *self*, favorecendo o conhecimento do *self*? Foucault procurará analisar os processos de transformação do conceito de *epimeléia heautoû*, através do qual o cuidado do *self* foi compreendido como um ato egoísta ao longo da história e fora dos padrões da supremacia do conhecimento na modernidade. Para Foucault, a razão mais séria pela qual o *epimeléia heautoû* tem sido esquecido foi o que ele próprio chama

de o momento Cartesiano (FOUCAULT, 2001, p. 15). Conforme Foucault, primeiramente, o momento Cartesiano requalificou o *gnôthi seautón* (conhecimento do *self*) como uma forma de consciência que dá acesso à verdade, descreditando o princípio do cuidado do *self*, excluindo-o do pensamento moderno filosófico.

Foucault caracteriza a filosofia o que questiona a possibilidade de o sujeito ter acesso à verdade e que tenta determinar as condições e limites do acesso à verdade pelo sujeito. Já a espiritualidade, para o autor, caracteriza-se pela busca, prática e experiência através da qual o sujeito realiza as transformações necessárias em si mesmo a fim de ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2001, p. 16). Foucault chama a espiritualidade esse grupo de buscas, práticas e exercícios, tidos como purificações, exercícios ascéticos, renúncias, conversão do olhar, modificações da existência, etc. Segundo Foucault, tais práticas são o preço a ser pago para se ter acesso à verdade. Nesses termos, Foucault expõe três características da espiritualidade como elas se apresentam no Ocidente (FOUCAULT, 2001, p. 16-17):

Primeiramente, a espiritualidade postula que a verdade não é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, através de uma estrutura da subjetividade. Para se ter acesso à verdade, o sujeito deve ser transformado, mudado e tornar-se, até certo ponto, outro além de si mesmo. Tal conversão toma a posição de uma forma de movimento que remove o sujeito do seu *status* e condição atual de forma que se chega ascendentemente à verdade ou que ela vem até ele e o ilumina. Foucault chama esse movimento, em ambas as direções, convencionalmente de *érôs* (amor). Outra forma pela qual o sujeito pode e deve ser

transformado para que se possa ter acesso à verdade é um tipo de trabalho. É um trabalho do *self* no *self*, uma elaboração do *self* pelo *self*, uma transformação progressiva do *self* pelo *self* para que se possa tomar responsabilidade em um longo labor de ascese. Para Foucault, *érôs* e *áskesis* são as duas maiores formas da espiritualidade ocidental para que o sujeito possa ser apto à verdade. Por último, a espiritualidade postula que uma vez que o acesso à verdade tenha sido aberto, ela produz um efeito da própria verdade no sujeito, chamado por Foucault de retorno, de volta (*de retour*) (FOUCAULT, 2001, p. 17). A verdade não é alcançada aqui por um ato do conhecimento, mas algo que ilumina, que traz beleza, que traz tranquilidade, que preenche e que transfigura o sujeito. Para Foucault, em toda a Antiguidade o tema da filosofia (como ter acesso ao conhecimento?) e a questão da espiritualidade (quais transformações no ser do sujeito são necessárias para o acesso à verdade?) nunca foram separadas. Foucault aponta apenas Aristóteles como uma exceção para o qual a espiritualidade era menos importante.

No período Moderno houve um abandono da espiritualidade em sua relação com o conhecimento. Esse momento, chamado de momento cartesiano por Foucault, caracteriza-se pela busca do conhecimento pela própria atividade do conhecimento. As condições dessa atividade são objetivas, regras formais, regras de método e analisa-se a estrutura do objeto a ser conhecido (FOUCAULT, 2001, p.19). Assim, precisava-se ter o conhecimento através dos estudos, de certos consensos científicos, ser esforçado, perseguir carreira, *status* combinados com pesquisa desinteressada etc. Segundo o autor, o conhecimento não possui mais o

sentido de causar efeito transformador no sujeito, de mudança de vida.

### **Os momentos do cuidado do *self***

Foucault irá se concentrar em três momentos do cuidado do *self*: (1) o momento Socrático-Platônico; (2) o período da era de ouro da cultura do *self* e (3) a transição da cultura filosófica pagã para o asceticismo cristão.

O primeiro momento: Socrático-Platônico (FOUCAULT, 2001, p. 32). Nesse período surge o *epimeléia heautoû* nas reflexões filosóficas, em particular no Alcibíades. Esse livro narra a passagem da posição privilegiada de *Alcibíades* de grandeza, riqueza, família tradicional e seu desejo de governar a cidade-estado. Aqui o cuidado do *self* aparece no contexto da vontade de exercitar poder sobre outros (FOUCAULT, 2001, p. 37). Assim, não se pode governar outros bem, ou transformar seus privilégios em ações políticas sobre os outros, em ações racionais, se não há uma preocupação consigo mesmo. Em segundo lugar, *Alcibíades* desconhecia suas limitações, a inadequação de sua educação. Por último, já era tarde para Alcibíades aprender, pois havia pulado um momento crítico da sua aprendizagem. Esta parte, segundo Foucault, parece entrar em contradição com a *Apologia* quando Sócrates dissera perante os juízes que foi confiado a ele pelos deuses a encontrar as pessoas nas ruas, sendo jovens ou adultos, cidadãos e não cidadãos, alertando-os a tomarem cuidado deles mesmos. Aqui, o

*epimeléia heautoû* aparece como uma função de toda a vida, enquanto no *Alcibíades* ele aparece no momento da aprendizagem da pessoa jovem (FOUCAULT, 2001, p. 39). A grande questão do *Alcibíades* é: o que é este *self* que devo tomar cuidado para ser capaz de tomar cuidado dos outros aos quais devo governar propriamente? Em outras palavras, o que sou eu? - Eu sou minha alma (FOUCAULT, 2001, p. 54).

Segundo Foucault, quando Platão (ou Sócrates) emprega a noção de uso, (*khresthai/khrêsis*) (FOUCAULT, 2001, p. 56) para identificar o que é este *heautoû* na expressão do cuidado do *self*, ele não quer designar uma relação instrumental da alma com o resto do mundo ou com o corpo, mas antes o sujeito singular, a posição transcendente que o cerca, dos objetos dispostos a ele e, também, as outras pessoas com quem se relaciona, ao seu próprio corpo e finalmente a si mesmo. Assim, quando Platão emprega a noção de *khêsis* para encontrar o *self* que se deve cuidar, não se refere à substância alma, mas antes ao sujeito alma (FOUCAULT, 2001, p. 57). Embora *khraômai* significa eu uso, eu utilizo (um instrumento, uma ferramenta), igualmente designa meu comportamento ou minha atitude. Dessa forma, a expressão usando os deuses (*thêois khêsthi*) não significa que alguém utilize os deuses para um fim, mas fala da própria e legítima relação com os deuses, significando honra, adoração e fazer o que se deve fazer com eles. Assim, o cuidado do *self* será o cuidado do *self* na medida em que ele seja um sujeito de um certo número de coisas: o sujeito instrumental das ações, das relações com outras pessoas, do comportamento e das atitudes em geral e o sujeito em sua relação consigo próprio.

Foucault chama a atenção para um momento decisivo do texto de Alcibíades. Na passagem em que Sócrates exclama: *Assim como o espelho é mais claro, mais puro e mais brilhante que o espelho do olho, assim Deus é mais puro e mais brilhante do que a melhor parte da alma. Alcibíades responde: Realmente que sim Sócrates. Sócrates então diz: Se Deus, então, é a quem devemos olhar: para quem deseja julgar a qualidade da alma, ele é o melhor espelho das coisas humanas elas mesmas que podemos ver e conhecer. Sim, diz Alcibíades* (FOUCAULT, 2001, p. 69). Assim, o movimento pelo qual conhecemos a nós mesmos, no cuidado do *self*, possibilita que a alma alcance a sabedoria. A alma será dotada de sabedoria tão logo que entra em contato com o divino como fonte de pensamento e conhecimento. Quando a alma é dotada de sabedoria ela será capaz de retornar ao mundo. Será capaz de distinguir o bem do mal, o verdadeiro do falso. Retornando ao mundo, e suportados pelo conhecimento do *self*, que é o conhecimento do divino, e que é a regra de conduzir-se propriamente, saberemos que seremos capazes de governar e quem quer que tenha feito esse movimento ascendente e descendente será bem qualificado para governo. Então, Alcibíades promete preocupar-se com a justiça. Tal promessa revela que tomar cuidado do *self*, em seu desenvolvimento, significa ter cuidado pela justiça (FOUCAULT, 2001, p. 71).

Foucault passará, em seguida, a analisar a questão do cuidado do *self* em relação ao período que cobre mais ou menos o primeiro e segundo séculos A.D. Uma das marcas deixadas pelo cuidado do *self* no período Socrático-Platônico, e que perdurará subsequentemente, é sua coextensividade com a vida.

Todavia, o período Helenístico e Romano assumirá características novas, como a questão pedagógica que não receberá tanta importância como momento de transição indispensável no final da adolescência. Agora não existe idade para o cuidado do *self* (FOUCAULT, 2001, p. 85). Outra diferença é que a preparação não será mais devotada para a vida profissional, mas envolverá um treinamento que os proteja de qualquer acidente e eventos que possam ocorrer; a isso os gregos deram o nome de *paraskheuê* e que fora traduzido por Sêneca por *instrûctio*. A prática do *self* não é mais imposta simplesmente contra um fundo de ignorância e da ignorância não ciente de si mesma, como era no caso de Alcibíades. A prática do *self* é doravante estabelecida contra um fundo de erros, maus hábitos, ou seja, a prática do *self* desenvolve mais um eixo de correção-liberação do que treino-conhecimento (FOUCAULT, 2001, p. 91). Para os cínicos, a prática do *self* envolvia um desaprender os vícios, pois aprender a virtude seria desaprender vícios (FOUCAULT, 2001, p. 92). Houve também uma forte associação com a medicina (FOUCAULT, 2001, p. 93) voltada para a prática da cura, já que a prática do *self* também seria corrigir, restaurar, proteger.

Segundo Foucault, a prática do *self* fora concebida pela filosofia como uma operação médica pela qual se desenvolveu a noção fundamental de *Therapeúein* (FOUCAULT, 2001, p. 95) que em grego significa três coisas. *Therapeúein* significa, é claro, exercer uma ação médica cujo propósito é a cura ou tratamento. Também significa a atividade do servo que obedece a seu mestre e o serve. Finalmente, significa adorar (*rendre un culte*). Assim, *Therapeúein* significa ao mesmo tempo dar tratamento médico ao *self*, ser seu

próprio servo e devotar-se a si mesmo. Nessa configuração médico-filosófica, surgem escolas filosóficas cujo propósito era curar a alma e os males do corpo que levam aos vícios. Epiteto chegava a conceber a escola de filosofia como um hospital ou clínica da alma.

A questão do corpo assume uma nova configuração. Para os epicuristas e estoicos, havia uma forte conexão entre os problemas da tensão da alma e a saúde do corpo. O corpo reemerge muito claramente como um objeto de preocupação de forma que o cuidado do *self* envolve tomar cuidado tanto da alma como do corpo (FOUCAULT, 2001, p. 104). Uma outra questão que surge nesse período é o valor dado à velhice. Embora com muitas limitações físicas, era a idade da sabedoria. Assim, apesar de que o cuidado do *self* poderia ser praticado por toda a vida, assume sua completa dimensão quando se é completamente adulto. O velho homem é aquele que finalmente pode ter prazer em si mesmo, estar satisfeito consigo mesmo, depositar alegria e prazer em si mesmo, sem esperar prazer, alegria ou satisfação de nada mais que não é mais capaz. Para Sêneca, é nessa idade (para ele depois dos 60 anos) que o *self* finalmente chega a si mesmo, e que alguém se volta para o *self*, e que se obtenha uma perfeita e completa relação para com o *self*, tanto com maestria e com satisfação (FOUCAULT, 2001, p. 106).

Na análise de Foucault, não se trata mais daquilo que Sócrates falou a Alcibíades: Se você deseja governar outros, cuida do *self*. Agora é dito: Tome cuidado do *self* e isso é tudo. Foucault chama a atenção para o fato de que isso não significa um tipo de lei ética universal, pois era um grupo, uma seita, aqueles que escolhiam que poderiam cuidar do *self*, porque

necessitava-se de ociosidade, tempo, prática, tranquilidade (FOUCAULT, 2001, p. 109). Segundo Foucault, embora o apelo ao cuidado do *self* era universal, eram raros os que se dedicavam a ele.

Foucault toma o exemplo da *Carta 52 a Lucílio* (FOUCAULT, 2001, p. 126). No início da carta, ele se refere rapidamente à inquietação e irresolução mental pelas quais estamos naturalmente afligidos. Essa inquietação mental, essa irresolução é o que chamamos *stultítia*. *Stultítia* aqui é algo que não é decidido e não satisfeito sobre coisa alguma. Esse termo também aparece na obra *De Tranquilitate*. Para Sêneca, ninguém consegue sair desse estado por conta própria, precisa-se de um mestre que possa corrigi-lo, reformá-lo como um médico que reestabelece a saúde. O *stúltus* (FOUCAULT, 2001, p. 127) é alguém que constantemente muda seu ponto de vista, uma pessoa inconstante que não cuida do *self*. A prática do *self* tem como sua matéria prima a *stultítia*, tendo como objetivo escapar-se dela. O *stúltus* não possui coerência no querer, sendo seus objetivos constantemente mudados, não possuindo, assim, um livre querer. Sêneca propõe o querer livre, absoluto, no qual possa-se sempre querer. Mas qual será esse querer pelo qual se pode orientar de forma que possa ser exercido sem ser determinado por nada externo? Qual objeto a vontade pode ser sempre capaz de querer sob qualquer circunstância, sem que possa ser alterada de acordo com a ocasião ou o tempo? Na interpretação de Foucault é o *self* (FOUCAULT, 2001, p. 128), aquele que, segundo Sêneca, deve-se querer absolutamente. Segundo Foucault, nota-se claramente que não se trata aqui de um trabalho de instrução ou educação ou de um conhecimento teórico, um saber como. Mas se trata, isso

sim, de uma certa ação exercida sobre o indivíduo pela qual se dá uma mão (*porrigére manum*) (FOUCAULT, 2001, p. 129) corrigindo hábitos no sentido de uma operação focada no modo de vida do sujeito ele mesmo.

Esse operador (*oppérateur*) que ajuda na construção da relação do sujeito consigo mesmo é o filósofo, aquele que faz a mediação da mudança da *stultitia* para a *sapientia* (FOUCAULT, 2001, p. 130). O filósofo se proclama o único capaz de se governar e governar outros, de ver que o indivíduo é capaz de querer o *self*, de chegar no *self*, de exercer sua soberania sobre o *self* e encontrar toda a felicidade nessa relação.

### **Práticas em relação ao *self***

Foucault aborda uma outra figura que surge além das instituições, dos grupos e indivíduos, ou seja, fora de uma instituição filosófica, da filosofia profissional, embora tivesse alguma orientação filosófica. É a figura do mestre que possui uma relação muito íntima para com a pessoa que enseja conselhos, sendo essa relação familiar, de amor, ou de amizade. É o caso de Marco Aurélio e seu mestre de retórica Fronto (FOUCAULT, 2001, p. 152), o qual Marco Aurélio mencionará nas *Meditações*. Ele não era um filósofo profissional, mas professor de retórica. Esse novo mestre exercia outras atividades na vida pública e falava não em uma linguagem teórica filosófica, mas com franqueza que tal relação de intimidade permitia. Esse mestre dará conselhos sobre a saúde, o cuidado do

corpo, o bem-estar econômico, o cuidado em relação ao amor (erótico) (FOUCAULT, 2001, p. 155-156) e assim por diante. Tais conselhos visam práticas do *self*. Esse fator, revela um cuidado em relação ao outro *self*, amor e amizade com o outro *self*. Assim, a formação da relação do *self* para o *self* conecta-se com a relação do *self* com o outro (FOUCAULT, 2001, p. 150). Foucault apontará para uma nova relação ética de relação verbal, que permite, através dessa intimidade, falar francamente com o outro, cuja concepção afixa-se na noção de *parrhêsia* (FOUCAULT, 2001, p. 158).

Outro elemento importante, analisado nesse período por Foucault, é que o cuidado do *self* não é mais um elemento transicional que conduz a outra coisa, à cidade-estado ou a outros; emerge mais como um fim autossuficiente do *self* (FOUCAULT, 2001, p. 170). Conseqüentemente, o *self* é o definitivo e único objetivo do cuidado do *self*. A palavra *catarse* assume proeminência nesse contexto, traduzindo essa separação e autossuficiência do *self*, pois no período helenístico e romano haverá uma absorção cada vez mais marcada da filosofia na espiritualidade, através da transformação do próprio sujeito em seu próprio modo de vida. *Dá-se*, segundo Foucault, uma *tékhne tou bíou* (FOUCAULT, 2001, p. 171), ou seja, uma arte, um método reflexivo para se conduzir a vida, uma técnica de vida. Identifica-se aqui uma arte da existência com o cuidado do *self*. A questão que aparece então será: como eu posso me transformar, converter-me (*metanóia*) para ser capaz de ter acesso à verdade?

Foucault traz também o tema da salvação (*sotería*) (FOUCAULT, 2001, p. 175). Em Platão, alguém cuida do *self* porque esse alguém tem que cuidar de

outros. E quando alguém salva outros, esse alguém se salva ao mesmo tempo. No período helenístico e romano, essa relação se reverte - alguém deve cuidar do *self* porque esse alguém é o *self*, e simplesmente por causa do *self*. O cuidado dos outros é como uma recompensa para a operação e a atividade da salvação que se exercita com perseverança sobre si mesmo (FOUCAULT, 2001, p. 185). Por exemplo, na concepção de amizade para Epicuro, encontramos uma forma de utilitarismo (FOUCAULT, 2001, p. 188), no sentido do que o útil do si mesmo para outros e de outros para o si mesmo possui o objetivo geral da própria salvação e do cuidado do *self*. Pode-se ver uma figura invertida da reciprocidade platônica. Agora, a amizade epicurista permanece dentro do cuidado do *self* e inclui a reciprocidade de amizade como garantia da *ataraxía* e felicidade.

Segundo Foucault, o termo *epistrophê* (conversão) (FOUCAULT, 2001, p. 201) platônico encontra características diferentes no período helenístico e romano. No período platônico a *epistrophê* consistia em livrar-se do mundo das aparências, da ignorância e conduzia à recordação, ou seja, ao mundo das ideias. Agora, essa conversão envolverá muito mais exercícios, práticas e treino, torna-se *áskesis* antes de conhecimento (FOUCAULT, 2001, p. 202). Também, conforme o autor, não é o caso de ser uma *metanóia* que fora desenvolvida no terceiro e, principalmente, no quarto século com o cristianismo. Esta envolvia mais uma mudança abrupta, uma mudança de um tipo de ser para outro, da vida para a morte, da mortalidade para a imortalidade, da escuridão para a vida, do reino do mal para o reino de Deus e assim por diante e, finalmente, envolvia uma negação de si mesmo, uma morte de si

mesmo, para um novo renascimento, para um novo *self* que não tem nada a ver com o antigo ser, com seus hábitos e *êthos* (FOUCAULT, 2001, p. 203). Trata-se, todavia, de uma conversão do *self* em benefício do *self*. Foucault analisa a conversão desse olhar no sentido de como o olhar sobre si mesmo e o olhar sobre o conhecer-se a si mesmo fora estabelecido para a conversão do *self*. Nesse sentido, deve-se deixar o olhar curioso sobre os outros e concentrar-se em si mesmo, de forma que o olhar sobre si, faça-se conhecimento de si. No texto de Plutarco, *Tratado sobre a curiosidade*, vê-se claramente esse conselho de voltar o olhar a si mesmo e afastar-se do olhar sobre os outros (FOUCAULT, 2001, p. 210), ou seja, de interessar-se por si mesmo e não olhar para o que está acontecendo na vida das outras pessoas (FOUCAULT, 2001, p. 211).

Segundo Foucault, havia, nesse período, uma visão mais útil do conhecimento, no sentido de um voltar-se para o *self*. No livro VII *De Beneficiis*, Sêneca cita um longo texto do cínico Demétrio sobre o conhecimento útil. O conhecimento útil, pelo qual a vida humana está em jogo, seria um modo de conhecimento relacional que prescreve e afirma ao mesmo tempo e é capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito. Os epicuristas falavam de um conhecimento fisiológico, cuja função é, então, *paraskeuein*, prover a alma com o equipamento necessário para uma luta, visando à vitória. Assim, *paraskeuê*, seria o equipamento que armava o sujeito para qualquer circunstância da vida, possibilitando a resistência a cada impulso e tentação que pudesse vir do mundo externo (FOUCAULT, 2001, p. 230). Nesses termos, para Foucault, o conhecimento para os cínicos e epicuristas é um conhecimento relativo às coisas, ao mundo, aos

deuses e às pessoas, mas cujo efeito e função é para mudar o ser do sujeito. A verdade deve ter efeito no sujeito (FOUCAULT, 2001, p. 233).

Foucault também faz uma análise do livro de Sêneca intitulado *Questões naturais* que vê a existência como uma existência pontual (FOUCAULT, 2001, p. 266), tanto no tempo como no espaço, ou seja, ser para nós mesmos em nossos próprios olhos o que nós somos, nomeando um ponto, pontualizando nós mesmos no sistema geral do universo. Para Sêneca, esse reconhecimento existencial, que termina por compreender a natureza e o lugar que ocupamos nela, é libertador, pois constatamos que possuímos a mesma natureza da razão divina e podemos nos contemplar (*contemplatio sui*) (FOUCAULT, 2001, p. 268). Assim, não perdendo de vista nós mesmos e explorando o mundo nos aproxima de Deus, da atividade da racionalidade divina, sentimo-nos parte da providência divina. Com isso, podemos controlar nossas ações e pensamentos, já que em contato com o todo do universo, tornamo-nos livres de nossas vaidades e paixões interesseiras.

Foucault fala da metáfora da navegação (FOUCAULT, 2001, p. 238) para retratar o movimento e retorno ao *self*. A metáfora da navegação envolve vários componentes. Primeiramente, há a ideia da jornada, do movimento real a partir de um ponto ao outro. Em segundo lugar, a metáfora da navegação implica que este movimento seja direcionado através de um certo objetivo, ou seja, tenha um objetivo. Esse objetivo é o porto, um lugar de segurança onde estamos protegidos de qualquer coisa. Também nessa ideia de navegação, há o tema do porto que procuramos como porto/casa; um porto no qual encontramos nosso lugar de origem,

nossa terra natal. Tal jornada é comparada por Foucault a uma Odisseia. A quarta ideia, ligada a essa metáfora, é que a jornada é perigosa e desejamos alcançar o lugar de segurança. Durante a jornada, encontram-se riscos imprevistos que podem desviar o navegador do curso e até mesmo guiá-lo a um curso errado. Por fim, essa metáfora envolve um conhecimento, uma técnica, uma arte, a fim de empreender bem a viagem e chegar ao objetivo.

Foucault passa a analisar o modelo cristão, caracterizado como monástico-ascético, que começa a ser formado no terceiro e quarto século (FOUCAULT, 2001, p. 244). Nesse período, o conhecimento da verdade era exigido pelo fato de que o coração deveria ser purificado a fim de compreender a Palavra, sendo que receberia a Palavra aquele que fosse capaz de realizar tal purificação. Para Foucault, há uma relação circular entre conhecimento do *self*, conhecimento da verdade e cuidado do *self*. Nesses termos, se alguém quiser ser salvo deverá aceitar a verdade dada no Texto e manifestada na revelação. No processo de conhecimento do *self*, que é acompanhado através de técnicas, cuja função essencial é dispersar as ilusões, reconhecer as tentações que crescem dentro da alma e do coração e, também, frustrar as seduções as quais nos vitimam. Segundo Foucault, surge então um método de decifragem dos processos secretos e movimentos que se revelam dentro da alma e cuja origem e forma devem ser compreendidas. Esse método é o método da exegese do *self* (FOUCAULT, 2001, p. 245). Um outro aspecto desse modelo, para Foucault, é que se precisa renunciar o *self* para a possibilidade da conversão, ou seja, o velho *self* dá lugar a um novo *self* transformado pelo Texto e pela Revelação.

De acordo com Foucault, no nível das práticas do *self*, possuímos, então, três grandes modelos que historicamente sucederam um ao outro: o modelo platônico que gravita em torno da recordação; o modelo helenístico, que orbita em torno da auto finalização da relação do *self* e o modelo Cristão, que gira em torno da exegese do *self* e da renúncia do *self* (FOUCAULT, 2001, p. 247).

No período helenístico e romano, a *áskesis* não é estabelecida como uma técnica por referência a uma autoridade como a lei. A *áskesis* é, isso sim, uma prática da verdade, é uma forma de ligar o indivíduo à verdade (FOUCAULT, 2001, p. 303). Para os cristãos, a ascese tinha como fim a renúncia do *self* e para os helênicos e romanos o fim era o *self*, que se constituía pela ascese. Nesse sentido, a ascese não reduz, ela equipa e nos provê com aquilo que na Grécia era chamado de *paraskeuê*, que geralmente Sêneca traduzia por *instrûctio* (FOUCAULT, 2001, p. 306), que tinha o objetivo de preparar o indivíduo para a vida. Assim, a *paraskeuê* era um elemento de transformação do *logos* para o *êthos* (FOUCAULT, 2001, p. 312).

Para Foucault, o significado e função da filosofia helenística romana ascética era assegurar o discurso verdadeiro da subjetivação, assegurando que o *self* pudesse se tornar o sujeito da enunciação do verdadeiro discurso. Dessa forma, na rota da renúncia do *self*, a ascese cristã dirigir-se-á mais para a confissão, ou seja, quando o sujeito se objetifica em um discurso verdadeiro (FOUCAULT, 2001, p. 316). A ascese pagã detém-se não a uma objetivação do *self*, mas envolve a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e exercício de si mesmo sobre o *self*. Portanto,

desenvolver-se-á técnicas do discurso verdadeiro como escutá-lo, escrevê-lo, lê-lo e falá-lo propriamente.

Na compreensão de Foucault, a confissão cristã inicia-se com a prática da *parrhêsia* de forma obrigatória. Como era nos círculos epicuristas onde se praticava o falar francamente tanto do mestre para com seu discípulo e vice-versa, como entre os próprios discípulos que cultivavam relações de amizade entre eles (FOUCAULT, 2001, p. 373).

Analisando o termo *parrhêsia*, embora com conotações diferenciadas entre os vários autores que dela se apropriam até o período helenístico romano, Foucault encontra aspectos gerais que são comuns. Nesses termos, *parrhêsia* é um falar livremente, livre de regras, livre dos procedimentos retóricos, adaptando-se às situações que envolvem as particularidades do ouvinte. Também, do lado da pessoa que a profere, envolve um compromisso, estabelecendo um certo pacto entre o sujeito da enunciação e sujeito da conduta. Assim, no momento em que se fala a verdade, compromete-se com ela de modo que não pode haver ensinamento da verdade sem um *exemplum* (FOUCAULT, 2001, p. 389). A *parrhêsia*, nesse sentido, seria uma troca de vivências, compartilham-se vidas. No cristianismo, de outra forma, a verdade não parte daquele que guia a alma, mas é dada de outro modo (Revelação, Texto, Livro etc.) (FOUCAULT, 2001, p. 390).

Foucault passará a analisar como o domínio da ascese pode ser ativado no sujeito, ou seja, como o discurso verdadeiro pode ser transformado em *êthos* (FOUCAULT, 2001, p. 398). Para caracterizar esse grupo de exercícios, será utilizado o termo ascético por

Foucault e não ascetismo ou ascese. Assim, ascético designará um grupo de exercícios mais ou menos coordenados que são disponíveis, recomendados e até obrigados, realizados por indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso a fim de alcançar um definitivo objetivo espiritual. Por objetivo espiritual, Foucault compreende uma certa transformação, transfiguração dos sujeitos, como sujeitos da ação e como sujeitos do verdadeiro conhecimento. Essas técnicas comportam abstinência, meditação, meditação da morte, meditação sobre os maus futuros, exame de consciência etc.

Conforme Foucault, no cristianismo a espiritualidade se desprende da *gnósis*. As práticas ascéticas no cristianismo consistirão no deciframento do *self*, como um tecido de impulsos e pensamento, e do decifrar do coração, que carrega a marca do mau. Esses exercícios focam mais na suspeita do *self* do que no reconhecimento do divino. Um dos maiores elementos da espiritualidade cristã é a *regula vitae* (a regra de vida) (FOUCAULT, 2001, p. 405), ou seja, a vida cristã deve ser uma vida regulada. A vida filosófica é definida e prescrita, por sua vez, não pela regra; ela se submete a forma, a um estilo de vida, a um tipo de forma que alguém destina a sua vida.

Na compreensão de Foucault, as práticas ascéticas, tais como abstinência e testes, configuram-se de formas diferentes no período imperial e no período cristão. Assim, por exemplo, a abstinência de comida, roupa, casa, no período do início cristianismo, servia para regular a vida de acordo com interdições e proibições precisas e não para formar um estilo de vida. Já para os estoicos, os testes representavam uma atitude real frente à vida, como se o todo da vida fosse

um teste (FOUCAULT, 2001, p. 411). O desenvolvimento da ideia de teste (*probátio*) no período imperial, diferentemente de abstinência, torna-se uma geral em relação à vida, e não apenas um tipo de treinamento cujos limites se fixam em um certo momento da vida. Assim, surge a necessidade crucial de reconhecimento da vida, que deve ser pensada, vivida e praticada como um constante teste (FOUCAULT, 2001, p. 419). Essa ideia da vida como um teste encontra-se claramente no texto de Sêneca *De Providência*, considerando o todo da vida como educação, na qual vida e treino coexistem mutualmente. Esse texto de Sêneca ecoa em vários textos de Epiteto (*Discursos*).

Com o desenvolver de suas pesquisas, Foucault conjectura a hipótese de que no Ocidente praticaram-se três formas de exercícios do pensamento, ou seja, três formas de reflexividade (FOUCAULT, 2001, p. 441). A primeira é a forma da memória. Essa forma de reflexividade dá acesso à verdade, à verdade conhecida na forma de reconhecimento. Nessa forma, que consequentemente leva a uma verdade que se recorda, o sujeito é modificado, pois no ato da memória ele traz sua libertação; seu retorno à sua terra natal e ao seu próprio ser. A segunda forma é a forma da meditação que encontra proeminência nos estoicos. Essa forma de reflexividade faz coexistir pensamento e vida, tendo como objetivo a constituição de um sujeito ético da verdade. A terceira forma de reflexividade é chamada de método que estabelece critérios para toda possível verdade, indo de verdade em verdade até a organização e sistematização de um conhecimento objetivo.

A meditação (*meletán*) envolve um exercício do pensamento a várias coisas: atitude através de eventos,

às coisas que nos afetam, como podemos remediá-las e como podemos erradicá-las. Tais atitudes nos levam próximo à natureza divina. No estoicismo, o olhar sobre o *self* deve representar o teste constitutivo do *self* como sujeito da verdade e isso se dá através do exercício reflexivo da meditação. A questão que se põe é: Sou eu realmente o sujeito ético da verdade que eu conheço? Para Foucault, os estoicos possuíam vários exercícios para responder a essa questão, mas os mais importantes eram o *praemeditatio malorum* (FOUCAULT, 2001, p. 445), o exercício da morte e o exame da consciência.

Para Foucault, o *praemeditatio malorum* não é um pensamento imaginário sobre o futuro. Ele é uma anulação do futuro e uma redução da imaginação para a realidade simples e despida do mal para o qual se está voltado. O objetivo da *praemeditatio malorum* é selar o futuro através da simulação da realidade, para reduzir sua realidade, despindo-a na imaginação. Assim, podemos nos equipar com uma verdade que, quando o evento ocorrer, podemos usá-la para reduzir ao elemento da verdade estrita todas as representações que poderiam mover e perturbar nossa alma se não estivéssemos assim preparados. Segundo Foucault, o *praemeditatio malorum* é um *paraskeuê* (FOUCAULT, 2001, p. 454).

O exercício da morte (*meletê thanátou*) (FOUCAULT, 2001, p. 460) que consiste no pensamento da morte, não é um pensamento sobre o futuro. Esse exercício, pensando sobre a morte, é apenas um meio de possuir essa visão transversal da vida que possibilita compreender o valor do presente. O julgamento do presente e a avaliação do passado estão implícitos nesse pensamento da morte. O exame de consciência

representa uma antiga regra pitagórica que assume novas feições para os estoicos. Esses exames eram feitos costumeiramente de manhã e ao findar do dia. O exame matinal consistia em definir e lembrar cada um das tarefas a fazer, dos objetivos e fins que se pretendia e como empreendê-los. O exame vespertino correspondia a fazer um balanço das ações programadas ou previstas pela manhã, assumindo características administrativas do próprio *self*, embora no texto de Sêneca *Sobre a Ira* encontremos a figura daquele que é julgador e que se senta sobre sua própria corte, sentando-se como juiz e estando presente como acusado. Foucault enfatiza que essa forma se trata de uma forma mais administrativa do que judicativa/punitiva, como será o caso dos exames de consciência realizados posteriormente pelos cristãos, que irá se desembocar nas confissões (FOUCAULT, 2001, p. 462). Não se trata de uma reprovação, nem punição do *self*, mas de uma inspeção do *self* para que de hora em diante não se cometa os mesmos erros. Assim, trata-se de uma inspeção administrativa do *self* (FOUCAULT, 2001, p. 463).

Foucault conclui que fazer filosofia no primeiro e segundo séculos tratava-se de uma atitude voltada a uma preparação, colocando-se em um estado de espírito, de tal forma que a vida como um todo seria compreendida como um teste. A filosofia ascética deverá ser compreendida, portanto, como uma certa forma de constituir o sujeito do conhecimento como um sujeito da ação correta (FOUCAULT, 2001, p. 465).

## Interlocução com Foucault

Michael Foucault traz um estudo inovador em sua obra *A hermenêutica do sujeito*. Fala de uma vidara de conhecimento histórico que acontece no Ocidente em relação as perspectivas de compreensão e de como lidar com o *self*. Para o autor, em um momento da história, a humanidade não se preocupa mais com a espiritualidade, mas tão somente com o conhecimento pelo próprio conhecimento. Na espiritualidade, compreende Foucault, para se ter acesso à verdade, o sujeito precisa passar por um processo de transformação, de conversão mesmo, a fim de que possa chegar, ascendentemente, à verdade ou que, de certa forma, a verdade venha até ele e o ilumine. O momento de separação é chamado, pelo autor, de o momento cartesiano.

Para falar da antiguidade, Foucault cita o exemplo de Sócrates como aquele que incitava as pessoas a cuidarem de si, como uma mutuca que perturbava os animais, tirando deles o sossego. Para Foucault, havia uma certa subordinação do conhecimento de si em relação ao cuidado de si, ou seja, havia uma maneira de considerar as coisas como estando relacionadas às ações, ao comportamento no mundo e às relações com outras pessoas. Esse cuidado formava uma atitude em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo, envolvendo práticas através de exercícios e meditação, visando uma responsabilidade sobre si próprio que transforma, purifica e transfigura o *self*.

Enquanto Arendt busca a possibilidade de as atividades mentais se redimirem em ações, Foucault fala de um período em que isso era um processo normal da

própria busca pelo conhecimento. Na antiguidade, as atividades mentais não implicavam a experiência, eram parte inseparável dela. Depois do momento cartesiano, a própria psicologia, em sua gênese, encontra problemas em lidar com a psiquê, pois a pensava como uma entidade autônoma. Adler foi o único, dos psicólogos clássicos que trabalhamos, que considerou que era necessária uma terapia que envolvesse uma transformação do estilo de vida da pessoa, estando em colaboração com outras pessoas.

No período socrático-platônico, o princípio de boa governabilidade estava relacionado a um bom governo de si próprio e isso exigia tempo. Não basta ser de boa família, ter prestígio e dinheiro, é necessário um tempo para o cuidado do *self*. Esse movimento do cuidado do *self* possibilita que a alma alcance a sabedoria. A alma alcança a sabedoria quando entra em contato com o divino e, assim, é capaz de retornar ao mundo, sendo capaz de distinguir o bem do mal, o verdadeiro do falso. Neste movimento, ascendente e descendente ao divino, o *self* está bem qualificado para governar. Esse tempo prepara o *self* para a justiça de tal forma que tomar cuidado do *self* significa ter cuidado pela justiça. Esse tempo de preparação envolvia um processo dialético que possibilitava a descoberta da justiça que seria parte da constituição do próprio *self*. Agora ele, descobrindo a justiça e sendo justo, poderia governar justamente. O *self* possui uma coextensividade com a vida.

No período helenístico-romano o cuidado do *self* envolverá mais um treinamento para enfrentar os problemas que possam ocorrer, não envolverá tanto um tempo ou uma vida devotada à questão profissional. A

prática do *self* se aproximava muito da medicina nesse período, pois se voltava à prática da cura, da correção, da restauração e prevenção contra os perigos, dos males que poderiam afligir a alma.

Esses dois momentos, elucidados por Foucault, revelam que o conhecimento do *self* e o cuidado do *self*, além de estarem unidos, precisavam ter uma participação na vida, sendo para bem governar ou para se preparar para os problemas que a vida apresenta. Essa coextensividade com a vida, já apresentada em Sócrates e que se estende até o período romano, torna-se fundamental para uma psiquê que pretende ser inclusiva, pois o indivíduo precisa estar pronto para lidar com os problemas que lhe serão apresentados. A imanência psíquica precisa realizar-se neste mundo, não em um mundo imaginário; ela precisa de um chão para caminhar, de pessoas para interagir, de um corpo para ter acesso ao *mundo-da-vida*.

No momento helenístico-romano irá surgir a figura do mestre como aquele que constrói uma intimidade com seu discípulo, diferente do filósofo profissional e puramente teórico. Esse mestre acompanha a instrução do discípulo, sendo aquele que faz a mediação da transformação sábia do discípulo, que dá uma mão em seu processo de cuidado do *self* para a vida. Busca-se uma relação franca e aberta com o discípulo, a fim de aconselhá-lo sobre vários aspectos que se relacionam com a vida. Esse falar francamente (*parrhêsia*) cria uma relação de empatia com o discípulo, estabelecendo laços de confiança entre ambos. Um dos fios que nos ligam à integridade do *self* envolve nossa relação com o outro, daí a importância de o terapeuta já ser o outro que acompanhará o processo pelo qual o paciente possa encontrar possibilidades de realização.

O terapeuta talvez seja o primeiro outro de confiança, o primeiro outro que procura ajudar no reestabelecimento dos fios que nos ligam à integridade do *self*.

O conhecimento do *self* e o cuidado do *self*, embora, no primeiro momento, se destinassem mais à governamentabilidade e, no segundo momento, mais à autossuficiência do *self*, ambos configuravam uma relação indispensável com a vida. Nesses termos, a coextensividade com a vida é uma das contribuições fundamentais desses períodos para o aprofundamento de nossas práticas terapêuticas atuais que ainda sofrem com os respingos históricos que ocorreram quando essa separação se tornou evidente. No período que se estende até o romano, a verdade precisava ter efeito no sujeito em sua relação com a vida.

No período monástico-ascético há uma renúncia da identidade do *self* com o objetivo de assumir uma nova identidade, a do texto e da revelação. Nesse período, criam-se técnicas para ver os intentos do coração, no sentido de saber se, de fato, a pessoa havia se convertido em um outro *self*. Foucault chama essas técnicas de exegese do *self*. Jung também irá mencionar os ritos de transformação pelos quais o indivíduo pode assumir uma nova personalidade. Esses ritos, na crítica de Foucault, são técnicas que possibilitam que o sujeito renuncie seu velho *self* e assuma um novo *self*. Nossa proposta inclusiva para a psiquê não se trata de uma renúncia do *self*, mas de uma realização do *self* através de nossas diferenças próprias.

Aqui não se trata apenas de uma implicação das atividades mentais em nossas ações, mas de efeitos concretos em nossas ações. Trata-se, isso sim, de um momento histórico em que isso era uma prática. Não

obstante, com a perspectiva da perda da identidade do *self* e de uma completa separação do *self*, a humanidade já não percebe um conhecimento que faça sentido real para a vida. Nesse sentido, a ciência, a economia, a arquitetura urbana e assim por diante, não conseguem proporcionar espaço, nem tempo de realização para as pessoas. Nas palavras de Merleau-Ponty, trata-se de um pensamento de sobrevoos. Esse pensamento de sobrevoos causará efeitos concretos na carne e na psiquê humana.

### **Paul Ricoeur e os problemas com relação à identidade do *self***

No primeiro estudo de sua obra *O si-mesmo como um outro*, Paul Ricoeur trabalhará o sentido mais simples (*sens le plus pauvre*) da noção de identificação (RICOEUR, 1990, p. 39). Nesse estágio de identificação, não se dará ainda a identificação do si-mesmo (*self*), mas volver-se-á a identificar algo. Assim, preliminarmente, Ricoeur diz que a individualização repousa em procedimentos específicos de designação, distintos da predicação, visando a espécime, excluindo todos os outros da mesma classe (RICOEUR, 1990, p. 43).

Como podemos nos mover do indivíduo em geral para o indivíduo que é cada um de nós? Para responder a essa questão, Ricoeur traz a estratégia usada por F. P. Strawson em *Individuals*. Essa estratégia consiste em isolar entre todos os particulares, em relação aos quais podemos referir, para identificá-los, detalhes

privilegiados pertencentes a um certo tipo, que o autor chama detalhes básicos. Desse modo, o conceito de pessoa, assim como o de corpo físico, é considerado um conceito primitivo, na medida em que não há como ir além. Nesses termos, a pessoa é uma das coisas das quais falamos, antes de ser ela mesma um sujeito falante. Como o *self* é suprimido dessa consideração inicial, a identidade é descrita como *mesmidade* (*mêmeté*) e não como *selfhood* (*ipséité*) (RICOEUR, 1990, p. 45).

Colocando sua ênfase principal não em *quem* está falando, mas no *que* dos particulares, incluindo pessoas, toda a análise da pessoa como uma base particular é posta sobre o nível público, localizando coisas em relação com o esquema espaciotemporal onde estão contidas. A segunda ampla tese de Strawson, em *Individuals*, é que o primeiro particular básico são os corpos (RICOEUR, 1990, p. 46), pois satisfazem o critério de localização em um esquema espaciotemporal único. A prioridade dada aos corpos representa grande importância para a noção de pessoa, sendo que a noção primitiva de corpo reforça a primazia da categoria de mesmidade, já que corpos são imediatamente identificáveis e reforçados como sendo o mesmo.

Segundo Ricoeur, inúmeras dificuldades surgem a partir dessa estratégia em assumir a problemática da pessoa através dos corpos objetivos situados em uma e mesma estrutura espaciotemporal. O primeiro problema tem a ver com o nosso próprio corpo em sua relação com os corpos objetivos no mundo; para dizer que o corpo é meu, é preciso reconhecer a força lógica de um *self*. Nesses termos, a posse de um corpo por alguém ou por

cada um possui um enigma de uma propriedade intransferível, que contradiz a noção comum de propriedade. Em segundo lugar, quando desqualificamos eventos mentais e a consciência de ocupar posição nos particulares básicos, a partir de um sujeito lógico, tem como contrapartida o crescente cancelamento da questão do *self*.

Paul Ricoeur passa a analisar o segundo problema do *self* decorrente da filosofia da linguagem, a saber, o da enunciação (*énonciation*) (RICOEUR, 1990, p. 55) pelo qual se debruça a teoria dos atos de fala (*speech acts*). Assim, passa-se da semântica para a pragmática, na qual se vê a teoria da linguagem como é usada no contexto da interlocução. Nesses termos, o centro do problema não é a declaração, mas a enunciação, o ato de fala ele mesmo, que designa o falante reflexivamente. A pragmática, portanto, coloca diretamente no palco o *Eu* e o *Tu* em suas situações de fala.

Ricoeur, dentro de uma teoria integrada entre a semântica e a pragmática, questionará como o *Eu-tu* da interlocução pode ser externalizado em um *Ele* ou em uma *Ela* sem perder sua capacidade de designar a si próprio, e como o *ele/ela* da referência identificante pode ser internalizado em um sujeito falante que designa a si mesmo (a) como um *Eu*.

A fim de prosseguir em suas análises, Ricoeur acrescentará os pressupostos alavancados pela teoria da ação. Nessa teoria, ação e agente pertencem ao mesmo esquema conceitual, contendo noções como circunstâncias, intenções, motivos, deliberações, moções voluntárias e involuntárias, passividade, constrangimentos, resultados intencionados ou não e assim por diante. Segundo Ricoeur, o importante no

estabelecimento do alcance do significado de cada um desses termos é o fato que todos pertencem a mesma rede (RICOEUR, 1990, p. 75). Assim, a noção de rede de ações compartilha o mesmo *status* transcendental da rede conceitual dos particulares básicos. As noções-chaves da rede da ação desenvolvem seus significados a partir da natureza específica dada às respostas às questões específicas que são elas mesmas significações entrecruzadas: *Quem? O que? Por que? Como? Onde? Quando?* A vantagem da teoria da ação é que ela garante um *status* conceitual à terceira pessoa, englobando todas as pessoas dos pronomes pessoais (eu, tu, ela, etc.). No nível de uma ação semântica simples, a questão *Quem?* admite introduzir todas as respostas à qualquer pronome pessoal: Eu fiz, você fez, ela fez. A aceitação indiscriminada das três pessoas gramaticais, tanto no singular como no plural, é a grande força da análise referencial (RICOEUR, 1990, p. 77-78).

O problema com a teoria da ação é que, embora ela descreva as pessoas, nenhuma entidade interna acessível somente ao agente é introduzida. Nesses termos, a ação está lá, e a fim de descrevê-la, ela é explicada. Agora, explicando-a, citando um resultado subsequente não é nada mais do que se envolver em um raciocínio prático (RICOEUR, 1990, p. 89). Assim, na tentativa de explicar a questão *O que?* e a questão *Por que?* contribuiu-se para a obliteração da questão *Quem?*. Na opinião de Ricoeur, quando se atribui a ação a um agente coloca-se o problema da veracidade e não mais um problema de verdade, em um senso descritivo do termo (RICOEUR, 1990, p. 91).

Nas perspectivas de Donald Davidson, em *Essays on Actions and Events*, sobre uma ontologia dos

eventos, ele defende que os eventos deveriam ser tratados como substâncias, indivíduos concretos, ao contrário de abstrair e de generalizar. Para Ricoeur, a ontologia dos eventos ocultaria o agente e, por consequência, o problema do *self* (RICOEUR, 1990, p. 106), nos conduzindo para longe de *Quem?* e nos dirigindo, por conseguinte, através do par *O que? Por que?*.

No livro 3 da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles faz o agente o principal (*arkhé*) de sua relação entre ação e agente, mas no sentido da *arkhé* que nos autoriza dizer que as ações dependem (preposição *epi*) do agente ele mesmo (*autó*) (RICOEUR, 1990, p. 111). A teoria da atribuição da ação a um agente de Aristóteles envolverá ações involuntárias, ações voluntárias e escolha preferencial. Nas ações involuntárias, cujas características são compulsão e ignorância, o princípio movente está fora, sendo um princípio que nada contribui com a pessoa que está agindo ou sentindo paixão. Ao contrário, quando se age voluntariamente, o princípio que move a parte instrumental do corpo em ação está nele (*en autó*) e as coisas pelas quais o princípio movente é no agente ele mesmo (*en autó*), em seu poder (*ep' autó*) para agir ou não agir (RICOEUR, 1990, p. 112). Em relação à escolha preferencial, Aristóteles diz que ela surge através de um processo de deliberação, no qual deliberamos sobre coisas que estão em nosso poder (*tón eph' hémin*) e podem ser feitas. O objeto da escolha, sendo uma das coisas em nosso próprio poder, no qual é desejado depois da deliberação, será um desejo deliberado de coisas em nosso próprio poder, pois quando decidimos, sendo resultado de deliberação, nós desejamos de acordo com nossa deliberação (RICOEUR, 1990, p. 114-115).

Paul Ricoeur apresenta algumas aporias em relação à teoria da atribuição. A primeira se relaciona ao problema do outro genuíno. Assim, o agente deve ser capaz de designar a si mesmo de tal forma que haja um genuíno outro pelo qual a mesma atribuição seja feita de forma relevante. Dessa forma, para Ricoeur, deve-se mover da semântica da ação para a pragmática, que leva em consideração proposições cujo significado varia de acordo com a posição do sujeito falante e que, nesta medida, implique uma situação de fala face-a-face de um *Eu* e um *Tu* (RICOEUR, 1990, p. 121). A segunda aporia é concernente ao *status* da atribuição em relação com a descrição. Se a atribuição não é uma descrição, não é em virtude de uma certa afinidade que permanece a ser clarificada com a prescrição? Nesses termos, para Ricoeur, prescrição aplica-se ao agente e às ações. É para alguém que é prescrito agir de acordo com essa e aquela regra de ação. Há uma imputação que assegura um agente responsável por ações nas quais elas mesmas são consideradas permitidas ou não permitidas. A terceira aporia se relaciona ao retorno de uma causa eficiente. Assim, dizer que a ação depende de seu agente é dizer, de forma equivalente, que ela está sob o poder do agente, cuja noção de poder faz retornar a velha noção de causalidade eficiente. Levando em conta que cada pessoa está entrelaçada não somente com o curso físico das coisas, mas com o curso social da atividade humana: como podemos distinguir em um grupo de ações que pertencem a cada grupo social de atores? Raymond Aron, seguindo Max Weber, não estava errado em distinguir entre responsabilidade histórica e responsabilidade moral. O que ambos têm em comum é precisamente a ilustração da noção kantiana do relativo primeiro começo. Essa

noção implica uma multiplicidade de agentes e de ações iniciais, pelas quais pode ser identificada somente em termos de uma série distinta de ações atribuídas a cada um. Segundo Ricoeur, a estrutura conflitual dessa atribuição não pode ser eliminada; delimitando o guia de uma decisão responsável que contribui para um efeito de fechamento. Esse efeito de fechamento, que é essencial para a tese da liberdade de causalidade, contradiz a abertura ilimitada da série de causas requerida pelas antíteses da terceira antinomia kantiana (RICOEUR, 1990, p. 131).

Segundo Ricoeur, há uma grande lacuna nos estudos precedentes que se refere à dimensão temporal do *self* e das ações como tais. Nem a definição de pessoa a partir da perspectiva da referência identificante, nem a perspectiva do agente na conjectura da semântica da ação levaram em consideração o fato de que a pessoa de quem estamos falando e o agente do qual a ação depende têm uma história. Também falharam na reflexão referente às mudanças que afetam um sujeito capaz de designar ele mesmo em significando o mundo. Nas palavras de Ricoeur, o que faltou à questão da identidade pessoal, pode ser articulada somente na dimensão temporal da existência humana (RICOEUR, 1990, p. 138).

### **Ricoeur entre mesmidade e ipseidade**

Ricoeur irá tratar o problema da identidade através de dois aspectos: de um lado a identidade vista como mesmidade (Idem-identidade) (*Latim idem, Inglês*

*sameness*, Alemão *Gleichheit*, Francês *mêmeté*); de outro lado ela é vista como ipseidade (*Latim ipse*, Inglês *Selfhood*, Alemão *Selbstheit*, Francês *ipséité*) (RICOEUR, 1990, p. 140). Essa diferença entre mesmidade e ipseidade surge agora devido ao problema da permanência no tempo. À primeira vista, de fato, a questão da permanência no tempo concerne exclusivamente à idem-identidade. Podemos assim classificar a identidade numérica e a identidade quantitativa. A identidade numérica pode-se dizer de duas ocorrências de uma coisa, formando uma e a mesma coisa. A identidade corresponde aqui ao sentido de reidentificação do mesmo, que faz cognição recognição: o mesmo duas vezes, ou muitas vezes. A identidade quantitativa se refere ao extremamente semelhante: nós dizemos que x e y estão usando o mesmo casaco, ou seja, roupas semelhantes (RICOEUR, 1990, p. 141). Isso pode ser dito da identidade física de uma pessoa. Nós não encontramos problemas em reconhecer alguém que simplesmente entra e sai, aparece, desaparece e reaparece. As dúvidas aumentam quando a ocorrência no tempo se torna muito distante e com menos frequência.

Paul Ricoeur aponta dois modelos de permanência no tempo que podem ser descritivos e emblemáticos: caráter e mantendo a palavra (RICOEUR, 1990, p. 143). Segundo Ricoeur, o caráter expressa uma quase completa sobreposição mútua da problematização do *idem* e do *ipse*, enquanto mantendo a palavra marca a extrema lacuna entre a permanência do *self* e do mesmo. Por caráter, Ricoeur compreende um conjunto de marcas distintas que permitem a reidentificação do indivíduo humano como sendo o mesmo. Pelas feições descritivas que serão dadas, o

indivíduo compõe identidade numérica e quantitativa, continuidade ininterrupta e permanência no tempo. Aqui a mesmidade da pessoa é designada emblematicamente. Nesse sentido, o caráter aparece para mim como minha maneira de existir conforme perspectivas finitas, afetando minha abertura para o mundo de coisas, ideias, valores e pessoas (RICOEUR, 1990, p. 145). Em outras palavras, o caráter designa um conjunto de disposições pelas quais a pessoa é reconhecida.

A primeira noção relacionada à dimensão da disposição é o hábito (RICOEUR, 1990, p. 146), tanto o hábito que formamos como aquele adquirido, possuindo ambos uma significação temporal. O hábito proporciona uma história do caráter. Para Ricoeur, há uma sobreposição do *ipse* pelo *idem* no hábito, ou seja, meu caráter é meu, mas este *ipse* se anuncia como *idem*, formando um traço do caráter, sendo nada mais do que um conjunto desses sinais distintivos.

A segunda noção relacionada à disposição é um conjunto de identificações adquiridas pelas quais o outro entra na composição do mesmo. Por esse viés, a identidade de uma pessoa ou de uma comunidade é feita de identificações com valores, normas, ideais, modelos e heróis, através dos quais uma pessoa ou comunidade reconhece-se a si mesma. Reconhecendo a si próprio *em* contribui para reconhecer-se *por*.

Considerando aspectos de estabilidade, emprestados de hábitos adquiridos e identificações (disposições), o caráter assume de uma só vez identidade numérica, identidade quantitativa, continuidade ininterrupta através das mudanças e, finalmente, permanece no tempo como um mesmo definitivo (RICOEUR, 1990, p. 147). Ricoeur diz que a

identidade do caráter expressa certa aderência do *O que?* ao *Quem?*. Assim, o caráter é verdadeiramente o *O que?* do *Quem?*.

Ricoeur fala da importância da distinção entre a identidade do *self* e a identidade do mesmo, cessando de sobrepor-se e, até mesmo, desassociando-se uma da outra. O outro modelo de permanência no tempo que consiste em manter a palavra, expressa, assim, uma autoconstância que não pode ser inscrita, como era o caráter, dentro da dimensão de algo em geral, mas somente dentro da dimensão do *Quem?*. Nas palavras de Ricoeur, mantendo a promessa traz um desafio para o tempo, uma negação da mudança. Assim, até se meu desejo mudasse, até se mudasse minha opinião ou minha inclinação, manter-me-ia firme (RICOEUR, 1990, p. 149).

Para compreender a dialética da *ipseidade* e *mesmidade*, Paul Ricoeur traz à tona a genuína natureza da identidade narrativa (RICOEUR, 1990, p. 167). A identidade narrativa procura articular uma significância histórica que Ricoeur retira do conceito de *Zusammenhang des Lebens* (conectividade da vida) (RICOEUR, 1990, p. 168) de Dilthey que ele espontaneamente atrelou a uma história da vida.

Segundo Ricoeur, contando uma história é dizer quem fez o que e como, espalhando no tempo a conexão entre esses vários pontos de vista. Assim, é na narrativa que a atribuição é restaurada (RICOEUR, 1990, p. 174). Retornando à problemática da antinomia kantiana, a narrativa resolve a antinomia com sua própria forma, de um lado, garantindo ao caráter uma iniciativa, ou seja, o poder de começar uma série de eventos, sem que esse começo venha a constituir um

absoluto começo, um começo no tempo e, de outro lado, atribuindo a narrativa o poder de determinar o começo, o meio e o final da ação (RICOEUR, 1990, p. 174-175). Tornando a iniciativa pertencente ao caráter, coincide com o começo da ação; a narrativa satisfaz a tese sem violar a antítese. Sob múltiplos aspectos, constitui o que Ricoeur chama de resposta poética fornecida pela noção da identidade narrativa às aporias da atribuição. A função narrativa não provê uma resposta especulativa às aporias, mas torna-as produtivas em outra ordem da linguagem.

A correlação entre ação e caráter, em uma narrativa, resulta em uma interna dialética do caráter que é o exato corolário da dialética da concordância e discordância desenvolvida pelo enredo da ação. A dialética consiste no fato de que, seguindo a linha de concordância, o caráter desenha sua singularidade a partir da unidade da vida considerada uma totalidade temporal que é ela mesma singular e distinta de todas as outras. Seguindo a linha da discordância, essa totalidade temporal é ameaçada pelo efeito disruptivo dos eventos imprevisíveis (encontros, acidentes, etc.). Por causa da síntese concordante/discordante, a contingência dos eventos contribui para a necessária, retroativa história da vida, na qual é equacionada a identidade de caráter. Nesses termos, a pessoa, compreendida como um caráter em uma história, não é uma entidade distinta de suas experiências. É a identidade da história que faz a identidade de caráter (RICOEUR, 1990, p. 175).

De acordo com Ricoeur, algumas objeções podem ser postas à questão da narrativa como: o equívoco da noção do autor, a narrativa vista como uma incompletude de viva e a problemática do

entrelaçamento entre a história de vida em uma dialética da lembrança e antecipação (RICOEUR, 1990, p. 191). Ricoeur responde dizendo que é precisamente por causa do caráter elusivo da vida real que nós precisamos da ajuda da ficção para organizar a vida retrospectivamente, depois do fato, tomando-o como provisório e aberto para revisar qualquer figura do enredo emprestado da ficção ou da história. Afinal, nós nunca temos completa visão de nossas memórias, da completude da vida e da projeção total do futuro. Ricoeur toma o *ser-para-a-morte* de Heidegger para ressaltar a incompletude e a incerteza do futuro. Para Ricoeur, não há nada de absurdo em falarmos da narrativa como uma unidade de vida<sup>2</sup>, pois a narrativa nos ensina como articular narrativamente retrospectão e prospecção. A narrativa literária e as histórias de vida, longe de serem mutuamente excludentes, são complementares, embora com seus muitos contrastes. Nesses termos, a narrativa auxilia a própria compreensão histórica nas suas tramas e nas suas tensões (RICOEUR, 1990, p. 192).

### **Narrativa e ética: visar a vida boa com e para os outros, em instituições justas**

Continuando suas investigações, Ricoeur começará a trabalhar as relações entre teoria narrativa e teoria ética. Primeiramente, Ricoeur buscará

---

<sup>2</sup> Ricoeur empresta este termo de MacIntyre em: *After virtue, a study in moral theory*. Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1981.

estabelecer a primazia da ética sobre a moralidade, ou seja, do visar (*la visée*) sobre a norma. Assim, procurará garantir o lugar certo das normas morais, sem permitir a elas a palavra final (RICOEUR, 1990, p. 202). Para melhor esclarecimento, Ricoeur define a intenção ética *como um visar a vida boa com e para os outros, em instituições justas*.

O primeiro componente é o que Aristóteles chama de vida boa, vida verdadeira, vivendo bem. A primeira grande lição que recebemos de Aristóteles é procurar encontrar a base fundamental do visar a vida boa na práxis. O segundo é tentar construir a teleologia interna da práxis como um princípio estruturante para o visar da vida boa. Para Ricoeur, há controvérsias em relação à interpretação ética de Aristóteles sobre os fins do visar ético e os meios do visar ético. Assim, Ricoeur empresta o conceito de bens imanentes (*biens immanents*) (RICOEUR, 1990, p. 208) de MacIntyre a fim de prover um suporte inicial ao momento da estima do *self*, no sentido de que é avaliando nossas ações que avaliamos nós mesmos como seus autores. Esses bens constituem imanências teleológicas para a ação.

Segundo Ricoeur, é no interminável trabalho de interpretação aplicado à ação e a nós mesmos que buscamos a adequação entre o que nos parece melhor em relação à nossa vida como um todo e as escolhas preferenciais que governam nossas práticas. Assim, primeiramente, entre nosso visar de uma vida boa e nossas escolhas particulares, uma espécie de círculo hermenêutico é traçado em virtude do movimento de vaivém entre a ideia da vida boa e as decisões mais importantes de nossa existência (carreira, amores, lazer, etc.). Isso pode ser comparado a um texto no qual o todo e a parte devem ser entendidos em relação um com o

outro (RICOEUR, 1990, p. 210). Em seguida, a ideia de interpretação acrescenta à ideia simples de significar um significado para alguém. Para o agente, interpretar o texto de uma ação é interpretar a si próprio. Aqui, Ricoeur relaciona-se com um dos principais temas de Charles Taylor em seus *Philosophical Papers*: o homem, diz ele, é um animal que interpreta a si próprio (TAYLOR, 1985, p. 45). Da mesma forma, o conceito de *self* de Ricoeur é grandemente enriquecido por essa relação entre interpretação do texto da ação e interpretação do *self*. No plano ético, a interpretação do *self* se torna estima do *self*. Em troca, a estima do *self* segue o destino da interpretação. Na interpretação há controvérsia, disputa, rivalidade - em suma, há um conflito de interpretações no exercício do julgamento prático. Isso significa que a busca pela adequação entre nossas ideais de vida e nossas decisões, que são vitais, não está aberta ao tipo de verificação esperado nas ciências da observação. A adequação da interpretação envolve um exercício de julgamento que, na melhor das hipóteses, pode aspirar à plausibilidade aos olhos dos outros, mesmo que, aos olhos do agente, sua própria convicção faça fronteira com o tipo de evidência experiencial (RICOEUR, 1990, p. 211).

Avançando um pouco mais na intenção ética, de visar a vida boa *com e para os outros* a questão que surge é a seguinte: como o segundo componente do visar ético, que se designa pela solicitude, se associa ao primeiro? A reflexividade parece, de fato, levar consigo o perigo de fechar-se e de mover-se na direção oposta da abertura, do horizonte da vida boa. Apesar desse perigo, a tese de Ricoeur é que a solicitude não é algo acrescentado à estima do *self* de fora, mas que desdobra a dimensão dialógica da estima do *self*.

Desdobrando-se em uma ruptura na vida e no discurso que cria as condições para uma continuidade de segunda ordem, de modo que a estima do *self* e a solicitude não possam ser experimentadas ou refletidas uma sem o outra (RICOEUR, 1990, p. 212).

Ricoeur destaca que se está falando da estima do *self* e não da estima do meu *self*. Dizer *self* não é dizer meu *self*. Para trabalhar a relação da estima do *self* e a solicitude, Ricoeur conserva a questão ética da reciprocidade de Aristóteles, do compartilhar, de viver juntos (ver Livro 9.12). Ricoeur vê consistência na ideia de que somente o *self* pode ter um outro diferente do *self*. Assim, a ideia de reciprocidade não suprime a estima do *self*. Quanto ao corolário da reciprocidade, ou seja, a igualdade, coloca a amizade no caminho da justiça, onde a vida compartilhada por poucas pessoas dá lugar à distribuição de partilhas em uma pluralidade na escala de uma comunidade política histórica (RICOEUR, 1990, p. 220).

Toda a filosofia de Emmanuel Lévinas baseia-se na iniciativa do outro na relação intersubjetiva. Na realidade, essa iniciativa não estabelece qualquer relação, na medida em que o outro representa uma exterioridade absoluta em relação a um *Ego* confinado pela condição de separação. O outro, nesse sentido, absolve-se de qualquer relação. Essa irrelação define a exterioridade como tal (RICOEUR, 1990, p. 221).

Em virtude dessa irrelação apontada por Lévinas, a aparição do outro diante do outro ilude a visão, enxerga formas e até escapa à escuta, apreendendo vozes. Na verdade, a face não aparece; não é um fenômeno; é uma epifania. Mas de quem é essa face? Para Ricoeur, interpretando Lévinas, essa face é a de um mestre da justiça, de um mestre que instrui e faz isso

apenas no modo ético: essa face proíbe o assassinato e ordena a justiça. O que dizer sobre a relação entre essa instrução, essa injunção e a amizade? Segundo Ricoeur, o que impressiona imediatamente é o contraste entre a reciprocidade da amizade e a dissimetria da injunção. Para ter certeza, o *Eu* é convocado para a responsabilidade pelo outro. Mas como a iniciativa da injunção vem do outro, é apenas no modo acusativo que o *Eu* é ordenado. E a convocação à responsabilidade opõe-se simplesmente à passividade de um *Eu* que foi chamado. A questão é, então, se, para ser ouvida e recebida, a injunção não deve exigir uma resposta que compense a dissimetria do encontro face-a-face. Tomada literalmente, uma dissimetria interromperia a troca de dar e receber, e excluiria qualquer instrução da face no campo da solicitude. Esse tipo de instrução poderia ser inscrito na dialética de dar e receber, se a capacidade de retribuir não fosse liberada pela própria iniciativa do outro? Agora, que recursos poderiam ser, se não os recursos, que só poderiam brotar de um ser que não se detesta a ponto de não poder ouvir a injunção vinda do outro? Ricoeur fala aqui da bondade, mencionando que em muitas línguas a bondade é, ao mesmo tempo, a qualidade ética dos objetivos da ação e a orientação da pessoa para com os outros, como se uma ação não pudesse ser considerada boa, a menos que fosse feita em nome de outros, em consideração aos outros.

Para uma melhor compreensão, Ricoeur volta à questão da primazia do ético sobre o moral. Desse ponto de vista, o vocabulário de convocação e injunção talvez já seja demasiado moral. É por isso que é tão importante, segundo Ricoeur, dar à solicitude um *status* mais fundamental do que a obediência ao dever. Seu

status é o da espontaneidade benevolente, intimamente relacionada à estima do *self* dentro da estrutura do visar da vida boa. Com base nessa espontaneidade benevolente (*spontanéité bienveillante*) (RICOEUR, 1990, p. 222), a recepção está em pé de igualdade com a convocação da responsabilidade, sob a forma do reconhecimento do *self* da superioridade da autoridade que o ordena a agir de acordo com a justiça. Essa igualdade, com certeza, não é a da amizade, em que dar e receber são hipoteticamente equilibrados. Em vez disso, compensa a dissimetria inicial resultante da primazia do outro na situação de instrução, através do movimento inverso do reconhecimento.

Para Ricoeur, a situação que é o reverso da injunção é o sofrimento (RICOEUR, 1990, p. 223). O outro é agora um ser sofredor. O sofrimento não é definido apenas pela dor física, nem mesmo pela dor mental, mas pela redução, ou até mesmo a destruição, da capacidade de agir, experimentada como uma violação da integridade do *self*. Aqui a iniciativa, precisamente em termos de ser-capaz-de-agir, parece pertencer exclusivamente ao *self* que dá sua simpatia, sua compaixão, termos sendo tomados no sentido forte do desejo de compartilhar a dor de outra pessoa. Confrontando essa caridade, essa benevolência, o outro parece ser reduzido à única condição de receber. De certo modo, este é realmente o caso. E é desta maneira que o sofrimento-com se dá, numa primeira aproximação, como o oposto da atribuição de responsabilidade pela voz do outro. E, de outra maneira que no caso anterior, ocorre uma espécie de equalização, originada no outro sofredor, graças à qual a simpatia é mantida distinta da simples pena, na qual o *self* fica secretamente satisfeito em saber que foi

poupado. Na verdadeira simpatia, o *self*, cujo poder de agir é no início maior do que o do outro, encontra-se afetado por tudo o que o outro lhe oferece em retorno. Do outro sofre dor vem uma doação que não é mais tirada do poder de agir e existir, mas da própria fraqueza. Este é talvez o teste supremo de solicitude, quando o poder desigual encontra compensação numa autêntica reciprocidade em troca, que, na hora da agonia, encontra refúgio no sussurro compartilhado de vozes ou no débil abraço de mãos entrelaçadas.

Essa apercepção na reciprocidade pode ser analisada em vários elementos: reversibilidade, não-substitutibilidade e similitude (RICOEUR, 1990, p. 225). Encontramos um modelo inicial de reversibilidade na linguagem no contexto da interlocução. A troca de pronomes pessoais é exemplar a esse respeito: quando eu digo “tu” para outra pessoa, essa pessoa entende o “Eu” por si mesma. Quando o outro se dirige a mim na segunda pessoa, sinto que estou implicado na primeira pessoa; a reversibilidade diz respeito simultaneamente aos papéis do falante e do ouvinte, bem como à capacidade de autodesignação que se presume ser igual no emissor do discurso e no seu receptor. Mas, para Ricoeur, esses são simplesmente papéis que são reversíveis.

Sozinha, a ideia de não-substitutibilidade leva em conta as pessoas que desempenham esses papéis. Em certo sentido, a não-substitutibilidade é igualmente pressuposta na prática do discurso, mas de outra maneira do que na interlocução, ou seja, em relação à ancoragem do “Eu” em uso. Por causa dessa ancoragem, não saio do meu lugar e não elimino a distinção entre aqui e ali, mesmo quando me coloco no

lugar do outro na imaginação e na simpatia. Os agentes e pacientes de uma ação estão envolvidos em relações de troca que, como na linguagem, unem a reversibilidade dos papéis e a não-substitutibilidade das pessoas. A solicitude acrescenta à dimensão do valor, em que cada pessoa é insubstituível em nosso afeto e em nossa estima. A esse respeito, é ao experimentar a perda irreparável do outro que aprendemos, através da transferência do outro a nós, o caráter insubstituível de nossa própria vida. É primeiro para o outro que sou insubstituível. Nesse sentido, a solicitude responde à estima do outro por mim.

Finalmente, acima das ideias da reversibilidade dos papéis e da não-substitutibilidade das pessoas, Ricoeur coloca a similitude (RICOEUR, 1990, p. 226), que não é apenas o acompanhamento natural da amizade, mas de todas as formas inicialmente desiguais do vínculo entre si e o outro. Similitude é o fruto da troca entre estima por si mesmo e solicitude pelos outros. Essa troca nos autoriza a dizer que não posso ter estima pelo *self* a menos que aprecie os outros como eu mesmo. “Como eu mesmo”, para Ricoeur, significa que você também é capaz de iniciar algo no mundo, de agir por uma razão, de hierarquizar suas prioridades, de avaliar os fins de suas ações e, tendo feito isso, de se estimar enquanto *self* mantendo “Eu” mesmo em estima. A equivalência entre “tu também” e “como Eu” repousa sobre uma confiança que pode ser considerada uma extensão da atestação pela qual acredito que posso fazer alguma coisa e que valho a pena. Todos os sentimentos éticos mencionados acima pertencem a essa fenomenologia de “tu também e “como eu”, pois eles expressam bem o paradoxo contido nessa equivalência - o paradoxo da troca no próprio lugar do

insubstituível. Ricoeur frisa que o fato de que o visar a vida boa, de certo modo, engloba o senso de justiça que está implícito na própria noção do outro. O outro também é diferente do Tu. Correlativamente, a justiça se estende além dos encontros face a face (RICOEUR, 1990, p. 227).

Segundo Ricoeur, viver bem não se limita às relações interpessoais, mas se estende à vida das instituições. A instituição como ponto de aplicação da justiça e da igualdade como conteúdo ético do sentido de justiça são as duas questões da investigação do terceiro componente do visar ético. Dessa dupla investigação resultará uma nova determinação do eu, - o de *cada*: para cada um, seus direitos. Por instituição devemos entender aqui a estrutura da convivência, pois ela pertence a uma comunidade histórica - pessoas, nação, região e assim por diante - uma estrutura irreduzível às relações interpessoais e ainda ligada a elas em um sentido notável que a noção de distribuição nos permitirá esclarecer. O que caracteriza fundamentalmente a ideia de instituição é o elo de costumes comuns e não o de regras restritivas. Nisso, somos levados de volta ao *Éthos* de onde a ética leva seu nome. O caráter distributivo de cada (*chacun*) (RICOEUR, 1990, p. 236) passa do plano gramatical ao plano ético. Por causa disso, o senso de justiça não tira nada da solicitude; o senso de justiça a pressupõe, na medida em que considera pessoas insubstituíveis. A justiça, por sua vez, aumenta a solicitude, na medida em que o campo de aplicação da igualdade é o todo da humanidade.

Conforme Ricoeur, a *Regra de Ouro* e o *imperativo do respeito* (tratar as pessoas como fim em si

mesmas e não como meio) não têm simplesmente o mesmo campo de exercício, mas possuem o mesmo objetivo: estabelecer reciprocidade onde quer que haja falta de reciprocidade (RICOEUR, 1990, p. 262). A consciência da autonomia é chamada de *fato da razão*, ou seja, o fato de que a moralidade existe. Afirma-se agora que a moralidade existe porque a própria pessoa existe como um fim em si mesma. Aqui, faz-se importante diferenciar entre pessoas e coisas: podemos obter coisas, trocá-las, usá-las; o modo de existir das pessoas, ao contrário, consiste precisamente no fato de que elas não podem ser obtidas, utilizadas ou trocadas. Na análise de Ricoeur, a existência aqui possui um caráter ao mesmo tempo prático e ontológico (RICOEUR, 1990, p. 263): prático no sentido de que é na maneira de agir, de tratar os outros, que a diferença entre modos de ser é confirmada; ontológico no sentido de que a proposição “a natureza racional existe como um fim em si” é uma proposição existente. Se não declara o ser, pelo menos indica o ser assim. Essa proposição, que pode ser considerada de natureza ético-prática, se impõe sem intermediários.

Kant conseguiu distinguir, no plano ontológico, o respeito devido às pessoas da autonomia? Segundo Ricoeur, sim e não. Sim, na medida em que a noção de existir como fim em si mesmo permanece distinto de dar a si mesmo uma lei; como resultado, a pluralidade, que faltava na ideia de autonomia, é introduzida diretamente junto com a da pessoa como um fim em si mesma. Não, na medida em que, em expressões como *homem*, *todo ser racional* e *natureza racional*, a alteridade é impedida de se desdobrar pela universalidade que a circunda.

Segundo Ricoeur, no plano das instituições, pode-se dizer que o contrato ocupa o lugar ocupado pela

autonomia no plano fundamental da moralidade (RICOEUR, 1990, p. 266). Isso se dá da seguinte forma: uma liberdade suficientemente desligada da gangue das inclinações fornece uma lei para si mesma que é a própria lei da liberdade. No entanto, embora se possa dizer que a autonomia é um fato da razão, isto é, o fato de que a moralidade existe, o contrato só pode ser uma ficção - uma ficção fundadora, porque a república não é um fato. Agora surge um problema: como resolver o problema entre a autonomia e a ficção fundadora?

Na compreensão de Ricoeur, John Rawls tenta propor uma solução para esse problema não resolvido. Ele propõe o termo equidade (*fairness*) como a chave para o conceito de justiça, porque a justiça caracteriza a situação original do contrato do qual a justiça das instituições básicas é sustentada. Rawls, portanto, assume plenamente para seus próprios propósitos a ideia de um contrato original entre pessoas livres e racionais, preocupado em promover seus interesses individuais. Da situação original surgem dois princípios de justiça (RAWLS, 1971, p. 60-61): cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que sejam compatíveis com um sistema de liberdade para as outras. Em segundo lugar, as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo: a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável e b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. O ponto (a) se refere ao princípio da diferença e o ponto (b) ao princípio de igual oportunidade para todos. Esses princípios devem primeiramente ser aplicados à estrutura básica da sociedade, devendo governar a atribuição de direitos e deveres e regular as vantagens sociais e econômicas. Nesse viés, para

Ricoeur, o contratualismo e o individualismo avançam. Se a tentativa for bem-sucedida, uma concepção de justiça puramente processual, não apenas livraria de todos os pressupostos relativos ao bem, mas libertaria definitivamente a justiça da tutela do bem, primeiro ao nível das instituições, depois por extensão ao nível dos indivíduos e das pessoas e dos estados-nação considerados grandes indivíduos.

Segundo Ricoeur, uma moralidade da obrigação produz situações conflituosas nas quais a sabedoria prática não possuirá outro recurso a não ser voltar à intuição inicial da ética; ao âmbito dos julgamentos morais em situação (RICOEUR, 1990, p. 279), ou seja, ao visar uma vida boa com e para os outros em instituições justas. Na sequência, Ricoeur irá buscar na Tragédia recursos para tentar resolver questões da ética em situação, que nem o imperativo da razão, tão pouco um contrato originário, conseguem resolver. Tomando o exemplo da tragédia de Antígona, Ricoeur reporta-se ao solo da experiência humana, onde testemunhamos o interminável confronto entre homem e mulher, velhice e juventude, sociedade e indivíduo, vivos e mortos, humanos e deuses (RICOEUR, 1990, p. 283).

### **A tragédia e a arte da conversação**

Na peça de Sófocles, Creonte havia baixado um decreto que dizia que quem quisesse enterrar Polinice seria punido com a morte. Antígona discute com seu tio Creonte e, ao cair da noite, pede ajuda à sua irmã Ismênia. A irmã, com medo, se recusa a ajudar.

Antígona resolve então cavar a sepultura com suas próprias mãos e enterrar Polinice, prescrevendo os rituais necessários. Ao terminar de rezar foi surpreendida por um guarda, que a levou ao seu tio Creonte. Discutiram novamente e Antígona foi sentenciada a morte. Disse que preferia morrer de bem com os deuses que eram eternos, a obedecer a um decreto real que era efêmero.

Por que, no entanto, essa preferência para Antígona? É a vulnerabilidade da mulher que nos move? É porque, como uma figura extrema de não-violência em face do poder, ela sozinha não violou nada? É porque sua “irmandade” revela uma qualidade de *philia* que não é alterada pelo *érôs*? É porque o ritual do enterro atesta um vínculo entre os vivos e os mortos, o que revela o limite da política - mais precisamente, o limite da relação de dominação que, por si só, não esgota o vínculo político? De certo modo, a própria Antígona restringiu essas leis não escritas às exigências fúnebres. Mas ao invocá-las para encontrar sua convicção íntima, ela postulou o limite que aponta para o caráter humano, demasiado humano, de toda instituição. A instrução da ética pela tragédia vem do reconhecimento desse limite (RICOEUR, 1990, p. 285).

Uma das funções da tragédia em relação à ética é criar uma lacuna entre a sabedoria trágica e a sabedoria prática (RICOEUR, 1990, p. 288). Recusando-se a contribuir com uma solução para os conflitos insolúveis pela ficção, a tragédia, depois de ter desorientado o olhar, condena a pessoa da práxis a reorientar a ação, por sua conta e risco, no sentido de uma sabedoria prática em situação que melhor responde à sabedoria trágica.

Paul Ricoeur coloca duas questões: o que torna os conflitos éticos inevitáveis? Qual solução é a ação capaz de resolver conflitos? Para a primeira pergunta, a resposta proposta será a seguinte: a fonte do conflito reside não apenas na parcialidade dos caracteres, mas também na unilateralidade dos princípios morais que são confrontados com a complexidade da vida. Para a segunda questão, a resposta a ser esboçada é a seguinte: nos conflitos aos quais a moralidade dá origem, apenas o recurso ao fundamento ético contra o qual a moralidade se destaca pode dar origem à sabedoria do julgamento em situação (RICOEUR, 1990, p. 290).

Deliberar e tomar uma posição sobre esses conflitos comuns constitui a primeira oportunidade, de acordo com Ricoeur, que nos é oferecida para direcionar a *Sittlichkeit* hegeliana na direção da *phrónesis* aristotélica (RICOEUR, 1990, p. 302). A *phrónesis* aristotélica envolve o julgamento da situação, que, nas democracias ocidentais, procede de eleições livres. Nesse sentido, é inútil - quando não é realmente perigoso - contar com um consenso que acabaria com os conflitos. Conforme Ricoeur, a democracia não é um sistema político sem conflitos, mas um sistema no qual os conflitos são abertos e negociáveis de acordo com regras reconhecidas de arbitragem. Em uma sociedade cada vez mais complexa, os conflitos não diminuirão em número e em seriedade, mas se multiplicarão e se aprofundarão. Pela mesma razão, o livre acesso do pluralismo de opiniões à expressão pública não é nem um acidente, nem uma doença, nem um infortúnio; é a expressão do fato de que o bem público não pode ser decidido de maneira científica ou dogmática. Para

Ricoeur, a discussão política é sem conclusão, embora não seja sem decisão.

Segundo Ricoeur, o debate diz respeito, também, ao que pode ser chamado de *bom governo*. Esta é uma discussão de longo prazo; os pensadores políticos empíricos ou positivistas tendem a considerar esse debate como o terreno privilegiado da ideologia, no sentido pejorativo da palavra. Muito pelo contrário, conforme Ricoeur, o debate sobre o bom governo é parte integrante da mediação política pela qual aspiramos a uma vida plena, à vida boa. Outro ponto de discussão se dirige a legitimação democrática (RICOEUR, 1990, p. 303). Trata-se do próprio processo de legitimação da democracia sob suas várias formas. As pessoas têm razão em falar de uma crise de legitimação, denotando a falta de qualquer base que pareça afetar a própria escolha de um governo do povo, pelo povo e para o povo.

Nesse viés, Ricoeur trabalhará no patamar argumentativo, tratará de como conflitos são tratados. Precisamente porque a argumentação não é simplesmente postulada como o antagonista da tradição e da convenção, mas como a agência crítica operando no coração das convicções. Dessa forma, a argumentação assume a tarefa não de eliminá-las, mas de levá-las ao nível das *convicções consideradas*, no que Rawls chama de *equilíbrio reflexivo*.

O que torna a convicção uma parte inevitável aqui é o fato de expressar as posições das quais resultam os significados, interpretações e avaliações relativas aos múltiplos bens que ocupam a escala da *práxis*, das práticas e seus bens imanentes, passando por planos de vida, histórias de vida e incluindo as concepções que as

peças têm, sozinhas ou juntas, sobre o que seria uma vida completa. Ricoeur se questiona: afinal o que discutimos, se não o melhor caminho para cada parte no grande debate, apontando, para além das mediações institucionais, para uma vida completa com e para outros em instituições justas? As articulações que nunca deixamos de reforçar entre a deontologia e a teleologia encontram sua expressão mais elevada - e mais frágil - no *equilíbrio reflexivo* entre a ética da argumentação e as convicções consideradas (RICOEUR, 1990, p. 335).

Em outras palavras, Paul Ricoeur busca um equilíbrio entre universalidade e historicidade. Assim, somente uma discussão real, na qual as convicções podem ser elevadas acima das convenções, será capaz de afirmar, no final de uma longa história ainda por vir, que supostos universais se tornarão universais reconhecidos por “todas as pessoas envolvidas” (Habermas), isto é, pelas “pessoas representativas” (Rawls) de todas as culturas. Nesse sentido, uma das faces da sabedoria é a arte da conversação, na qual a ética da argumentação é posta à prova no conflito de convicções (RICOEUR, 1990, p. 336).

Nas análises alavancadas por Ricoeur o papel que atribuímos à análise implica que o desvio por meio da objetivação é o caminho mais curto do *self* para ele mesmo. Seguindo uma perspectiva heideggeriana, o *self* é essencialmente, para Ricoeur, uma abertura para o mundo, e sua relação com o mundo é uma relação de preocupação/cuidado (*Sorge*) total: tudo me preocupa. E essa preocupação/cuidado realmente se estende do ser vivo ao pensamento militante, passando pela práxis e pelo viver bem. Nesses termos, o *Dasein* não apenas parece ser um substituto para esse desvio objetivante,

mas parece pressupor ou exigir-lo (RICOEUR, 1990, p. 363).

### **A dialética entre ipseidade e alteridade: para uma ontologia fundamental**

Com o objetivo de revelar uma base ontológica essencial, Ricoeur estuda uma ligação dialética entre ipseidade e alteridade (RICOEUR, 1990, p. 367) que é mais fundamental do que o contraste entre ipseidade e mesmidade. A principal virtude de tal dialética é que ela impede que o *self* ocupe o lugar da fundação. Essa proibição é perfeitamente adequada à estrutura última de um *self* que não será exaltado, como nas filosofias do *cogito*, nem humilhado, como nas filosofias do *anticogito*. Nesses termos, a alteridade unida à individualidade só é atestada em uma ampla gama de experiências diferentes, seguindo uma diversidade de centros de alteridade.

A esse respeito, como hipótese de trabalho, Ricoeur sugere o que poderia ser chamado de tríade da passividade e, portanto, da alteridade (RICOEUR, 1990, p. 368). Primeiro, há a passividade representada pela experiência do corpo próprio - ou melhor, da carne - como o mediador entre o *self* e um mundo que é ele próprio levado de acordo com seus graus variáveis de praticabilidade e de estranheza. Em seguida, encontramos a passividade implicada pela relação do *self* com o estrangeiro, no sentido preciso do outro (que) *self* e, assim, a alteridade inerente à relação entre subjetividade. Finalmente, temos a passividade mais

profundamente escondida: a da relação do *self* consigo mesmo, que é a consciência no sentido de *Gewissen* e não de *Bewusstsein* (RICOEUR, 1990, p. 369). Ao colocar a consciência em terceiro lugar em relação à passividade-alteridade do próprio corpo e a de outras pessoas, o autor ressalta a extraordinária complexidade e a densidade relacional da metacategoria da alteridade. Em contrapartida, a consciência projetada, após o fato, sua força de atestação em todas as experiências de passividade colocadas diante dela, na medida em que a consciência é, também, através da atestação.

Para Ricoeur, só quando a ontologia da carne se libertar tanto quanto possível da problemática da constituição (RICOEUR, 1990, p. 376), podemos, assim, enfrentar o paradoxo inverso do que é proposto pela teoria de particulares básicos de Strawson: ou seja, não no sentido que um corpo é meu corpo, isto é, carne, mas que a carne é também um corpo entre os corpos. É aqui que a fenomenologia encontra seu limite, pelo menos a fenomenologia que pretende derivar os aspectos objetivos do mundo a partir de uma experiência primordial não-objetivadora, principalmente por meio da subjetividade. Para inscrever o nome próprio - meu nome - no registro civil, é necessário, como o próprio Husserl declara, *tornar a carne parte do mundo (mundanéiser)* (RICOEUR, 1990, p. 377), se ela aparecer como um corpo entre corpos. É aqui que a alteridade dos outros como estrangeiros, além de mim, parece ter que ser, não apenas interconectada com a alteridade da carne que sou, mas mantida em seu caminho para ser anterior à redução à própria propriedade. Segundo Ricoeur, minha carne aparece como um corpo entre os corpos apenas na medida em que eu sou, eu mesmo, um outro entre todos os outros,

na apreensão de uma natureza comum. Na compreensão de Ricoeur, é porque Husserl pensou no outro além de mim apenas como outro eu, e nunca do eu como outro, que ele não tem resposta para o paradoxo resumido na pergunta: Como posso entender que minha carne também é um corpo?

Pergunta-se Ricoeur, não deveríamos então nos voltar para *Ser e Tempo* para desenvolver uma ontologia da carne que leve em conta tanto a intimidade da carne com o *self* como sua abertura para o mundo? Apesar de que foi Husserl e não Heidegger quem abriu o caminho para essa ontologia, a estrutura geral do pensamento em *Ser e Tempo* parece mais adequada a esse tipo de empreendimento. De acordo com Paul Ricoeur, se existe uma categoria existencial especialmente apropriada para uma investigação do *self* como carne, seria aquela de ser jogado (RICOEUR, 1990, p. 378). Se estivermos dispostos a admitir que essa expressão não sugere queda de algum lugar mais alto, da maneira gnóstica, mas a facticidade com base na qual o *Dasein* se torna um fardo para si mesmo, então o caráter do peso da existência significa imediatamente ser entregue a si mesmo, daí uma abertura, em virtude da qual todos os tons afetivos expressam tanto a intimidade própria do *Dasein* como as maneiras de aparecer no mundo. A noção de um projeto de lançamento, mesmo no sentido de decaído, deteriorado (*Verfallen*), leva de fato ao nível do conceito a estranheza das finitências humanas, na medida em que é selada pela corporificação; o que chamamos de alteridade primária, para distingui-la da alteridade do estrangeiro. Poder-se-ia até dizer que a ligação, na mesma perspectiva do estado de espírito, do caráter oneroso da existência e da tarefa de ter-que-ser, expressa, por sua vez, o que é mais crucial no paradoxo

de uma alteridade constitutiva do *self* e, dessa forma, revela pela primeira vez a força total da expressão “si mesmo como outro”.

E, no entanto, apesar de ter estabelecido um aparato conceitual que parece tão bem adaptado ao desenvolvimento de uma ontologia da carne, temos que admitir, segundo Ricoeur, que Heidegger não desenvolveu a noção da carne como um distinto *existentiale*. Ricoeur vê várias razões para esse silêncio. A primeira tem a ver com o que pode ser denominado o ímpeto fenomenológico da ontologia de *Dasein*. Por ter colocado ênfase demasiada no medo (*Ser e Tempo*, § 30) e, finalmente, na ansiedade, decorrente do dirigir-se à morte, não se negligenciam as instruções que uma fenomenologia do sofrimento estaria mais propensa a dispensar? Somente no trabalho de Michel Henry encontramos essa fenomenologia praticada (RICOEUR, 1990, p. 379). Em seguida, se permanecermos dentro da estrutura esboçada pela ontologia do *ser-no-mundo*, poderemos nos perguntar se a fenomenologia da espacialidade, tão propositadamente iniciada em Husserl, recebe a atenção que merece em Heidegger. É verdade que o parágrafo 24 de *Ser e Tempo* é especificamente dedicado à espacialidade do *Dasein* e ressalta a irreduzibilidade dessa espacialidade no espaço geométrico como um sistema de lugares indiferentes. Por que, então, Heidegger não aproveitou esta oportunidade para reinterpretar a noção husserliana de carne, da qual ele não poderia estar inconsciente, em termos da análise do *Dasein*? A espacialidade do *Dasein*, com certeza, não é a de estar à mão, ou mesmo a de estar pronto a mão, mas é contra o pano de fundo da espacialidade das coisas disponíveis e manipuláveis que a espacialidade do *Dasein* é feita.

Se o tema da encarnação parece ser sufocado, se não reprimido, em *Ser e Tempo*, isso é indubitável porque deve ter parecido muito dependente das formas inautênticas de cuidado - digamos, de preocupação - que nos fazem tender a interpretar a nós mesmos. Podemos nos perguntar, então, se não é o desdobramento da problemática da temporalidade, triunfante na segunda seção do *Ser e do Tempo*, que impedia uma autêntica fenomenologia da espacialidade - e, junto com ela, uma ontologia da carne - de ter a chance de se desenvolver? É como se a temporalidade fosse o tema exclusivo de uma meditação sobre a existência autêntica, como se as características autênticas da espacialidade fossem finalmente derivadas daquelas da temporalidade. Por último, podemos nos perguntar se Heidegger viu os recursos que poderiam ser encontrados em uma filosofia do ser que substituiria o transcendental do ato pelo de substância, como é exigida por uma fenomenologia do agir e do sofrimento?

A segunda significação contida na metacategoria da alteridade - a alteridade de outras pessoas - está intimamente ligada às modalidades de passividade que a hermenêutica fenomenológica do *self* encontra na relação do *self* com o outro do que o *self* (RICOEUR, 1990, p. 380). Uma nova dialética do *mesmo* e do *outro* é produzida por esta hermenêutica, que, em muitos aspectos, atesta aqui que o outro não é apenas a contrapartida do mesmo, mas pertence à constituição íntima de seu sentido. De fato, no nível propriamente fenomenológico, as múltiplas maneiras pelas quais o outro do que o *self* afeta a compreensão do *self*, por si mesmo, marca, precisamente, a diferença entre o *Ego*

que se postula e o *self* que se reconhece apenas através dessas afeições.

Mesmo no plano linguístico, escutar a fala torna-se parte integral do discurso, na medida em que é dirigido a outro. Há uma situação de fala em que cada participante é afetado pela fala dirigida a ele ou a ela. Na autodesignação do agente de ação ela parece ser inseparável da atribuição por outro, que me designa no acusativo como autor de minhas ações. Nessa troca entre a atribuição na segunda pessoa e a autodesignação, pode-se dizer que a recuperação reflexiva deste ser-afetado pela atribuição pronunciada pelos outros está entrelaçada com a atribuição íntima de ação a si mesmo. Esse entrelaçamento é expresso no plano gramatical pelo caráter onipessoal do *self*, que circula entre todos os pronomes. A afeição do *self* pelo outro que o *self* é a base para essa troca ordenada entre as pessoas gramaticais.

Assim, parece que a afeição do *self* pelo outro do que o *self* encontra na ficção um meio privilegiado para experimentos mentais que não podem ser eclipsados pelas relações reais de interlocução e interação (RICOEUR, 1990, p. 381). Em contrapartida, para Ricoeur, a recepção de obras de ficção contribui para a constituição imaginária e simbólica das trocas reais de palavras e ações. Ser afetado no modo fictício é, portanto, incorporado ao ser afetado no modo real.

É finalmente no plano ético que a afeição do *self* pelo outro mostra as características específicas que pertencem tanto ao plano propriamente ético quanto ao plano moral da obrigação. A própria definição de ética que Ricoeur propõe - viver bem com e para os outros em instituições justas - não pode ser concebida sem que o

projeto de que viver bem seja afetado pela solicitude, tanto pelo que é exercido, quanto pelo que é recebido.

Ricoeur diz que uma filosofia ligada à representação, para Lévinas, não pode deixar de ser idealista e solipsista. Representar algo para si mesmo é assimilá-lo a si mesmo, incluí-lo em si mesmo e, portanto, negar sua alteridade. A transferência analógica, que é a maior contribuição das *Meditações Cartesianas*, não escapa desse reinado de representação. Assim, para Lévinas, quando a face do outro se levanta diante de mim, acima de mim, não é uma aparência que eu possa incluir dentro da esfera de minhas próprias representações. Para ter certeza, o outro aparece, seu rosto o faz aparecer, mas o rosto não é um espetáculo; é uma voz. Essa voz me diz: “Não matarás”. Cada rosto é um Sinai que proíbe o assassinato. É em mim que o movimento que vem do outro completa sua trajetória: o outro me constitui como responsável, isto é, como capaz de responder. Desse modo, a palavra do outro vem a ser colocada na origem dos meus atos. Para Ricoeur, essa proposta levinasiana implica que a imputação do *self*, está agora inscrito dentro de uma estrutura dialógica assimétrica cuja origem está fora de mim (RICOEUR, 1990, p. 388).

Na interpretação de Ricoeur, enquanto Kant colocava o respeito pela lei acima do respeito pelas pessoas, com Lévinas o rosto singulariza o mandamento: é pela primeira vez em cada caso que o outro, um outro particular, me diz: “Não matarás”. A filosofia de Lévinas surge como um efeito de uma ruptura que ocorre exatamente no ponto em que o que acabamos de chamar de uma fenomenologia alternativa está unida a uma reformulação dos grandes tipos do

mesmo e do outro. Porque o mesmo significa totalização e separação, a exterioridade do outro não pode mais ser expressa na linguagem da relação. O outro absolve-se da relação, no mesmo movimento pelo qual o infinito se liberta da totalidade. Ricoeur considera uma separação hiperbólica feita por Lévinas, usada como uma estratégia a fim de produzir um efeito de rompimento em relação à ideia de exterioridade no sentido de uma absoluta alteridade, causando um excesso, chegando ao ponto de uma substituição do eu pelo outro (RICOEUR, 1990, p. 390).

No capítulo de *Ser e Tempo*, intitulado *Gewissen* (RICOEUR, 1990, p. 393), Segundo Ricoeur, Heidegger descreveu perfeitamente esse momento de alteridade que distingue a consciência. Longe de ser estranha à constituição da ipseidade, essa alteridade está intimamente relacionada ao seu surgimento, na medida em que, sob o ímpeto da consciência, o *self* é capaz de se apoderar do anonimato dos *eles*. Essa implicação da consciência na oposição entre o *self* e o *eles* não exclui outro tipo de relação entre ser-*self* e ser-com, na medida em que o *eles* já é uma modalidade inautêntica do ser-com e, além disso, essa retirada para o coração oculto oferece ao outro o vis-à-vis que ele ou ela tem o direito de esperar, isto é, o *self*. Agora, como o *self* se liberta do *eles*? Aqui é encontrada a característica que distingue o fenômeno da consciência, ou seja, o tipo de convocação/chamado (*Ruf*) ou apelo (*Anruf*), que é indicado pela metáfora da voz (RICOEUR, 1990, p. 394). Nessa conversa íntima, o *self* parece ser chamado e, nesse sentido, deve ser afetado de uma maneira única. Diferentemente do diálogo da alma consigo mesma, do qual Platão fala, essa afetação por outra voz apresenta uma notável dissimilaridade, que pode ser chamada

vertical, entre a agência que chama e o *self* chamado. É a natureza vertical do chamado, igual à sua interioridade, que cria o enigma do fenômeno da consciência, pois é na existência que o *Dasein* é lançado. A declaração da passividade, da não-maestria da afetação, ligada ao ser-chamado, é dirigida a uma meditação sobre o nada, isto é, sobre a radical não escolha que afeta o *ser-no-mundo*, considerada em sua facticidade (RICOEUR, 1990, p. 402).

Nas conclusões de Ricoeur, se, por um lado, a injunção procedente do outro não for parte integrante da atestação do *self*, perde-se o caráter de injunção, por falta da existência de um ser-intimado frente à intimação como seu respondente. Se eliminarmos essa dimensão da afetação do *self*, torna-se supérflua a metacategoria da consciência; a categoria do outro é suficiente (RICOEUR, 1990, p. 409). Em sua análise sobre Heidegger, Ricoeur discorda que a atestação é primordialmente injunção, correndo o risco de perder todo significado ético ou moral. Com relação a Lévinas, Ricoeur discorda que a injunção é primordialmente atestação, de forma que a injunção arrisca não ser ouvida e o *self* não ser afetado no modo de ser intimado. A profunda unidade da atestação do *self* e da injunção vinda do outro justifica o reconhecimento em sua especificidade irreduzível, da modalidade de alteridade correspondente, no plano dos grandes tipos e na passividade da consciência no plano fenomenológico.

## Interlocução com Ricoeur

Paul Ricoeur procurará, em sua obra *O si-mesmo como um outro*, saber identificar quem é o *self*. Em um primeiro momento dessa busca, o autor se pergunta: como podemos nos mover do indivíduo em geral para o indivíduo que é cada um de nós? Para tanto, Ricoeur procura analisar as contribuições de Strawson, em *Individuals*, sobre essa temática, todavia constata que este acaba suprimindo o *self* ao tratá-lo como algo particularizado entre coisas, como um corpo objetivo.

Em seguida, Ricoeur irá buscar subsídios na filosofia da linguagem, no que concerne à problemática da enunciação, tema explorado pelos atos de fala. Nessa teoria, procura-se designar o falante reflexivamente, expondo as situações de fala entre o *Eu* e o *Tu*. Entretanto, para Ricoeur, essa teoria não responde à questão de como o *Eu-tu* da interlocução pode ser externalizado em um *Ele* ou em uma *Ela* sem perder sua capacidade de designar a si próprio.

Logo após, procurará subsídios na teoria da ação que é capaz de incluir não só a terceira pessoa, mas todas as pessoas dos pronomes pessoais, criando uma rede de relações entrecruzadas, suscitando questões alusivas a elas como: *Quem? O que? Por que? Como? Onde? Quando?* Contudo, segundo Ricoeur, a teoria da ação apenas é explicativa, acaba por não conseguir dizer exatamente quem é o *self*. Dessa forma, para o autor, na tentativa de explicar a questão *O que?* e a questão *Por que?* oblitera-se a questão *Quem?* De igual forma, Donald Davidson, quando fala sobre a ontologia dos eventos, tratando-os como substâncias, também acaba por distanciar-se da questão *Quem?*.

Por fim, Ricoeur passa a analisar a teoria da atribuição da ação a um agente de Aristóteles, que busca atribuir uma ação, no sentido de causa eficiente a um agente em uma ação. Neste viés, procura-se saber se uma ação é voluntária ou involuntária. Quando feito a devida distinção, atribui-se a ação a um agente específico. Ricoeur se questiona se de fato ao atribuir uma ação, observando sua causalidade, seremos capazes de saber o *Quem?* de uma ação. Podemos até identificar, mas não dizer o *Quem?*.

Conforme Ricoeur, houve uma grande lacuna na compreensão do *self* que pode ser somente articulada na dimensão temporal da existência humana, ou seja, as teorias estudadas não levaram em consideração o fato de que o *self* têm uma história. Para trabalhar essa questão histórica, o autor inicia pela questão da permanência no tempo que se dá dialeticamente entre mesmidade e ipseidade, ou seja, entre aquilo que permanece como identidade do *self* e entre aquilo que é o *self*. Esses termos desafiam e acompanham a dinamicidade do tempo sob a perspectiva dialética da identidade do *self*.

Para melhor compreender essa dialética, Ricoeur empresta de Dilthey o conceito de conectividade da vida com a história. Nesses termos, usando a narrativa para evidenciar essa conectividade, Ricoeur procura espalhar no tempo a conexão entre vários pontos de vista de forma que a atribuição a um *self* seja restaurada. Assim, garante-se, através da narrativa, uma iniciativa ao caráter de começar uma série de eventos, sem ser este um absoluto começo, pois não se desvincula da experiência totalmente e confere à narrativa, ao mesmo

tempo, o poder de determinar o começo, o meio e o final da ação.

Ricoeur vê na narrativa uma valiosa ferramenta para compreendermos a história nas suas tramas e nas suas tensões, pois a ficção nos ajuda a elaborarmos um enredo mais próximo da experiência que vivemos, mesmo que seja impossível estabelecermos um elo insofismável que venha definitivamente identificar o *self* com sua história de vida, todavia, a narrativa desvenda muitos desses mistérios que nos conectam com a vida. Nosso método terapêutico inclusivo também procura dar espaço para o mistério que somos nós mesmos. Contudo, o método não abandona a objetividade científica, pois embora erros possam ocorrer, eles ensinam e dinamizam novas possibilidades de descobertas. Narrar nossas histórias, contar histórias sempre abrirão novos horizontes e novas perceptivas sobre nós mesmos, - mas o mistério sempre irá permanecer.

Em seguida, Paul Ricoeur procura relacionar a teoria narrativa com a teoria ética, dando primazia à ética sobre a legalidade, a fim de evitar um determinismo normativo. Assim, a intenção ética dar-se-ia como *um visar a vida boa com e para os outros, em instituições justas*. Doravante, o autor deparar-se-á com uma questão: como encontrar a base fundamental do visar a vida boa na práxis? Para responder a esta questão, Ricoeur empresta o conceito de bens imanentes de MacIntyre, através dos quais se estabelece que é avaliando nossas ações que avaliamos nós mesmos como seus autores, provendo, assim, imanências teleológicas para a ação. Dessa forma, torna-se necessário refletir sobre nossas ações e decisões, com o intento de realizarmos uma autointerpretação. No

plano ético, a interpretação do *self* se torna estima do *self*. Mas como associar os dois, a estima do *self* e a solicitude? A estima do *self* deve desdobrar-se para a solicitude, pois estimar o *self*, não significa estimar meu *self*, mas o *self* per si. A vida boa, assim, estende-se, pela estima do *self*, à solicitude, abrindo-se a horizontalidade do que realmente se pretende por visar a vida boa. A vida boa, não é minha vida boa, tão pouco a estima do *self* é a estima do meu *self*. Nesses termos, a reciprocidade não suprime a estima do *self*, mas dá sentido a ela.

Essa relação de reciprocidade não pode ser só a partir de uma convocação e de uma injunção (Lévinas), mas se deve dar a solicitude um *status* mais fundamental do que a obediência ao dever. Este *status* é o da espontaneidade benevolente que reconhece na relação uma estima do *self* no patamar de um visar a vida boa. Agora, há uma igualdade de reciprocidade, onde um procura estimar o outro e agir em benevolência com relação ao outro. Essa relação, além do caráter de reversibilidade, que aponta para a estima mútua do *self*, há a consideração de que o outro é insubstituível, ou seja, que possui valor, que é insubstituível em minha estima e em meu valor. Outro caráter, apontado por Ricoeur, é da similitude que é fruto da troca entre estima por si mesmo e solicitude pelos outros, de forma que não posso ter estima pelo *self* a menos que aprecie os outros como um eu mesmo.

O terceiro componente ético se estende as instituições como ponto de aplicação da justiça. Aqui, o senso de justiça não suprimirá a solicitude, mas deverá pressupô-la, pois não abandonará a ideia da *estima do self* ligado a reciprocidade, a insubstituibilidade e a

similitude. A questão agora é: como garantir a justiça? Através de um princípio universal para a ação ou através de um contrato fictício? Segundo Ricoeur, Rawls procura resolver esse problema estabelecendo princípios de justiça que, em uma posição original, através de um véu de ignorância, pessoas iriam naturalmente escolhê-los como princípios para a justiça, submetendo a eles inclusive as leis e ideias de bem. Mas Rawls irá conseguir resolver os problemas de justiça como equidade em uma ética em situação?

Paul Ricoeur buscará, então, ajuda da tragédia para tentar resolver esse problema. A tragédia abre uma possibilidade de confrontarmos a parcialidade, a unilateralidade e princípios morais com a complexidade da vida; ela suscita uma forma de narrar a complexidade da vida que, nem a lei, nem a autonomia conseguem atingir. Para o autor, a tragédia coloca os julgamentos em ação.

Agora que Ricoeur consegue, através da tragédia, problematizar os conflitos vividos, dos quais tornar-se-á necessário uma ética prática em situação, como ele chegará a uma resposta que seja ética? Para o autor, será somente por uma discussão real, na qual as convicções podem ser elevadas acima das convenções, ou seja, através da conversação que podemos encontrar uma resposta para o visar a vida boa com e para os outros, em instituições justas. Essa situação de conversa, de discussão real, não é racionalizada como em Habermas ou pelo lume do imperativo categórico como em Kant, tão pouco regido por princípios de justiça como em Rawls, mas pela busca da integridade do *self* que, para Ricoeur, significa uma estima pelo *self*, pela qual se visa à vida boa, em instituições justas. De certa forma, em Ricoeur, a

verdadeira relação a ser considerada, mais fundamental do que ipseidade e mesmidade, é a relação ipseidade e alteridade. Em outras palavras, há uma ontologia fundamental que se dá entre o si mesmo como um outro que deve ser politizada através de nossas instituições, para que a justiça possa receber seu estatuto ético de primazia.

Paul Ricoeur provê uma compreensão do *self* que se estende até a justiça social, procurando responder ao paradoxo entre a ipseidade e a alteridade. Para o método terapêutico inclusivo, igualmente, quando a integridade do *self* é garantida, a ética também encontrará sua manifestação adequada nas instituições sociais. Porém, isso só será possível através de atitudes inclusivas (JUNGLOS, 2014; JUNGLOS, 2019) e não apenas por um visar ou um estimar. É necessário que possamos responder ao outro que é insubstituível e que tem valor como nós, merecendo o mesmo status de estima. E mesmo que o outro seja um *self* patológico que procure destruir a integridade alheia, mesmo assim, não podemos perder de vista tanto o visar, quanto o estimar. O caminho ético da humanidade depende disso.

### **Thomas Fuchs e as teorias neurocientíficas**

Thomas Fuchs inicia sua obra *Ecologia do cérebro* apresentando algumas visões sobre o cérebro. Uma das principais suposições dos neurocientistas e neurofilósofos é que o que as pessoas experienciam, na realidade, é uma construção ou até mesmo uma ilusão criada pelo cérebro (FUCHS, 2018, p. 3). De acordo com

autor, uma das mais radicais elaborações dessas suposições foi elaborado na obra *Túnel do Ego* do neurofilósofo Metzinger, que defende que o conteúdo da experiência de nossa consciência não é somente uma construção interna, mas também uma extrema forma seletiva de representar informações. Segundo essa visão neuroconstrutivista, o mundo real é dramaticamente diferente daquele de nossa experiência. Assim, o mundo que percebemos não é o mundo das coisas simplesmente coisas, mas antes imagens que elas evocam em nós. O mundo real é antes um espaço sombrio de campos de energia e movimentos de partículas sem qualquer qualidade. A árvore que vemos a nossa frente não é verde, sua floração não possui fragrância e os pássaros em seus galhos não cantam melodicamente: tudo isso é somente a representação de mundos ilusórios úteis, realidades simuladas. De fato, permanecemos trancados no buraco de nosso crânio como na caverna de Platão (FUCHS, 2018, p. 4). A esse ponto, Fuchs lança um questionamento: como os neurocientistas podem elaborar qualquer declaração sobre o cérebro se o que podemos ter é somente um contato com uma simulação da realidade, um mundo de aparências? Todavia, continua-se afirmando, nessa visão, que somente os físicos ou neurobiólogos poderiam esclarecer qualquer coisa sobre a natureza real do mundo.

Para Fuchs, a epistemologia da neurociência carrega junto algumas características do idealismo. O idealismo é a filosofia que, na esteira de Descartes, se desenvolve a partir da teoria da imagem da percepção. Para Locke, Hume e Kant nossas percepções são impressões, ideias ou representações a partir das quais podemos apenas aferir conclusões problemáticas em

relação à realidade, na qual acreditamos viver (FUCHS, 2018, p. 6).

Fuchs traz a pintura *La condition humaine* de René Magritte (FUCHS, 2018, p. 7) para ilustrar o quanto a concepção idealista tem modelado a esclarecida consciência no século vinte. Essa obra mostra uma pintura que é indistinta da real paisagem atrás da pintura. O pintor pôs uma tela na frente de uma janela que deve ser vista do interior da sala, representando a paisagem escondida atrás da tela como se tudo que recebemos do mundo exterior fossem representações, pinturas multicoloridas que o pintor da consciência tem criado para nós.

Na visão de Fuchs, a câmara idealista da consciência e o mundo interno neurobiológico combinam perfeitamente bem, no sentido que o sujeito perde seu poder sobre o mundo. Todavia, com a concepção reducionista do cérebro, o sujeito não possui mais autonomia sobre seu próprio palácio (FUCHS, 2018, p. 8).

No que concerne a pintura do mundo como um constructo interno, Fuchs apresentará três críticas em suas respectivas etapas: a primeira chama-se percepção incorporada. Segundo essa crítica, nós só percebemos a partir de algum lugar, percebemos a partir de um corpo situado em uma posição. Assim, a visão da janela já inclui a possibilidade de mover-se até ela, de vê-la através de múltiplas perspectivas, de forma que através do movimento podemos perceber uma paisagem além da tela. Quando percebemos, estamos sempre situados no mesmo mundo das coisas percebidas, ou seja, nós as percebemos como disponíveis à nossa interação com as mesmas. Para

percebermos, devemos estar fisicamente no mundo, estar relacionado a ele, ser capaz de mover e agir a fim de perceber algo.

Com o afimco de melhor esclarecer essa crítica, o autor traz o clássico experimento de Held e Hein (1963) de dois gatinhos impossibilitados de ver desde o nascimento. Os gatinhos foram colocados atados em um lugar onde se moviam em círculos através de um cilindro, um movia-se ativamente enquanto o outro era movido pelo movimento do ativo, sendo que ambos possuíam o mesmo campo de visão. Aquele que se movia passivamente não desenvolveu a visão de profundidade, não conseguindo, por exemplo, piscar com a aproximação de um objeto. Held e Hein chegaram à conclusão de que é necessário a interação com o meio para o desenvolvimento da visão. Fuchs também lembra que pessoas operadas de cataratas e que haviam enxergado apenas no começo de suas vidas possuem resultados, em relação ao campo de visão, semelhantes ao gato que recebera passivamente o movimento. A partir dessas observações, segue-se que a percepção espacial é somente possível para seres incorporados e ativos (FUCHS, 2018, p. 10). Dessa forma, o ato de perceber envolve ter parte no mundo, tocar e ser tocado por ele, estar entrelaçado nele, baseia-se em uma prática incorporada (FUCHS, 2018, p. 11). Mas como fica a divisão cartesiana entre o corpo objetivo e o subjetivo? Como se explica a dor no corpo? Em outras palavras, qual é a relação entre corpo subjetivo e corpo objetivo? Quem cria quem?

De acordo com Fuchs, há um sintopia entre o corpo vivido (*Leib*) e o corpo físico (*Körper*) (FUCHS, 2018, p. 12), ou seja, existe uma coextensão do corpo vivido e do corpo físico. O corpo apresenta-se como um

organismo irritável, sensível e responsivo. Para o autor, a sensibilidade elementar começa na periferia do corpo. O desenvolvimento do sistema nervoso central não remove a sensibilidade periférica, mas a integra por meio do sistema nervoso periférico espalhado por todo o corpo. Há uma integralidade entre o corpo vivido e o corpo físico e não algo separado como propõe a tradição cartesiana. Outro fator é a questão da intersubjetividade. Assim, se para a premissa neuroconstrutivista cada cérebro produz seu próprio espaço virtual, então não existe um feno-espaço (*phenospace*) (FUCHS, 2018, p. 13) entre o médico e o paciente. Mas como há um espaço constatado de dor, há, igualmente, uma intersubjetividade compartilhada.

Segundo Fuchs, a dor não é nem anatômica, tão pouco apenas ativações neuronais no córtex somatossensorial. Onde se encontra a dor então? Fuchs defende que a dor acontece sintopicamente, ou seja, pressupõe que a subjetividade e o espaço objetivo do corpo coincidem-se sintopicamente (FUCHS, 2018, p. 17). Tal sintopia não se restringe tão somente a pessoa, mas se estende ao mundo ao qual ela vive, fazendo uso de ferramentas e até adotando instrumentos para suprir membros perdidos ou membros que necessitam de apoios específicos. O sujeito adota tais objetos como partes de seu corpo. Como escreve Fuchs:

O sistema nervoso periférico e autônomo, os sentidos, a pele, os músculos, o coração, as vísceras - todos estes são portadores de subjetividade também. Nós pertencemos ao mundo, com pele e cabelo - somos seres corpóreos, vivos

e, portanto, mais orgânicos do que o cerebrocentrismo neurocientífico nos faria crer (FUCHS, 2018, p. 19).

O segundo criticismo, proposto por pelo autor, refere-se à objetividade do mundo fenomênico. Para o autor, a percepção não ocorre em um vaso chamado consciência, no qual os estímulos sensoriais são importados de fora. Não percebemos sensações visuais, pinturas ou representações, mas antes a escrivaninha, a janela ou o céu. Também não ouvimos sensações sonoras, mas vozes e música. Nesses termos, a percepção estabelece uma relação direta entre as pessoas que percebem e o objeto percebido (FUCHS, 2018, p. 19). Na esteira de Husserl, Fuchs acrescenta que nossa experiência com um objeto depende de um horizonte de possíveis posteriores experiências com os objetos, um horizonte a partir de outras formas anteriores de lidar com o objeto e um horizonte comum, - intersubjetivo (FUCHS, 2018, p. 20). No próprio exemplo de Husserl, quando vemos uma casa, vemos primeiramente um lado da casa. Todavia, podemos nos mover aos outros lados, ou seja, é nosso envolvimento no mundo que permite ver a casa em si e não uma mera impressão sensorial de uma imagem subjetiva. Nos lembra ainda Fuchs, no próprio exemplo da casa, ela não está lá apenas para a imanência subjetiva de um indivíduo, mas está disponível para outros, proporcionando atualidade objetiva, descreditando a possibilidade de uma ilusão subjetiva (FUCHS, 2018, p. 21).

O outro criticismo refere-se à qualidade das cores. Fuchs questiona-se sobre as qualidades, como as cores, sons e odores pelas quais o mundo faz-se

familiar e habitável. Seriam elas apenas construtos internos que não possuem existência fora de nosso cérebro ou de nossa consciência? Apesar de não vermos ondas de luz e não ouvirmos ondas sonoras e sim cores e tons, devemos considerar isso como uma ilusão criada pelo cérebro? Para o autor, o fato de ondas de luz não serem coloridas e ondas sonoras não serem barulhentas não é razão para refutar a realidade das cores e dos tons. Tais qualidades são partes de um *mundo-da-vida* compartilhado. Segundo Fuchs, as cores não são características objetivas do mundo material, nem um mero produto de um mundo interno; são, ao contrário, uma expressão de uma complementaridade de seres vivos e seu ambiente (FUCHS, 2018, p. 25). Para o autor, seres vivos produzem diferenças qualitativas a partir de quantidades, transformando-as em características objetivas. Dessa forma, a percepção apresenta mais do que meras configurações de estímulos contidos no campo perceptivo; ela não apresenta qualquer construto, mas o mundo real, não o mundo ele mesmo, antes o mundo em sua relação conosco (FUCHS, 2018, p. 28).

Para Fuchs, há um canto coral crescente da neurofilosofia materialista anunciadora da mensagem de que nossa experiência subjetiva nada mais é do que a interface de um usuário de um neurocomputador, que cria a ilusão do próprio usuário. Nossa experiência de sermos os autores de nossos pensamentos e ações é apenas parte dessa grande ilusão. A realidade real consiste nos processos computacionais da maquinaria neuronal que está por trás de nossos pensamentos e ações (FUCHS, 2018, p. 29), como se fôssemos apenas um sonho dentro de um sonho, no sentido que o cérebro fosse um simulador do mundo e ao mesmo tempo

autossimulador. Para a teoria do automodelo de Metzinger, a subjetividade seria concebida de forma análoga a um piloto que acredita que esteja experienciando a realidade, mas o que acontece é que ele está em um simulador de voo, do qual ele é apenas um produto deste simulador (FUCHS, 2018, p. 30).

### **Fuchs: entre o cérebro e a consciência**

No intento de alavancar a insustentabilidade de uma falsa subjetividade, Fuchs abordará três críticas. A primeira diz respeito à irredutibilidade da subjetividade. Para o autor, ao contrário do cérebro, a consciência não é um objeto no mundo; é a presença do mundo para o sujeito (FUCHS, 2018, p. 33). Embora um terceiro possa relatar uma experiência de outra pessoa, ou até testemunhar sua intenção, nunca será o sujeito próprio da experiência, sempre faltará algo (FUCHS, 2018, p. 34-35).

Experiências em seu envolvimento com percepções, pensamentos, desejos, ideias ou memória possuem características de intencionalidades. Assim, elas possuem conteúdos intrínsecos pelas quais se relacionam, ou seja, a intencionalidade abre a dimensão do sentido (FUCHS, 2018, p. 36). Nesses termos, para Fuchs, a intencionalidade não pode existir sem a subjetividade. Embora a realização de atos intencionais esteja ligada a um processo orgânico de um vivente, seu conteúdo, a saber, "apreender algo como algo", não corresponde a nenhuma descrição física ou fisiológica. Não há, de fato, nenhum significado, nenhum sentido

sem sujeitos. Cada relação de representação existe para uma pessoa, que a reconhece e interpreta como tal. Uma foto não é uma foto sem alguém que a apreende como uma foto; um signo não significa nada a menos que haja alguém que o entenda como um sinal. O conceito de representação não pode substituir a intencionalidade dependente do sujeito (FUCHS, 2018, p. 43).

A segunda crítica corresponde à falácia mereológica. Ao consultar a literatura neurocientífica constatamos conclusões como o cérebro calcula, acredita, interpreta, constrói hipóteses, reconhece e decide. Bennett e Hacker (2003) que nomearam essa falácia, apontam justamente para o equívoco de atribuir a uma parte (o cérebro) predicados ou características que dizem respeito ao todo (a pessoa, o organismo). Não é o cérebro que pensa, sente ou escolhe, mas sim a pessoa como um todo. Não é o cérebro que é criativo, apaixonado ou feminino, mas sim as pessoas. Nenhum cérebro sozinho, isolado de um corpo, é capaz de pensar, sentir, escolher ou aprender (FUCHS, 2018, p. 43-44). De acordo com Fuchs, o cérebro pode muito bem ser o lugar central para o processo fisiológico que é necessário para que haja consciência, mas não é consciente, não percebe, não se move, não fica zangado ou se sente feliz - todas essas são atividades de seres vivos que são conscientes (FUCHS, 2018, p. 45). Dessa forma, a consciência é uma característica dos seres vivos, ou mais precisamente, uma promulgação da vida.

Outra falácia ligada à mereológica é a falácia da localização (FUCHS, 2018, p. 46). Ela consiste em localizar um único fenômeno da experiência em uma área específica do cérebro. De acordo com esta falácia,

por exemplo, a percepção visual é produzida na associação visual do córtex, medo na amígdala ou memórias nos lobos temporais. Constantemente, novas áreas são encontradas para todos os tipos de fenômenos mentais - dor, tristeza, preconceito racista, engano deliberado, autocrítica, compreensão da perspectiva do outro, empatia e, até mesmo, traços de personalidade. Esse programa de pesquisa é, em primeiro lugar, baseado em sugerir que as funções mentais devem estar localizadas em certas áreas do cérebro.

O terceiro criticismo volta-se à tentativa de elucidar que a consciência é produzida pelo cérebro. Nesse sentido, um neurobiologista poderia concordar que a consciência existe, mas, não obstante, é produzida pelo cérebro. Nesse viés, podemos muito bem acreditar que nós mesmos dirigimos nossos pensamentos e ações, porém, eles são projetados por sistemas neuronais e emergem na consciência (FUCHS, 2018, p. 53). Nesse contexto, fala-se, por exemplo, em psiquiatria sobre uma falta de liberdade, sobretudo nos vários impedimentos de disfunções do cérebro. Pacientes com lesões cerebrais frontais sofrem de falta de propósito e de iniciativa; eles não podem mais manter um arco intencional direcionado, abrangendo etapas mais longas. Pacientes com síndrome de Tourette são compelidos a fazer movimentos espasmódicos ou expressar palavrões, e são incapazes de se recompor. As pessoas com compulsões não podem evitar fazer coisas que elas mesmas acham sem sentido, ou pensar o que elas não querem pensar. Pacientes esquizofrênicos até mesmo experimentam suas ações como sendo dirigidas por poderes externos. Em todos esses casos, trata-se de distúrbios de funções

cerebrais que restringem a liberdade dos pacientes ou ditam a eles o que devem fazer.

Na esteira de Husserl, Fuchs defende que estar pronto ou preparado para algo, ou antecipar o que está por vir, somente é possível em um ser vivo consciente. Desse modo, antecipar o ainda-não e reter o que não é, vem a ser uma das principais funções da consciência. Em outras palavras, embora o cérebro possibilite condições neuronais à consciência (FUCHS, 2018, p. 61), disso não se segue que ele produz a consciência ou que o decidir, escolher depende do cérebro, mas, ao contrário, depende da consciência. O cérebro não é capaz de liberdade e não decide nada.

Para Fuchs, a consciência não pode ser vista como uma câmara invisível que está literalmente contida na cabeça e escondida atrás dos órgãos sensoriais. De fato, não está contida de maneira alguma no corpo físico, mas está encarnada (FUCHS, 2018, p. 69): o ato consciente é uma atividade particular e integral de um organismo vivo, autossustentável, sensorial-receptivo e móvel. Portanto, a dimensão primária da consciência é a relação recíproca, homeostática, sensório-motora e ativa-receptiva da consciência viva, capaz de dissociar-se da interação atual até certo ponto e de se desprender intencionalmente de *re-presentações* de objetos ausentes, virtuais ou possíveis. Além disso, os seres humanos têm a capacidade peculiar de assumir uma postura em relação a si mesmos, de observar sua própria experiência e de refletir sobre si mesmos como sujeitos de experiência.

## **Subjetividade encarnada: corpo vivido, corpo físico e o mundo**

Segundo Fuchs, a possibilidade de representação e autodistância que as pessoas humanas têm não suspende seu *ser-no-mundo* primordial e encarnado. Não transforma toda a sua experiência em representação ou em uma reduplicação para a mente como um recipiente separado. Pelo contrário, somos seres vivos, habitando nosso corpo vivo como meio de experimentar o mundo. Essa relação de ancoragem foi descrita na fenomenologia, especialmente na filosofia de Merleau-Ponty (1962) (FUCHS, 2018, p. 70), como subjetividade corporal ou como *ser-para-o-mundo* através do corpo vivido. A vida e o corpo vivido são a fonte fundamental de nossa atuação na vida, incluindo nossas atividades conscientes.

Fuchs afirma que a vida não pode ser atribuída a uma consciência pura, tampouco pode ser reduzida ao organismo físico. A vida se manifesta como um movimento corporal e subjetivo básico: é o princípio fundamental, mas não o objetivo da experiência. Além disso, a vida sempre precede o ato de se tornar consciente; o *self* sente-se no modo de sua autorretirada (FUCHS, 2018, p. 71). Seja o que for que planejemos ou façamos conscientemente, nós somos a base de um fundo inconsciente e corporal que nunca somos capazes de reviver totalmente para nós mesmos. Esse pano de fundo permeia todos os atos de percepção, pensamento e ação.

Para Fuchs, o corpo subjetivo é, portanto, inicialmente, não o corpo físico que vemos, tocamos ou sentimos; ao contrário, é nossa capacidade de ver, tocar

e sentir. Não é um objeto no mundo, mas o *medium*, o campo ou a capacidade que revela o mundo para nós (FUCHS, 2018, p. 73).

Através de suas análises de Husserl, Fuchs ressalta o aspecto de duplicidade subjetiva-objetiva. Uma pessoa é um corpo vivido (*Leib*) na medida em que seus estados subjetivos, experiências e ações estão ligados ao meio do corpo. Entretanto, as pessoas também são corpos vividos por si mesmos, percebido diretamente na *carne* por meio de suas expressões, atitudes e atos - e não como uma combinação de corpo físico puro e psiquê oculta, mas como uma entidade unificada. Se alguém me saúda estendendo a mão, isso não representa para mim um ato *mental* interior que envolve um movimento do corpo físico como um símbolo externo. Pelo contrário, essa pessoa está presente para mim em virtude de sua saudação, em sua mão oferecida (FUCHS, 2018, p. 74).

Em contraste, o corpo se revela como um corpo físico (*Körper*) como o resultado de uma objetivação. Isso já ocorre na experiência cotidiana, onde o corpo ganha uma exterioridade como objetos que podem ser vistos ou tocados. No entanto, como Husserl observou, nunca constitui um objeto completo que se oponha a nós. Além disso, mostra o fenômeno peculiar das sensações duplas (*Doppelempfindungen*; (Husserl 1973a, 378). Por exemplo, ao tocar a mão esquerda com a direita, isso produz tanto uma sensação de tocar a mão esquerda (como um objeto externo) quanto uma sensação da mão esquerda sentindo o toque; o mesmo se aplica à mão direita. Assim, a sensação dupla marca um ponto de conversão (*Umschlagspunkt*) de subjetividade em objetividade e vice-versa. Portanto, o

corpo vivido nunca é apenas sujeito e nunca apenas objeto, é antes um sujeito-objeto (HUSSERL, 1952, p. 195) ou é ambos *Leib e Körper*.

Consequentemente, para Fuchs, a subjetividade é essencialmente encarnada: o corpo não é meramente o conteúdo do objeto da consciência, mas, como corpo vivido, torna-se a base constitutiva do próprio sujeito. Vivenciamos todos os nossos sentimentos, pensamentos, percepções e ações como seres corpóreos subjetivos e, ao mesmo tempo, como seres físicos (FUCHS, 2018, p. 77). Dessa forma, o ser apresenta um aspecto dual, tanto como um corpo vivido que é experienciado subjetivamente (perspectiva de primeira pessoa) e percebido por outros em uma atitude personalista (perspectiva de segunda pessoa), e como um corpo vivo que corresponde à unidade composta de organismo, incluindo todas as suas estruturas fisiológicas e processos como observáveis (perspectiva de terceira pessoa) (FUCHS, 2018, p. 80).

Para Fuchs, a função do cérebro só pode ser entendida adequadamente depois de considerarmos a estrutura geral do organismo vivo e sua relação com o ambiente (FUCHS, 2018, p. 83-84). Assim, embora o organismo vivo seja autônomo no sentido de um sistema vivo auto-organizado (FUCHS, 2018, p. 84): tal sistema não é possível em um estado de autarquia. A forma de um organismo ganha controle soberano sobre sua substância apenas ao preço da dependência do meio ambiente - isto é, por causa de sua carência/necessidade (FUCHS, 2018, p. 86). No entendimento de Fuchs, por suas necessidades, a vida está necessariamente conectada ao seu ambiente e depende de troca. Deste modo, o metabolismo de um organismo vivo é sua conexão primária com o meio

ambiente. A membrana celular não é um limite, mas uma zona de interconexão. Além disso, o metabolismo é a base para o surgimento de valências e preferências nos sistemas vivos. Em outras palavras, os sistemas vivos atuam em seu mundo como inseparáveis de sua própria estrutura e ações (FUCHS, 2018, p. 89).

Na compreensão de Fuchs, o organismo vivo não entra em relação com o mundo, como se também pudesse existir antes e independentemente dele. Em vez disso, em certo sentido, é ele mesmo essa relação, na medida em que, de acordo com sua estrutura, ele seleciona seu específico ambiente (*Umwelt*) e está em constante troca com ele. O ser vivo e seu mundo co-originam e permanecem acoplados um ao outro (FUCHS, 2018, p. 89). Portanto, um organismo vivo não está no mundo da mesma forma que existe uma coisa no estado físico; em vez disso, é através do mundo (Merleau-Ponty). À medida que o organismo vivo seleciona e reconhece os elementos apropriados, de suporte ou prejudiciais dentro de seu ambiente, estes são integrados em um sistema abrangente que consiste no organismo vivo e no ambiente. Esse sistema vivo é de caráter subjetivo e objetivo.

O sistema vivo encena seu ambiente, um mundo de significância, e essa é a marca básica da cognição. No entanto, esse tipo de cognição, ao mesmo tempo, implica afetividade, no sentido de que o ser vivo é objeto de preocupação e, assim, jamais indiferente à sua existência e ao meio ambiente. O processo de sensibilização implica aspectos cognitivos relevantes do meio ambiente e a avaliação de sentir-se atento às necessidades e preocupações do organismo; por isso

experimentar pulsões e emoções é também o meio pelo qual o ser vivo avalia e seleciona suas possíveis ações.

Fuchs conclui que a subjetividade, portanto, preenche a lacuna entre as necessidades e a realização do organismo, bem como a lacuna entre a percepção e o movimento, cuja linha é inibidora e mediada pelo sistema nervoso central. Esse duplo hiato entre presente e futuro e entre percepção e ação é superado pela subjetividade, por um lado e por sua extensão temporal e, por outro lado, por várias formas de seleção, atribuição de significado, orientação emocional e, finalmente, atuando com relação ao meio ambiente. No entanto, a subjetividade não é algo além do organismo, mas só pode ser compreendida como encarnada: é o corpo subjetivo com suas disposições e capacidades que estabelece as relações originais com o mundo (FUCHS, 2018, p. 91).

Com essas conclusões, na esteira de Thompson (2007), Fuchs defende que todas as formas de experiências são formas de vida; há uma profunda continuidade entre a vida e a mente, ou, em outras palavras, entre a vida vivida e a vida experienciada, entre *Leben* e *Erleben* (FUCHS, 2018, p. 94).

### **Causalidade integral, emoções e a homeostase**

Fuchs lembra que, nas bios e neurociências, a noção de causalidade física monolinear ainda prevalece: uma causa A é seguida pelo efeito B, um estímulo por uma resposta e assim por diante. No entanto, a causalidade específica dos organismos vivos como

sistemas autopoieticos, autorreprodutores requer um conceito autônomo, mais não autárquico. Em associação com modelos sinérgicos, Fuchs descreve esse conceito como *causalidade circular*. Aqui, as formas de relações circulares ou recíprocas podem ser distinguidas como verticais e horizontais, a primeira se refere à relação entre partes e todo no organismo, a outra à relação entre organismo e ambiente (FUCHS, 2018, p. 94).

Para Fuchs, a conexão da causalidade vertical (interna) e horizontal (externa) agora leva a uma noção de causalidade integral (FUCHS, 2018, p. 99). Por meio disso, um organismo vivo realiza certas conquistas em conjunto com um ambiente complementar que contribui para a constituição de sua vida: perceber, desejar ou compreender, caminhar em direção a um objetivo, falar ou escrever e assim por diante. Essas realizações representam a vida que não se relaciona apenas com processos parciais ao organismo como, por exemplo, o reflexo do tendão, etc. Em vez disso, elas envolvem o organismo como um todo. Isso significa que, em sua realização, o ser vivo é revelado em seu duplo aspecto como um corpo físico e um corpo vivido - como o sentimento, percepção, desejo e ação.

Essa causalidade é baseada em uma constituição disposicional do organismo vivo, a qual Fuchs caracteriza referindo-se à noção aristotélica de capacidade (*dýnamis*). Com isso, denota as disposições inatas ou adquiridas de um organismo vivo para as realizações ativas (*enérgeia*) de realizações em contextos ambientais adequados. O conceito de capacidade descreve assim uma forma de potencialidade integral, que o organismo vivo possui.

Isto é verdade mesmo se em cada caso houver correlatos orgânicos especiais para estas capacidades, principalmente as estruturas nervosas centrais, e receptores relevantes e órgãos efetores (FUCHS, 2018, p. 99-100). Por exemplo, o organismo vivo pode realizar o ato unificado ao agarrar uma caneta e escrever uma carta. Ao perceber sua capacidade de pegar e escrever, a pessoa age em uma combinação integral, vertical e horizontal de causalidade interligada (FUCHS, 2018, p. 100).

Na compreensão de Fuchs, as capacidades perceptivas e motoras ancoradas organicamente formam *circuitos abertos* que se conectam com contrapartes adequadas no ambiente, de modo que no momento da correspondência uma percepção ou ação é alcançada. Ao perceber uma árvore, o conhecimento disposicional de uma árvore é realizado em contato com o objeto real, ou, em termos aristotélicos, *dýnamis* se transforma em *energéia*. Assim, com base nas capacidades existentes, é criada uma nova coerência situacional do organismo e do ambiente. Fuchs cita Merleau-Ponty: "Nosso corpo, um sistema de poderes perceptuais motores, (...), é um agrupamento de significados vivenciados que se movem em direção ao seu equilíbrio" (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 139).

A ligação à causalidade vertical e horizontal é modificada e expandida para os seres humanos no decurso de uma biografia, isto é, através de processos de aprendizagem e memorização. Na esteira de interações horizontais com o ambiente, padrões recorrentes de percepção e comportamento são extraídos e sedimentos como esquemas sensoriais, motores, emocionais ou outros dentro do substrato de

memória de um organismo, sobretudo no cérebro (FUCHS, 2018, p. 101).

De acordo com Fuchs, o ambiente primário do cérebro ou seu meio orgânico é o corpo. Por meio da rede de fibras nervosas sensoriais, motoras e autônomas, mas também por meio de sinais bioquímicos transmitidos pelo sistema circulatório, ele está inextricavelmente ligado a todo o organismo. Somente através do corpo todos os sinais do ambiente interno e externo chegam ao cérebro (FUCHS, 2018, p. 109). Nesses termos, para Fuchs, as atividades conscientes, como perceber, pensar e agir, não se baseiam apenas nos processos neuronais no neocórtex, mas igualmente nos processos contínuos de regularidade vital e afetiva que envolvem todo o organismo e sua condição atual (FUCHS, 2018, p. 111).

De acordo com Fuchs, a consciência primária não é um produto do neocórtex, mas dá-se através de um processo que ocorre entre o tronco cerebral e o organismo, em outras palavras, desenvolve-se como uma subjetividade encarnada desde o começo. O *self* não é o resultado de uma sofisticação cognoscitiva ou reflexão; antes surge com os instintos afetivos e motivacionais que servem às necessidades vitais do organismo (FUCHS, 2018, p. 113). Fuchs dá o exemplo da hidranencefalia. Esta condição afeta as crianças que, como resultado de um grande derrame no útero, nascem sem um cérebro (córtex, tálamo, gânglio basal), deixando apenas o tronco cerebral intacto. Embora os exames mostrem quase toda a cavidade craniana preenchida com líquido cefalorraquidiano, essas crianças não são apenas despertas e conscientes, mas também mostram claramente a expressão de

sentimentos basais, um tipo de senciência primitiva e subcorticamente mediada e um comportamento correspondente (sentem medo de estranhos, ficam felizes com cuidadores, tem certas preferências musicais e seguem estímulos positivos/ prazerosos, e assim por diante). Uma consciência afetiva basal, assim, surge já através da integração dos estados corporais no nível do tronco cerebral, como um sentimento de viver em si; para isso, o córtex não é necessário (FUCHS, 2018, p. 114).

Para Fuchs, as emoções são expressões integrais da vida, através das quais todo o organismo se direciona em específicas situações no ambiente, tanto de forma avaliativa como motivacional (FUCHS, 2018, p. 122). Nesse contexto, Fuchs apresenta formas encarnadas e modelos estendidos de emoções (FUCHS, 2018, p. 123-124):

1. As emoções emergem como formas específicas de direcionamento corporal de um sujeito para as qualidades afetivas e valores de uma dada situação. Elas abrangem sujeito e situação e, portanto, podem não estar localizados no interior das pessoas (seja na psiquê ou no cérebro). Em vez disso, o sujeito afetado está engajado com um ambiente que tem qualidades de afeto (por exemplo, atraente, confortável, repulsivo, assustador, estranho, etc.) Por exemplo, na vergonha, uma situação embaraçosa e os olhares desconsiderados dos outros são experienciados como uma afeição corporal dolorida (ruborizando, queimando) que é o modo como o sujeito sente a súbita desvalorização nos olhos dos outros. A emoção da vergonha é, assim, estendida sobre a pessoa que sente e seu corpo.

2. Emoções implicam ainda mais dois componentes da ressonância corporal:

\* Um componente centrípeto ou afetivo, isto é, ser afetado, movido ou tocado por um evento através de várias formas de sensações corporais (por exemplo, o já mencionado rubor e queimação da vergonha). Essa ressonância, por sua vez, influencia a percepção afetiva da situação - por exemplo, sentir o coração batendo e a falta de ar aumenta a impressão assustadora de uma situação perigosa.

\* Um componente centrífugo ou emotivo, isto é, uma prontidão para a ação corporal, implicando tendências específicas de movimento (por exemplo, se escondendo, evitando o olhar do outro, fugindo da reação de ansiedade). Em emoções, somos movidos a nos mover.

3. Com base nisso, as emoções podem ser consideradas como interações circulares ou ciclos de feedback entre afeição, percepção e movimento. Ser afetado pelas características de valor das qualidades afetivas de uma situação desencadeia uma ressonância corporal específica (afeição) que, por sua vez, influencia a percepção emocional da situação e implica uma prontidão de ação correspondente. A afetividade incorporada consiste em todo o ciclo interativo, crucialmente mediado pela ressonância do corpo sensível.

4. Dessa maneira, a ressonância corporal serve como meio de nosso envolvimento afetivo em uma situação. Para Fuchs, ressonância ou afetabilidade do corpo é um componente crucial das emoções.

Fuchs conclui que o cérebro não é um órgão isolado que produz seu próprio mundo dentro do crânio e, com base nisso, envia sinais para o corpo. Pelo contrário, é um órgão de regulação e apreensão para todo o organismo. O corpo é o verdadeiro ator em campo: sua homeostase e sua relação com o ambiente são cruciais e seus estados internos podem dar melhores indicações sobre reações e comportamentos apropriados. O centro e a periferia estão, portanto, intimamente conectados e influenciam um ao outro em circuitos de feedback circulares constantes (FUCHS, 2018, p. 124).

Segundo Fuchs, o cérebro é incorporado no organismo e ligado ao ambiente por suas várias interações, principalmente sensório-motoras. Isso só se torna compreensível sob o aspecto do desenvolvimento: o cérebro humano não é só o mais complexo, mas também o órgão mais adaptável que conhecemos. Para Fuchs, devido ao seu alto grau de plasticidade, ele pode incorporar a história de aprendizado do organismo desde seus primeiros estágios intrauterinos de vida; desenvolve-se epigeneticamente em um órgão que é estruturado complementarmente em relação ao ambiente do indivíduo (FUCHS, 2018, p. 139). Assim, todas as nossas experiências, percepções e interações com o ambiente modificam continuamente nossas estruturas neurais ao longo de nossas vidas.

Com o tempo, as experiências tornam-se disposições, hábitos e esquemas de interação orgânicos. Fuchs caracteriza essas experiências de saber como (*know-how*), oriundas da memória; de memória implícita (FUCHS, 2018, p. 144). O *know-how* implícito só se torna acessível no processo de ação. Somente por meio dos meus dedos e do teclado é que

é possível tocar um piano erudito, e não por meio de uma imagem de movimento, como se minha memória estivesse contida em minha mente ou no cérebro de forma isolada. A capacidade de tocar o piano existe apenas com referência a todo o circuito funcional, que sempre é atualizado (FUCHS, 2018, p. 145).

De acordo com o que fora exposto, Fuchs formula teses básicas sobre as funções superiores do cérebro (FUCHS, 2018, p. 147-148):

*Princípio dos circuitos abertos (open loops):* o princípio central da função cerebral superior consiste no fato de que formam circuitos abertos por meio de acoplamentos neuronais, que, em sua atualização, levam a uma coerência do organismo e meio ambiente, manifestada na experiência consciente.

*Formação de padrões:* os circuitos abertos são originários de uma sedimentação de configurações recorrentes de estímulos ou elementos, com os quais o organismo interage, nomeadamente sob a forma de padrões complexos de excitabilidade neuronal.

*Ressonância:* desses padrões estabelecidos agora correspondem a uma constelação atual do ambiente, eles são ativados, resultando em um estado sistêmico abrangente ou ressonância do cérebro, organismo e ambiente, que se manifestam nos gestos perceptivos e motores de nossa experiência consciente. Em outras palavras, os circuitos abertos são atraídos pelo acoplamento interativo do organismo e do ambiente.

*Transformação:* aqui a função central do cérebro consiste em transformar constelações de elementos

individuais em totalidades e, assim, possibilitar percepções e movimentos integrais.

*Transparência:* o acoplamento neuronal está subjacente aos acoplamentos implícitos por meio dos quais percebemos as configurações de elementos individuais como *gestalts*. Assim, a transformação no nível neuronal possibilita transparência fenomenal. Como resultado, o corpo se torna um meio transparente do sujeito encarnado.

A noção fenomenológica de transparência defendida aqui é obviamente de um tipo muito diferente. Ela é o meio transparente que torna a própria realidade acessível para nós - como imediação mediada (FUCHS, 2018, p. 164). Segundo Fuchs, é através de movimentos individuais dos dedos que percebo as teclas do piano. E se o corpo de outra pessoa se torna transparente em relação a si mesma de uma maneira que ela aparece em seu corpo e se expressa, então isso não é ilusão - pelo contrário: se eu só vejo seu corpo numa perspectiva objetivante, perco o que é essencial.

Nesses termos, tanto a percepção quanto o movimento dependem de uma atividade endógena contínua que fornece (a) as energias motivadoras e (b) os esquemas de imagem e ação que prefiguram o bem-sucedido acoplamento sensório-motor do organismo e do ambiente. Além disso, a percepção e o movimento são igualmente baseados em processos de ressonância e transformação, que, na circularidade vertical, integram eventos elementares de estímulos a padrões de ressonância de ordem superior. Naturalmente, ambos os sistemas podem não ser concebidos separados uns dos outros. Perceber um objeto como *gestalt* significativa implica imaginar como seria lidar com o objeto no contexto da ação intencional. Isso envolve

áreas cerebrais relacionados com a atividade motora, que são necessários para compreender as possibilidades (*affordances*) do objeto (uma bola para agarrar ou jogar, um cão para brincar, ou fugir etc.). Reconhecer um objeto sempre envolve saber como lidar com isso. Com certeza, a maioria dessas possibilidades não é explicitamente imaginada, mas todas essas imagens, que já estão sedimentadas devido às inúmeras experiências passadas com objetos semelhantes, entram em nosso estado atual.

Olhando para as teorias localizacionistas e holísticas da função cerebral, pode-se agora dizer que cada uma representa um aspecto do que acontece: as atividades locais e integrais dependem uma da outra (causalidade circular). De um lado, o processamento é analítico, especializado e localizado; por outro lado, o alto grau de interligação entre os subcentros e a sincronia oscilatória superordenada permite a integração do processo parcial. Isso implica, no entanto, que toda atividade sensório-motora deve ser concebida como um processo integral que não é composto de módulos separáveis de representações dissociadas, mas, ao invés disso, une a atividade neural, o corpo e o mundo (FUCHS, 2018, p. 155).

Fazendo uso das interpretações de Dreyfus e Taylor do *De Anima* de Aristóteles, Fuchs faz analogia a sua concepção de ressonância (FUCHS, 2018, p. 166). Assim, de acordo com o *De Anima* de Aristóteles, o conhecimento e a percepção atualizados, em certo sentido, tornam-se um com seu objeto: "o conhecimento e a sensação são de certo modo idênticos aos seus respectivos objetos" (*De Anima*, 431b22). De fato, eles não se tornam idênticos ao objeto material; porque "não

é a pedra que está presente na alma, mas a sua forma [*eídos*] (431, b29)".

*Eídos* significa a forma que molda o objeto, mas também a *Gestalt* ou padrão, o modelo ou protótipo. Essa *gestalt* também pode ser recebida pela mente; pois o *nous* é para Aristóteles a "forma de formas" (431 b31), a potencialidade mais geral (*dýnamis*), isto é, pode potencialmente receber toda forma. Na realização da forma (*enérgeia*), isto é, no reconhecimento ou percepção atual, a mente se torna uma com o objeto. Em outras palavras: na percepção de um objeto, o *nous* é formado pelos mesmos *eídos* que também moldam o objeto: "Quando eu vejo este animal e sei que é uma ovelha; mente e objeto são um porque eles se reúnem ao serem formados pelos mesmos *eídos* (DREYFUS & TAYLOR 2015, p. 18)". O objeto físico não é estranho ou incomensurável à mente, pois apresenta uma forma potencialmente mental e, portanto, capaz de informar a mente.

### **A capacidade ressonante do cérebro**

O princípio da forma agora pode ser entendido como padrão de ordem. O cérebro pode ser concebido como uma matriz que, como a mente, é capaz de "receber todas as formas", isto é, de assumi-las ao ponto de "mente e objeto tornarem-se um", correspondendo a um estado de sistema ressonante abrangente no qual o mesmo padrão ou forma é ativado no cérebro conforme é exibido pelo objeto. O princípio da ressonância de padrões, portanto, pode significar um substrato orgânico

do qual o próprio Aristóteles ainda não tinha conhecimento suficiente. Ele assumiu o órgão da percepção unitária, que integra todas as modalidades sensoriais em um "*sensus communis*" (*koinê aisthêsis*), não para ser o cérebro, mas o coração (FUCHS, 2018, p. 167).

Para Fuchs, a função central do cérebro para a criatura viva experimentadora e atuante consiste em transformar configurações de elementos individuais em padrões ressonantes que formam a base de atos integrais da vida. Assim, o cérebro se torna o órgão de mediação entre o mundo microscópico dos processos material-fisiológicos e, de outro, o mundo macroscópico dos seres vivos. O Cérebro apresenta-se como uma matriz geral de padrões, capaz de receber todas as formas e ser moldada por elas, e como uma ressonância e um acesso ativo ao mundo para a criatura viva. Esse acesso não é possível diretamente, mas requer processos mediados. As formas e *gestalts* não podem simplesmente ser destacadas da matéria e, como tal, ser transferidas de forma imediata. Os processos físicos que servem a esse propósito são transformados pelos órgãos sensórios e pelo cérebro na própria atividade do organismo, o que, no entanto, não os transforma em modelos internos, mas ressoa continuamente com os padrões do ambiente. Em outras palavras: a transferência de formas procede por padrões de transformação e padrões de ressonância (FUCHS, 2018, p. 169).

O resultado não é um mero constructo, nem tampouco uma apreensão da "coisa em si". Na esteira de Plessner, Fuchs (FUCHS, 2018, p. 170) defende uma mediação mediada da relação entre o sujeito e o

mundo. De acordo com Plessner, a conexão direta entre sujeito e objeto é possível apenas como uma mediação imediata (PLESSNER, 1975, p. 48). Assim, uma forma de conexão é denotada, "em que o elo de mediação é necessário para estabelecer a imediação da conexão" (PLESSNER, 1975, p. 324); nisso consiste a estrutura básica da criatura viva em relação ao meio ambiente.

De acordo com Fuchs, o cérebro possui uma potencialidade única, que não pode ser realizada por si mesma. O desenvolvimento da mente encarnada humana não exige somente interação entre cérebro, corpo e ambiente, mas essencialmente interação com outros seres humanos. Nesses termos, as capacidades afetivas e cognitivas, especificamente humanas estão certamente enraizadas no organismo, e transcendem o nível puramente biológico. Elas se originam na esfera cultural compartilhada e não somente adquiridas no contexto da interação social. No caso dos seres humanos, a sociedade e a cultura têm um impacto muito mais forte no desenvolvimento de habilidades emocionais, cognitivas e sociais do que no caso de qualquer outra espécie. As primeiras experiências interativas dos bebês têm uma influência sustentada em suas capacidades de lidar com os outros, na confiança e no vínculo e, portanto, nos futuros padrões de relacionamento. Ao longo do curso de seu desenvolvimento, as crianças internalizam, de maneira crescente, os sistemas de símbolos culturais, os papéis e os padrões comportamentais de sua sociedade, que influenciam o cérebro (FUCHS, 2018, p. 175).

O desenvolvimento humano começa com a concepção e, conseqüentemente, o desenvolvimento do cérebro durante o primeiro mês de gravidez. Desde o princípio, precede em íntima associação com o

ambiente materno. A embriologia e a psicologia pré-natal demonstraram que o feto já existe com múltiplas relações com o seu entorno, seja no nível sensorio motor ou emocional. Desde o início do período fetal até o primeiro ano de vida, a relação diádica entre mãe e filho é a mais importante condição para o desenvolvimento mental da criança, além de formar um desenvolvimento adequado de seu cérebro (FUCHS, 2018, p. 176).

Desde o nascimento, a simbiose pré-natal de mãe e filho é transformada em uma relação dialógica e intercorpórea. Por meio de expressões faciais, gestos, contato visual e vozes, o bebê contribui ativamente para o vínculo com a mãe após o nascimento. Ele tenta estabelecer o máximo de contato físico possível para experimentar as sensações de calor, olfato, tato e ser segurado; o que ele percebe ser agradável. Os recém-nascidos também mostram um interesse significativamente maior nas expressões, no olhar e no comportamento do que nos objetos físicos inanimados. Essa intersubjetividade primária é caracterizada por formas de relacionamentos incorporadas, afetivas e intuitivas, que precedem a comunicação simbólica e verbalmente mediada (FUCHS, 2018, p. 177).

Desde o início, a comunicação corporal efetiva entre mãe e bebê é sedimentada na memória implícita da criança. Os desenvolvimentos motor, emocional e social não seguem caminhos separados, mas estão ligados a esquemas interativos ou memória intercorpórea (FUCHS, 2018, p. 180). Em termos neurais, isso significa que toda interação com os outros, por meio do aprendizado sináptico, deixa vestígios no nível neural; não pode ser armazenada sob a forma de memórias, imagens armazenáveis ou representativas

das interações, mas sob a forma de disposições para perceber, buscar e comportar-se de certas maneiras. Tais disposições são baseadas em conexões de rede generalizadas que envolvem igualmente centros sensoriais, motores, límbico-emocionais. Eles ressoam com as situações ambientais atuais e ativam as formas apropriadas de comportamento sem que a criança tenha que se lembrar explicitamente de processos de aprendizagem anteriores (FUCHS, 2018, p. 181).

Para Fuchs, se, além disso, levarmos em consideração as funções linguísticas e seus correlatos, podemos dizer que o cérebro como um todo é um órgão social, não apenas feito de regiões sociais individuais cerebrais (FUCHS, 2018, p. 182). Assim, o sistema de ressonância social só pode cumprir sua função se estiver inserido em um espaço intersubjetivo de ação e de significado compartilhados (FUCHS, 2018, p. 190). Nesses termos, Fuchs defende que a capacidade de falar, portanto, só se desenvolve dentro de andaimes sociais através de uma prática intercorpórea que é orientada por um ambiente compartilhado (FUCHS, 2018, p. 196). Para o autor, a linguagem nada mais é do que uma manifestação de nossa sociedade encarnada (FUCHS, 2018, p. 201).

### **O caráter relacional**

Segundo Fuchs, a mente e a consciência surgem apenas numa interação abrangente e dinâmica do organismo, cérebro e ambiente. Processos cognitivos não são produzidos por um aparato neuronal isolado que

espelha internamente o mundo por meio de representações. Ao contrário, eles transcendem constantemente os limites do cérebro e do corpo. A mente é baseada em significados e significados de relações. Elas se enraízam nas primeiras experiências de atenção conjunta, apontando, no uso compartilhado da linguagem e no simbolismo intersubjetivo das palavras. Correlatos dessas relações significativas abrangentes são funcionalmente e morfologicamente inscritos no cérebro em todo o curso da socialização como padrões neurais. Assim, o cérebro se torna o órgão da mente - mas a mente não está exclusivamente no cérebro (FUCHS, 2018, p. 207).

Conforme Fuchs, essa mente estendida refere-se à informação que não é apenas acessível com base em correlatos neurais no cérebro, mas está disponível nas múltiplas estruturas do ambiente: nas estruturas do corpo humano, nas relações humanas, na linguagem escrita e falada, nos mitos e práticas coletivas, na arte, na literatura, na tecnologia e na ciência. Todos esses produtos culturais não são fenômenos produzidos pelo cérebro, mas, inversamente, fenômenos que moldam o cérebro. Os agentes cognitivos humanos estruturam ativamente seu mundo, e essas estruturas desempenham um papel crucial em seus processos cognitivos, o que, por sua vez, orienta a continuação da estruturação. A mente humana é, portanto, não apenas estendida ao ambiente social, mas também socialmente edificada: os seres humanos constroem nichos culturais que influenciam o desenvolvimento cognitivo de seus filhos e exercem sua influência por gerações (FUCHS, 2018, p. 208).

Para Fuchs, como uma atividade consciente, o pensamento não é possível sem uma experiência de fundo corporal latente, embora muitas vezes difusa e variavelmente ampliada (FUCHS, 2018, p. 211). Assim, a *fenomenologia do ser-corporal-através-do-mundo* e a *ecologia do organismo-em-seu-ambiente* correspondem um ao outro, sem serem identificáveis entre si (FUCHS, 2018, p. 215). O aspecto dos atos integrais da vida e o aspecto dos processos fisiológico-orgânicos são entrelaçados na pessoa como um ser animado e histórico. Neste contexto, pessoas são seres humanos viventes, agraciados com fala e intelecto, que se percebem mutuamente como uma unidade interna e externa, como um corpo subjetivo e como seres intencionalmente direcionadas e com a capacidade de focar mútua atenção nos mesmos objetos (FUCHS, 2018, p. 216). Baseando-se na noção de Merleau-Ponty do sujeito corpóreo como subjetividade primária, Fuchs afirma que o *self* consciente de alguém não é senão o organismo humano que se é, ou seja, na medida em que é considerado como a fonte e o agente da vida consciente (FUCHS, 2018, p. 218). Não há consciência humana sem o cérebro; mas igualmente, sem consciência não haveria cérebro humano (FUCHS, 2018, p. 228).

Para Fuchs, a estrutura do cérebro e meus pensamentos estão interligados. Assim, não é o cérebro que produz o pensamento, tão pouco o pensamento que comanda o cérebro; o processo é integral e sem um ponto reducionista conjectural. Dessa forma, no processo de tomada de decisão, há uma carnalidade livre, ou seja, não determinista que faz com que se assuma uma escolha livre. Nesse viés, a ideia de

liberdade consiste na habilidade da pessoa de (FUCHS, 2018, p. 240):

1. Suspender seus impulsos primários;
2. Esclarecer suas intenções em uma moratória que garanta que elas estejam de acordo com motivos, sentimentos e atitudes pessoais;
3. Inicialmente identificar-se com possibilidades de forma experimental e à luz do relacionamento pessoal consigo mesma;
4. Chegar a uma coerência interna ou sentida concordância em tomar uma decisão, e finalmente,
5. Transpor a decisão em ação ou em uma série de ações.

Conforme Fuchs, tomar uma decisão não é uma intervenção de um *self* autônomo, mas a atividade de um sujeito encarnado que deve ter aprendido e incorporado às capacidades de inibição e reflexão na vida de sua biografia. O livre arbítrio é, portanto, uma capacidade complexa de agentes humanos cujos componentes só podem ser adquiridos e praticados através de um cultivo do *self* no decorrer das interações sociais (FUCHS, 2018, p. 241). Nesses termos, liberdade encarnada é baseada na formação de estruturas orgânicas que facilitam a criação de espaços de possibilidades. Diante disso, o cérebro é um órgão de liberdade (FUCHS, 2018, p. 242), que viabiliza uma série de possibilidades.

Desde que a primeira "década do cérebro" foi inaugurada, em 1990, grandes esperanças foram depositadas nessa virada biológica da psiquiatria. A psiquiatria logo seria capaz de explicar o transtorno mental como circuitos cerebrais defeituosos e fazer diagnósticos objetivados por meio de neuroimagem e

outros biomarcadores (FUCHS, 2018, p. 252). Fuchs conjectura uma abordagem ecológica, baseada em conceitos de cognição encarnada e enativa oferecendo um paradigma alternativo que concebe o cérebro, o organismo e o ambiente em sua unidade dinâmica. Assim, os processos neuronais são então reconhecidos como componentes de processos superordenados, que podem ser considerados em diferentes níveis (FUCHS, 2018, p. 255): (1) no nível macro de processos psicossociais ou interações de pessoas, (2) no nível meso de processos psicossociais ou interações entre o cérebro, organismo e ambiente individuais; (3) no nível micro de processos neuronais e moleculares no cérebro. Tais interações devem ser consideradas como processos circulares, incluindo causalidade horizontal e vertical. A circularidade horizontal caracteriza, em particular, os níveis macro e meso das interações sociais e interorganizacionais, em que a causalidade vertical é efetiva entre os níveis mais altos e mais baixos dentro do organismo. No entanto, também existem relações circulares (de cima para baixo e de baixo para cima) entre o nível macro e o micro.

Para Fuchs, dados neurais ou genéticos apenas produzem desvios estatísticos, não diagnósticos. Isso significa que as definições de transtorno mental dependem crucialmente de fatores subjetivos e culturais que estão fora do domínio da ciência natural (FUCHS, 2018, p. 259). De ambos os aspectos da circularidade (horizontal e vertical), e antes de qualquer análise etiológica, se segue que uma simples descrição linear - casual da explicação do transtorno mental com base nas condições neurológicas, não é adequada para o nível de complexidade envolvido. Nenhuma condição psiquiátrica pode ser descrita ou explicada sem

referência à subjetividade e às relações interpessoais. Os transtornos mentais sempre afetam a pessoa humana nos relacionamentos com outras pessoas (FUCHS, 2018, p. 262).

A noção da estrutura básica holística não afeta todas as doenças mentais que precisam ser consideradas da mesma maneira. Segundo Fuchs, é necessário, por todos os meios, distinguir se uma doença deve ser rastreada até uma relação compreensível entre a história de aprendizagem de uma pessoa e a experiência do ambiente (como nos transtornos de ansiedade), se corresponde a uma disfunção neurossistêmica geneticamente condicionada que afeta a constituição do *self* (como no caso da esquizofrenia), ou de uma lesão macroscopicamente identificável do cérebro (como no caso de um acidente vascular cerebral apoplético). Dependendo da doença, os aspectos psicossociais e biológicos devem ser ponderados de maneira diferente (FUCHS, 2018, p. 267).

A medicação pode não apenas ser usada para aliviar os sintomas, mas também para tratar disfunções basais, como aumento da excitabilidade, impulsividade ou instabilidade emocional. Por outro lado, a psicoterapia pode ajudar o indivíduo a mudar seus padrões, atitudes e comportamentos relacionais implícitos, e a reformular seu preconceito para que se alinhem com a natureza real dos eventos. Nesses termos, o autor defende que uma abordagem biológica, seja farmacológica ou através de outra forma de influenciar as condições cerebrais, será suficiente apenas para aliviar ou suprimir os sintomas existentes e inibir as disposições neuronais previamente alcançadas.

Não produz novos padrões de relacionamento e autoconceitos, nem pode conjurar novos processos de aprendizagem. Apenas a atividade consciente e encarnada e uma interação repetida com o ambiente, isto é, processos de aprendizado interpessoal podem estabilizar novos atrativos de percepção e comportamento no cérebro.

Fuchs conclui que o cérebro não é um cosmos na cabeça, mas um órgão de mediação, de transformação, de modulação, de ressonância, que está encarnado nas relações do organismo humano com o meio e nas relações interpessoais. O cérebro se apropria de tais relacionamentos, atuando como seu portador e facilitador, sem produzi-los por conta própria. Por outro lado, a plasticidade de alto nível do cérebro faz com que ele seja uma matriz para as experiências humanas que são sedimentadas nas estruturas neuronais da memória como a base das capacidades humanas. O cérebro facilita a apropriação de todas as habilidades, disposições e modos comportamentais que compõem os traços de caráter essenciais de uma pessoa. Portanto, o cérebro pode ser chamado de "órgão das potencialidades" (FUCHS, 2018, p. 279). Nesses termos, o cérebro não pode ser descrito por um paradigma único. É necessário que uma neurobiologia ecológica possa integrar a outras humanidades, como a psicologia, estudos culturais e filosofia (FUCHS, 2018, p. 285).

A pessoa humana é formada dentro e através do corpo vivido. Todas as experiências e ações de uma pessoa deixam traços no organismo e isso muda seus dispositivos, habilidades e potencialidades. Uma pessoa está continuamente se tornando, e esse tornar-se também está constantemente se fazendo. No entanto,

as pessoas humanas moldam seu desenvolvimento não através de formações diretas do *self*, mas de processos recorrentes de passar pelos ciclos funcionais de percepção e ação, e de interações com o meio social. Elas indiretamente moldam seu próprio desenvolvimento através de suas decisões, ações e, também, pela escolha de um ambiente específico que influencia seu desenvolvimento. Elas não vivem, mas levam sua vida e, assim, também se formam. As pessoas humanas tornam-se unidas a si mesmas, não em um mundo mental ou neuronal, mas em seu ser corporal e intercorpóreo, *sendo-no-mundo* e *atuando-no-mundo* (FUCHS, 2018, p. 290).

### **Interlocução com Fuchs**

Em seu livro *Ecologia do cérebro*, Fuchs trabalha com uma abordagem holística do cérebro. Para Fuchs, não é o cérebro que pensa, sente ou escolhe, mas sim a pessoa como um todo. Não é o cérebro que é criativo, apaixonado ou feminino, mas as pessoas. Nenhum cérebro isolado de um corpo é capaz de pensar, sentir, escolher ou aprender. Segundo Fuchs, o cérebro pode muito bem ser o lugar central do processo fisiológico necessário à consciência, mas não é consciente, não percebe, não se move, não fica zangado ou se sente feliz - tudo isso são atividades de seres vivos que são conscientes. Desta forma, a consciência é uma característica dos seres vivos, ou mais precisamente, uma representação da vida.

Segundo o autor, o cérebro está inserido no organismo e ligado ao ambiente por suas diversas interações, principalmente sensório-motoras. Isso só se torna compreensível sob o aspecto do desenvolvimento: o cérebro humano não é apenas o mais complexo, mas também o órgão mais adaptável que conhecemos. Devido ao seu alto grau de plasticidade, pode incorporar a história de aprendizado do organismo desde seus primeiros estágios intrauterinos de vida; ele se desenvolve epigeneticamente em um órgão que é estruturado complementarmente em relação ao ambiente do indivíduo. Assim, todas as nossas experiências, percepções e interações com o ambiente modificam continuamente nossas estruturas neurais ao longo de nossas vidas.

Há uma sintopia entre o corpo vivido e o corpo físico, permitindo uma coextensividade entre ambos que se estende em sua relação com o mundo. Segundo o autor, a própria dor possui uma relação sintópica com a consciência, pois pressupõe que a subjetividade e o espaço objetivo do corpo coincidam mutualmente.

O desenvolvimento da mente humana não requer apenas interação entre cérebro, corpo e ambiente, mas exige, de igual modo, interação com outros seres humanos. Desta forma, o cérebro humano não pode, no entanto, realizar-se por si só. Daí a importância de buscar incluir outras ciências, pois o cérebro extrapola sua constituição físico-química. As capacidades do cérebro dão-se através de interação social também desde muito cedo. Fuchs alega que as primeiras experiências interativas da criança têm uma influência sustentada em suas capacidades de lidar com os outros, na confiança e no vínculo e, portanto, nos padrões futuros de relacionamento. Portanto, ao longo do curso

de seu desenvolvimento, as crianças internalizam cada vez mais os sistemas de símbolos culturais, os papéis e os padrões comportamentais de sua sociedade, que influenciam o cérebro. Assim, desde o início, a comunicação corporal afetiva entre mãe e bebê é sedimentada na memória implícita da criança. O desenvolvimento motor, emocional e social não segue caminhos separados, mas estão ligados em esquemas interativos ou memória intracorpórea.

Conforme Fuchs, em termos neurais, isso significa que toda interação com os outros, por meio da aprendizagem sináptica, deixa vestígios no nível neural; é claro, não na forma de memórias, imagens ou representações armazenáveis e localizáveis das interações ou figuras de apego, mas na forma de disposições para perceber, sentir e comportar-se de certas maneiras. Tais disposições são baseadas em conexões de rede generalizadas que envolvem igualmente centros sensoriais, motores e límbico-emocionais. Eles ressoam com as situações ou com as pessoas e ativam as formas apropriadas de comportamento sem que a criança tenha que se lembrar explicitamente de processos de aprendizagem anteriores.

Para Fuchs, a mente e a consciência dependem de uma interação abrangente e dinâmica do organismo, cérebro e ambiente. Pode-se dizer que os processos cognitivos não são produzidos por um aparato neural isolado que espelha internamente o mundo por meio de representações. Ao contrário, eles transcendem constantemente os limites do cérebro e do corpo. A mente é baseada em significados e significado, segundo o autor, baseiam-se nas relações. Consequentemente,

a mente humana é, portanto, não apenas estendida em seu respectivo ambiente, mas é, também, social: os seres humanos constroem nichos culturais que influenciam o desenvolvimento cognitivo de seus filhos e exercem sua influência através das gerações.

Segundo Fuchs, quando as pesquisas do cérebro despontaram em 1990, foram depositadas grandes esperanças através de uma virada biológica da psiquiatria. Assim, acreditava-se que a psiquiatria logo seria capaz de explicar os transtornos mentais como circuitos cerebrais defeituosos e fazer diagnósticos objetivos por meio de neuroimagem e outros biomarcadores. Com base nisso, drogas altamente específicas poderiam ser desenvolvidas, e até mesmo pessoas em risco de transtorno mental poderiam ser identificadas por exames genéticos para tratamento preventivo. Não obstante, Fuchs afirma que uma abordagem ecológica, baseada em conceitos de cognição incorporada e enativa, oferece um paradigma alternativo que concebe cérebro, organismo e ambiente em sua unidade dinâmica. Correspondentemente, nenhuma condição psiquiátrica pode ser diagnosticada, descrita ou explicada sem referência à subjetividade e às relações interpessoais de um paciente. Fuchs argumenta que os transtornos mentais sempre afligem a pessoa humana nos relacionamentos com outras pessoas. Assim, a depressão resulta de uma perda percebida de significado e ressonância social, e não de uma falta de serotonina.

Para Fuchs, os medicamentos podem não apenas ser usados para aliviar os sintomas, mas também para tratar disfunções basais, como aumento da excitabilidade, impulsividade ou instabilidade emocional. Por outro lado, a psicoterapia pode ajudar o

indivíduo a mudar seus padrões, atitudes e comportamentos relacionais implícitos e a reformular suas crenças de modo a se alinhar com a natureza real dos eventos. Nesses termos, para o autor, uma abordagem biológica, seja farmacológica ou através de outra forma de influenciar as condições cerebrais, será suficiente apenas para aliviar ou suprimir os sintomas existentes e inibir as disposições neuronais previamente ancoradas. Não produz novos padrões de relacionamento e autoconceitos, nem pode organizar novos processos de aprendizagem. Somente experiências conscientes e encarnadas são capazes de corrigir os padrões disfuncionais correspondentes da atividade neural. E apenas interações repetidas com o ambiente, isto é, processos de aprendizagem interpessoal podem estabilizar novos atratores de percepção e comportamento no cérebro.

Em conclusão, Fuchs afirma que o cérebro não é criador do mundo, nem um cosmos na cabeça. Em vez disso, o cérebro é principalmente um órgão de mediação, transformação, ressonância e modulação, sendo incorporado nas relações do organismo humano com o mundo circundante e nas relações interpessoais. O cérebro se apropria de tais relacionamentos, atuando como seu portador e facilitador, sem produzi-los por conta própria. Por outro lado, a plasticidade de alto nível do cérebro faz com que seja uma matriz para as experiências humanas que são sedimentadas nas estruturas neuronais da memória como a base das capacidades humanas. O cérebro facilita a apropriação de todas as habilidades, disposições e modos comportamentais que compõem os traços de caráter essenciais de uma pessoa. Assim, para Fuchs, o cérebro pode ser chamado de órgão das

potencialidades. Todas as experiências e ações de uma pessoa deixam rastros no organismo e, assim, mudam suas disposições, habilidades e potencialidades. O ser de uma pessoa está continuamente em processo de vir a ser e esse devir também é uma fazer. No entanto, as pessoas humanas moldam seu desenvolvimento não através da formação direta do *self*, mas de um processo recorrente de passar pelos ciclos funcionais de percepção e ação, e de interações com o meio social. Elas indiretamente moldam seu próprio desenvolvimento através de suas decisões e ações, bem como pela escolha de um ambiente específico que influencia seu desenvolvimento. Elas não apenas vivem, mas levam sua vida e, desse modo, também se formam.

Em suma, minha concepção de uma ética inclusiva, juntamente com a compreensão ecológica da pessoa e seu relacionamento entrelaçado com os outros, em Fuchs, proporciona um suporte científico para elaborar uma psiquê inclusiva que vê a pessoa como um todo em seu relacionamento consigo mesma, com outras pessoas e com mundo, através de seu corpo. Essa abordagem inclusiva oferece muitos vislumbres de tratamentos terapêuticos e uma visão abrangente das possibilidades de recuperação e do reestabelecimento de relacionamentos rompidos.

Desse modo, uma atitude inclusiva, que proponha um sentido compartilhado em seu mundo interpessoal, corporal e ambiental, poderia fomentar possibilidades éticas que beneficiariam os tratamentos terapêuticos, ajudando as pessoas a compreenderem a importância de ter um relacionamento saudável consigo mesma, com seus corpos, com o mundo e com os outros. Assim, a atitude terapêutica deve envolver as pessoas naqueles aspectos do *mundo-da-vida* que foram desfeitos por

possíveis distúrbios psicológicos, relacionais e até mesmo mentais.

Essa abordagem terapêutica não é apenas um tipo de tratamento dado a alguém, mas é uma forma de compreensão ética da pessoa e de sua relação com o *mundo-da-vida*. Portanto, a terapia recebe um caráter ético prático, proporcionando um tratamento inclusivo, onde a pessoa busca não apenas se inserir na vida social, mas também ter uma atitude inclusiva, aceitando o diferente como uma possibilidade e não como uma ameaça (Waldenfels). A proposta ecológica do Dr. Thomas Fuchs dá aportes científicos para elaborar uma *psiquê*, que é holística em sua constituição e capaz de atitudes éticas em relação aos outros. Em palavras simples, a união da psicologia com a psiquiatria, visando uma terapia holística (Fuchs), está perfeitamente conectada com uma atitude ética inclusiva. Assim, a atitude terapêutica está entrelaçada com uma ética inclusiva, moldando uma *psiquê* inclusiva. O ser humano precisa de autoequilíbrio, precisa interagir com o outro, precisa de acessibilidade através de seu corpo, precisa do ambiente para viver e precisa de justiça para prosseguir.



# CAPÍTULO V

## A DIMENSIONALIDADE DO SELF

O que é o *self*? Uma resposta que comportasse toda a complexidade que envolve o *self*, já seria retirar uma de suas mais importantes características que dinamiza nossa busca e aprofunda nossas descobertas, - que é o mistério. Esse mistério se direciona para todas as dimensões do *self*, a saber, sua autorrelação, seu corpo, o outro e o mundo. Nas palavras de Waldenfels: “O mistério não se dá porque algo se passa, mas porque algo se perde/escapa (*entgeht*) (WALDENFELS, 2006, p. 111)”. Algo sempre escapará de nossa compreensão quando falamos do enredamento humano no *mundo-da-vida*.

Já que não podemos dizer o que é o *self*, devido ao mistério que orbita em suas dimensões, não seria insensato continuar investigando-o a fim de encontrar uma forma terapêutica de suportá-lo, de ajudá-lo a realizar-se aqui neste mundo? Não estaríamos perdendo nosso tempo? Para uma terapia que se propõe inclusiva, para usar uma expressão de Husserl,

o mistério representa um *paradoxo necessário* (HUSSERL, 1976, §52, p. 183). Nossa vida paradoxal, tão bem trabalhara por Husserl em todas as dimensões do *self*, suspende aquilo que é tido como certo, abrindo-se para novas possibilidades. Sem mistério, não há possibilidades, não há transformação e não há diferença.

O quão simplório não seria se ao realizarmos uma caminhada pela floresta, pudéssemos compreender todos os mistérios da natureza ou apreciar uma obra de arte e compreender toda a profundidade artística? Que descobertas iríamos fazer? Que sentido teria a ciência? Aquilo que escapa a nossa compreensão dinamiza a existência humana, desperta um sentido aventureiro que é necessário para desbravarmos e constituirmos sentido.

Tudo o que traz o mistério à tona, ou seja, que faz com que as coisas escapem, como paradoxos, a diferença, o evento, o inconsciente, os símbolos e assim por diante, precisam encontrar seu espaço na cultura, nas relações, na ciência, na religião, ou seja, naquilo que envolve nossa vida em geral. Que sentido teria a ética se as pessoas não fossem diferentes? Que sentido teria o cosmos sem as surpresas do inesperado? Que sentido teria a ciência sem as novas descobertas proporcionadas pelo espírito aventureiro do pesquisador? Que seria da espiritualidade sem os símbolos e ritos?

Husserl considera que o fluxo heraclitiano (HUSSERL, 1976, §52, p. 181) inviabiliza qualquer forma de descrever, de documentar de forma definitiva o elusivo fluxo da vida. Assim, embora a objetividade faça parte da estrutura constitutiva, o fluxo imanente também faz parte dessa estrutura. Neste viés, sempre encontraremos espaço para um mistério latente na

constituição de nossos sentidos. Podemos afirmar que nossa espécie não atravessará sua existência tendo seus problemas resolvidos de forma definitiva. Sempre haverá espaço e tempo para o mistério; a tentativa de eliminá-lo é catastrófica para a ciência e ética humana.

Os problemas acontecem e precisamos lidar responsivamente com eles. Todavia, se armadilhas psíquicas, o outro e a própria estrutura social inibem uma responsividade pela qual possamos viver integralmente, ficamos marginalizados e condicionados a viver uma vida indigna. Viver uma vida indigna significa viver sem ter tempo e espaço de realização. Para que o *self* possa se constituir em integridade é necessário que todas as dimensões do *self* possam estar equilibradas, ou seja, que possamos ter coerência interna, ter acessibilidade através do corpo, estimar o *self* assimetricamente em uma sociedade justa.

### Ética e Terapia

A verdade é que aquele que se encontra marginalizado pela sociedade, muitas vezes, não tem condições financeiras alguma para pagar por uma terapia. Há sim uma relação umbilical entre a ética e saúde psíquica que precisa ser considerada. Em nossa compreensão terapêutica inclusiva, a ética envolve uma integralidade do *self* que precisa ser proporcionada. Rawls já dizia que seus princípios de justiça só seriam possíveis em uma sociedade bem-organizada (RAWLS, 1971, p. 6) e Ricoeur defendia que a vida ética precisa de instituições justas que a comportam. Foucault, por

sua vez, fomentava que essa relação entre ética e terapia já era uma causa indispensável no período clássico e que fora se dissolvendo até uma separação abrupta no período moderno, onde o conhecimento se distancia do cuidado do *self*, para assumir autonomia própria.

A ética precisa criar espaços e tempo de realização através dos quais possamos ter integridade existencial. Tanto o tratamento terapêutico como a própria ética dependem de atitudes. Na terapia, o paciente precisa tomar uma atitude mediante os problemas enfrentados, assim, apesar da ajuda e do cuidado terapêutico, um *Eu posso* precisa surgir. Na ética, as atitudes são essenciais, pois, embora estimemos os outros em suas diferenças, a ação é a única forma de nos redirmos com relação as nossas atividades mentais (Arendt). Essas atitudes<sup>3</sup> precisam ser desenvolvidas em relação à integridade do *self*, ou seja, precisam ser inclusivas e não se deterem em uma concepção moral, ideológica ou religiosa.

Thomas Fuchs, como médico e pesquisador, dá um aporte científico para a relação do organismo com o ambiente no qual ele vive. Para o autor, embora nosso corpo possua autonomia simbiótica própria, essa autonomia não é independente do ambiente, interage de forma homeostática com ele. Indo além, Fuchs ressalta a importância das ciências sociais no suporte terapêutico, pois não somos apenas seres biológicos,

---

<sup>3</sup> No livro *Fenomenologia da inclusividade* (2014) desenvolvemos seis atitudes inclusivas: (1) possuir uma reflexão latente; (2) inclusão no mundo-da-vida. (3) evitar o fechamento de nossas teses. (4) evitar o reducionismo dos polos subjetivo e objetivo. (5) promover a reversibilidade da cumplicidade de sentido. (6) promover a fronteirização dos sentidos como possibilidade ético-responsiva, p. 68.

somos seres culturais; interagimos com outras pessoas e vivemos em um mundo comum. Assim, embora representemos papéis diversos e diferentes, o palco é o mesmo para todos (Arendt).

De certa forma, a terapia já é uma aproximação do indivíduo com o seu meio, buscando integrá-lo na sociedade com o afincado de que possa se realizar como ser humano. Nesse sentido, a terapia instrui a filosofia ao campo ético-prático, ou seja, ela busca uma coerência interna com a vida. Na análise foucaultiana do período clássico, a terapia, a saber, a cura do *self* precisa ser coextensiva com a vida.

Dentro de nossa proposta de uma psiquê inclusiva, que busca integridade existencial, a própria ética é pressuposta pela realização dessa integridade, isto é, a busca da cura terapêutica não é só do indivíduo, é de toda a sociedade. A saúde psíquica fica comprometida em um ambiente injusto. É claro que o terapeuta pode apenas apontar caminhos para que o paciente busque uma conformidade com *status quo* social, apresentando mecanismos adaptativos que não o comprometam muito, mas essa não é a nossa proposta. A nossa proposta se direciona não só ao passado ou ao presente, mas se volta para o futuro e, principalmente, para o futuro de nossa civilização (Hans Jonas). Nesses termos, a visão temporal da ética inviabiliza uma terapia conformista ou conveniente.

## Conversação e Terapia

Para Gadamer, tanto o diálogo como o jogo quebram o monólogo solipsista, ou seja, a rigidez inserida pelos nossos preconceitos na linguagem (GADAMER, 1993, p. 131). O diálogo permite, assim, uma relação mútua entre perguntas e respostas, dinamizando novas possibilidades de interpretação. Nesse viés, a prática do *dia-logos* (LINDAHL, 2013, p. 255), entre o paciente e o terapeuta, assume papel proeminente na busca de um tratamento que venha a desencadear um *Eu posso*, no intento de reestabelecer a integridade existencial pela qual o indivíduo pode encontrar realização. Fuchs oferece uma elucidação do *Eu posso* como um corpo Subjetivo:

Todas as habilidades adquiridas no curso da vida sempre se referem a uma capacidade original do sujeito corporal, a um *Eu posso* elementar. Isso não significa apenas um controle consciente dos movimentos do corpo, mas uma percepção protencional pré-reflexiva do próximo movimento possível que nos acompanha em todas as situações (FUCHS, 2016, p. 103).

A conversação se dá *entre-meio* a expressão de nossos corpos, onde usamos nossa fala, nossos olhares, gesticulamos, encenamos a fim de encontrarmos uma possibilidade terapêutica para que o *Eu posso* possa obter uma atitude frente ao estilo de

vida. A terapia envolve uma atitude, uma conversa, uma mudança; é possibilidade para a autorrealização social.

Foucault traz, em suas descobertas do período helenístico/romano, uma perspectiva pertinente ao momento da conversa entre o mestre e o discípulo. Trata-se de uma conversa franca, aberta, sem a rigidez das regras ou procedimentos retóricos. Aqui, o mestre e o discípulo compartilham suas vidas, assumem compromissos juntos. Esse falar francamente é muito salutar para a prática terapêutica, pois ambos constroem uma confiança através da qual o paciente relata suas perspectivas e frustrações abertamente, abrindo mais o horizonte de compreensão do problema a ser enfrentado. Essa empatia entre o paciente e o terapeuta favorece a confiança, aumentando, assim, as possibilidades de reestabelecimento através da terapia. Nas palavras de Fuchs:

Nós mesmos também somos o instrumento real de tratamento, da relação terapêutica. Quando se trata da pessoa do paciente, nenhuma varredura cerebral e nenhum biomarcador será suficientemente superior. Não se trata de palavras bonitas sobre a humanidade ou “um pouco mais de empatia”. Não - esse é o nosso núcleo do nosso lidar psiquiátrico. É isso o que os pacientes esperam de nós: eles querem ser entendidos, sua experiência compartilhada para compartilhar conosco, eles só querem ser reconhecidos em sua autoalienação, em sua confusão, reconhecidos e acompanhados (FUCHS, 2017, p. 526).

Esse ambiente construído de confiança entre paciente e terapeuta é muito importante para o reestabelecimento da integridade existencial do *self*, pois o terapeuta pode ser o primeiro outro ao qual o paciente se relacionará, ou seja, o primeiro outro ao qual será depositada confiança. Portanto, o tratamento terapêutico já se inicia através do contato com o outro na prática terapêutica que, através da conversação, ou do diálogo sem artimanhas retóricas, o paciente começa, passiva e ativamente, a interagir e a descobrir caminhos pelos quais ele possa realizar-se nas dimensões do *self*.

Não é por menos que autores como Freud, Gadamer, Paul Ricoeur e Arendt, dentre muitos outros autores, encontram na conversação um aporte necessário para o reestabelecimento, seja da ética, da justiça ou da saúde psíquica. Esse retorno à conversação, já tida em alta consideração e elaborada desde o período clássico, torna-se fulcral para o início do processo de tratamento terapêutico.

Nos embates teóricos, quando não conseguimos entrar em um acordo, nada melhor que a prática da conversação para tentar resolver o problema. Mesmo em nossas discussões particulares ou nos relacionamentos, nada melhor que uma conversação. A conversação sempre se torna uma boa alternativa para superar preconceitos e desacordos teóricos, pois sua natureza quebra o monólogo solipsístico que se enraíza e se consolida em nossa estrutura psíquica.

Em uma conversa com o outro, contamos histórias, expomos nossas experiências, elucidamos nossas limitações, buscamos alternativas, confidenciamos sentimentos e falamos de nossos sonhos. A prática da conversação é uma chave notável

tanto psíquica como social para buscarmos atitudes éticas que venham a contribuir para a integridade do *self*. Nesses termos, a conversação dinamiza a rigidez teórica e viabiliza possibilidades práticas. Todavia, novamente, as atitudes assumidas precisam ser redimidas em ações.

### **A temporalidade do *self***

O jurista Ronald Dworkin procurará visualizar o direito em sua integridade temporal, fomentando as injustiças que podem ocorrer através de decisões engessadas, restando aos juristas somente alternativas discricionárias ou o determinismo jurídico. Dworkin elabora o método construtivo (DWORKIN, 1986, p. 52) do direito pelo qual os juristas poderiam desenvolver suas fundamentações a partir de uma base histórica (passado/presente) e decidir qual a melhor resposta para cada caso em questão. Para Dworkin, o direito passa por um processo histórico que precisa ser considerado a fim de evitar fundamentações deterministas. Todavia, Hans Jonas vai além, demonstrando que a ética precisa contemplar a dimensão do futuro, pois, caso contrário, corremos o risco de tomar decisões impostas por um círculo vicioso, encontrando soluções para sanar consequências imediatas como, por exemplo, usando a violência para combater a violência (abuso do poder militar), legalização do trabalho infantil, (visando vantagens econômicas), implementação de uma educação puramente tecnicista (objetivando o mercado de trabalho) e assim por diante.

Essas decisões não correspondem aos anseios da justiça, mas surgem de aspirações particulares, interesseiras e sem caráter de horizontalidade temporal.

A justiça é uma das prerrogativas máximas da cura terapêutica, pois necessitamos de uma sociedade na qual podemos encontrar tempo e espaço para nos realizarmos como seres que habitam esse planeta. Precisamos de uma sociedade saudável, terapêutica. Para tanto, a justiça precisa estar alicerçada na integridade existencial do *self* que contempla uma história, um presente e um futuro. Estar alicerçada na integridade do *self*, não significa que devemos defender uma ética para seres humanos, mas para a criação que é parte indissociável do *self*.

Quando Heidegger fala que o *Dasein* (o ser existencial) se temporaliza, quer dizer que ele unifica o passado, o presente e o futuro em sua existência (HEIDEGGER, 2010, §65, p. 314). Todavia, na ética essa relação *ecstatica*<sup>4</sup> geralmente é muito curta ou atinge só as pessoas interessadas, ou seja, ela pode visar só a prosperidade de um ou poucos indivíduos em detrimento de uma soma considerável de pessoas que são prejudicadas para o benefício desses poucos. De certa forma, buscar o sentido do ser existencial é encontrar uma ontologia capaz de fazer com que pensamos uma ética que envolve uma estrutura existencial. Para a psiquê inclusiva, essa estrutura possui uma dimensão de integralidade (a autorrelação,

---

<sup>4</sup> Para Heidegger a temporalidade é *ek-statica*, o termo em alemão para *ek-statica* é *ekstatisch*, que deriva de *ecstatica* que é indicativa de saindo de si mesma. Assim, a temporalidade é este movimento para fora de si, mas em direção ao próprio sentido de si mesmo. Nesse viés, a existência é sempre um reunir o presente, o passado e se projetar adiante.

---

o outro, o mundo e o corpo) que deve ser compreendida temporalmente.

No tratamento terapêutico, compreender a integridade do *self* em sua temporalidade ajuda a encontrar, em conversação entre terapeuta e paciente, um desencadeamento possível para o reestabelecimento do *self*. Em outras palavras, o tratamento terapêutico envolverá uma compreensão de como está a relação do *self* consigo mesmo, com o outro, com o mundo e com seu corpo, procurando fazer com que ele possa encontrar um espaço e um tempo de realização aqui neste planeta, possibilitando que a próxima geração também possa subsistir e realizar-se.



## REFERÊNCIAS

- ADLER, Alfred. *What life should mean to you*. Edited by Alan Porter. London: George Allen & Unwin LTD, 1952.
- ARENDT, Hannah. *The life of the mind: the groundbreaking investigation on how we think*. Orlando: Harcourt, Inc., 1978.
- BUBER, Martin. *I and Thou*. A new translation, with a prologue and notes by Walter Kaufmann. New York: Touchstone, 1970.
- DWORKIN, Ronald. *Law's empire*. Cambridge, Massachusetts London, England: Harvard University Press, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutic of the subject: Lectures at the Collège de France, 1981-82*. Translation by Graham Burchell. New York: PALGRAVE, 2005, p. 2. (Francesa) *L'herméutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1082*. Paris: Gallimard, 2001.
- FREUD, Sigmund. *Die Traumdeutung*. Frankfurt am Main: Fischer Tachenbuch Verlag, 1982.
- FUCHS, Thomas. *Ecology of the Brain: the phenomenology and biology of the embodied mind*. Oxford: Oxford University Press: 2018.
- FUCHS, Thomas. Gibt es eine leibliche Persönlichkeitsstruktur? Ein phänomenologisch-psychodynamischer Ansatz. *Psychodynamische Psychotherapie* 5: 109-117, 2006.
- FUCHS, Thomas. Hirnwelt oder Lebenswelt? Zur Kritik des Neurokonstruktivismus. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59: 347-358, 2011.
- FUCHS, Thomas. Im Kontakt mit der Wirklichkeit: Wahrnehmung als Interaktion. In: *Anthropologie der Wahrnehmung*. Winter, Heidelberg, pp. 65-95, 2017.
- FUCHS, Thomas. Vertrautheit und Vertrauen als Grundlagen der Lebenswelt. In: *Phänomenologische Forschungen*: 21, pp. 101-118, 2016.
- FUCHS, Thomas. Zwischen Psyche und Gehirn. Zur Standortbestimmung der Psychiatrie. *Nervenarzt*. Springer Medizin Verlag GmbH, núm.5, 88:520-528, 2017.
- GADAMER, Hans-Georg. Wahrheit und Methode. In: *Gesammelte Werke*, Hermeneutik II, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh; revised and with a foreword by Dennis J. Schmidt. Albany: State University of New York Press, 2010.

HONNETH, Axel. *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Trad. by Joel Anderson. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1995.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Tradutor Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: UNESP, 2015.

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Second edition. The Hague: Martins Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Ed. W. Biemel. Husserliana IV. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.

JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979.

JUNG, Carl Gustav. *The archetypes and the collective unconscious*. 2a. Edition, Part I, translated by R. F. C. Hull. New York: Princeton University Press, 1980.

JUNGLOS, Márcio. Complicity of meaning and the original presence: intertwining relationship with the life-world in Merleau-Ponty. In: *Ludus Vitalis*, vol XXII, num. 42, 2014, pp. 179-194.

JUNGLOS, Márcio. *Fenomenologia da Inclusividade*. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2014.

JUNGLOS, Márcio. *Hermenêutica Inclusiva*. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2019.

KANT, Immanuel. *Groundwork of the metaphysics of morals: a german-english edition*. German text from the second original edition (1786) ed. by Jens Timmermann, English translation by Maty Gregor and revised by Jens Timmermann. New York: Cambridge University Press, 2011.

LINDAHL, Hans. *Fault lines of globalization: legal order and the politics of a-legality*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

LINDAHL, Hans. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

NIETZSCHE, Friedrich. *Thus spoke Zarathustra: a book for all and none*. Translated by Walter Kaufmann. Tennessee: Penguin books, 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le philosophe et son ombre*. In: Signes. Paris: Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. Translated by Donald A. Landes, London and New York: Routledge. 2012.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of University Press, 1971.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

STEINBOCK, J., Anthony. *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995.

TAYLOR, Charles, Philosophical Papers, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), vol. 1, *Human Agency and Language*, chap. 2.

WHITE J. Michael. A filosofia natural estoica: física e cosmologia. In: *Os estoicos*. Organizador Brad Inwood, tradutor Paulo Fernando T. F. R. Fiker. São Paulo: Odisseus, 2016.

WALDENFELS, Bernhard. *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

WALDENFELS, Bernhard. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

WALDENFELS, Bernhard. *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

WALDENFELS, Bernhard. *Sozialität und Alterität: modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp, 2015.

WALDENFELS, Bernhard. *The question of the other*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2007.

WALDENFELS, Bernhard. *Sozialität und Alterität: modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp, 2015.

WALDENFELS, Bernhard. *The question of the other*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2007.



Logomarca criada por  
Patrícia Koschier Buss Strelow  
CCS – IFSul

Este livro foi editorado com as fontes Arial, Calibri e Haettenschweiler.

Versão digital (*e-book*), em acesso aberto, disponível em:

<http://omp.ifsul.edu.br/index.php/portaleditoraifsul>



Este livro propõe um método terapêutico inclusivo pelo qual o self é reconhecido em sua autorrelação, em sua relação com o outro, com o mundo e com o corpo. Essas dimensões constituem o self em sua integridade existencial. Quando uma delas fica comprometida, todas as outras comprometem-se conjuntamente. Desse modo, para atingir um equilíbrio inclusivo, o tratamento terapêutico precisa reestabelecer as dimensões do self que foram enfraquecidas ou se romperam. Dessa forma, o tratamento, proposto no livro, buscará um possível desencadeamento para que o self seja capaz de viver espaciotemporalmente e, assim, buscar realizar-se em sua humanidade. Para que isso seja possível, ética e terapia entrelaçam-se, formando uma condição para que se possa viver em equilíbrio neste mundo com as dimensões que compõem o self. Em outras palavras, a concepção da ética entrelaça-se com a integridade existencial. Nesses termos, indivíduo, sociedade e mundo imbricam-se mutuamente no processo de cura terapêutica.