

1ª EDIÇÃO

# COM-TEXTOS EM ANÁLISE EXISTENCIAL

Estudos produzidos no Curso de Especialização em Psicologia Clínica:  
Gestalt-Terapia e Análise Existencial

VOLUME 1

*José Paulo Giovanetti*

*Claudia Lins Cardoso*

*Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista*

(ORGANIZADORES)

CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO  
EM PSICOLOGIA CLÍNICA:  
*Gestalt-terapia e  
Análise Existencial*



FICHA CATALOGRÁFICA

C741

Com-textos em análise existencial [recurso eletrônico]: estudos produzidos no Curso de Especialização em Psicologia Clínica Gestalt-Terapia e Análise Existencial, volume 1 / José Paulo Giovanetti, Claudia Lins Cardoso, Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista (organizadores) – Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2019.

1 recurso online (256 p.): pdf

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-54944-31-5

1. Psicologia existencial. 2. Psicanálise. 3. Mães e filhos.  
4. Psicologia clínica. I. Giovanetti, José Paulo. II. Cardoso, Claudia Lins.  
III. Evangelista, Paulo Eduardo Rodrigues Alves.

CDD: 157.9  
CDU: 159.98

Biblioteca Professor Antônio Luiz Paixão - FAFICH  
TEL. 3409-6318

## COM-TEXTOS EM ANÁLISE EXISTENCIAL

Estudos produzidos no Curso de Especialização em Psicologia Clínica:  
Gestalt-Terapia e Análise Existencial

VOLUME 1

EDIÇÃO

Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista

CAPA E DIAGRAMAÇÃO

MAM Editora

1ª EDIÇÃO  
Belo Horizonte, 2019.

CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO  
EM PSICOLOGIA CLÍNICA:  
*Gestalt-terapia e  
Análise Existencial*



**FAFICH**  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

**UFMG**  
UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE MINAS GERAIS

## COMISSÃO EDITORIAL

*Ana Flávia Sales Costa*

*André Luiz Freitas Dias*

*Claudia Lins Cardoso*

*José Paulo Giovanetti*

*Maria Madalena Magnabosco*

*Miguel Mahfoud*

*Paula Sampaio*

*Paulo Eduardo R. A. Evangelista*

*Saleth Salles Horta*

*Telma Fulgêncio C. da Cunha Melo*

*Tércio Eliphaz*

*Viviane de Oliveira Baumgartl*

## COM-TEXTOS EM ANÁLISE EXISTENCIAL

Estudos produzidos no Curso de Especialização em Psicologia Clínica:  
Gestalt-Terapia e Análise Existencial

VOLUME 1

*José Paulo Giovanetti*

*Claudia Lins Cardoso*

*Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista*

(ORGANIZADORES)

# ÍNDICE

---

Sobre os autores\_\_10

Apresentação\_\_14

*José Paulo Giovanetti*

1. O impacto da relação mãe-bebê na construção do vínculo afetivo\_\_16

*Malu Egidio da Silveira Jabour*

*José Paulo Giovanetti*

2. As relações afetivas e o projeto existencial\_\_40

*Rayra Emanuelle Soares Ruas*

*José Paulo Giovanetti*

3. A resignificação da vida na quarta idade\_\_65

*Dalissa Vieira Teixeira*

*José Paulo Giovanetti*

4. Dano existencial e violência doméstica\_\_90

*Luisa Conrado Dias de Oliveira*

*André Luiz Freitas Dias*

5. A transcendência da pele: corporeidade em tempos hipermodernos – Uma reflexão fenomenológica.\_\_107

*Mônica Cristina Combat Barbosa*

*Maria Madalena Magnabosco*

6. A vivência corporal na Psicologia Clínica e no teatro: Uma leitura fenomenológica-existencial\_\_132

*Cecília Silva Campos do Amaral*

*Maria Madalena Magnabosco.*

7. A presença do Existencialismo na Teoria do Amadurecimento e Winnicott\_\_158

*Vanessa Célia de Souza Rabelo*

*José Paulo Giovanetti*

8. Abordagem Centrada na Pessoa e Fenomenologia: aproximações entre a compreensão empática e redução fenomenológica; não-direção e epoché.\_\_183

*Thais Mafra Bicalho Freitas Nogueira*

*Maria Madalena Magnabosco*

9. O Construtivismo Terapêutico e a Fenomenologia: Convergências epistemológicas\_\_206

*Lilian Erichsen Nassif*

*José Paulo Giovanetti*

10. A condição da mulher no Oriente Médio: Uma análise de filmes sob a perspectiva da Análise Existencial e da Antropologia\_\_228

*Tania Azevedo Garcia*

*Maria Madalena Magnabosco*

# SOBRE OS AUTORES

---

## **ANDRÉ LUIZ FREITAS DIAS**

*Professor e pesquisador-extensionista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, credenciado na instituição como membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito (Mestrado e Doutorado Acadêmicos; como membro colaborador do Programa de Pós-Graduação em Promoção de Saúde e Prevenção da Violência da Faculdade de Medicina (Mestrado Profissional); e docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica: Gestalt-terapia e Análise Existencial (Especialização). Realiza na UFMG trabalhos vinculados ao Programa Transdisciplinar de Extensão, Ensino e Pesquisa Social Aplicada Polos de Cidadania da UFMG, no qual é membro da equipe de Coordenação Geral e Acadêmica, e, desde 2015, atua junto ao Grupo Internacional de Investigación "Cultura, História y Estado" (GIRCHE) da Universidade de Barcelona, como professor e pesquisador colaborador.*

## **CECÍLIA SILVA CAMPOS DO AMARAL**

*Psicóloga graduada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Especialista em Psicologia Clínica: Gestalt-terapia e Análise Existencial, também pela UFMG. Atua como psicóloga clínica - atendendo a crianças, adolescentes e adultos - tendo como referencial teórico uma abordagem de cunho fenomenológico-existencial.*

## **DALISSA VIEIRA TEIXEIRA**

*Especialista em Psicologia Clínica pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: dalissapsi@gmail.com .*

## **JOSÉ PAULO GIOVANETTI**

*Possui graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira (1974), graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1981), especialização em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1975), mestrado (1983), doutorado (1986) e pós-doutorado (1991) em Psicologia pela Université Catholique de Louvain. Professor aposentado da UFMG, atualmente é Professor Titular da Faje (Faculdade dos Jesuítas), Professor do curso de Especialização em Psicologia Clínica da UFMG Autor de numerosos artigos em várias revistas especializadas e dos livros "Psicoterapia fenomenológico-existencial: fundamentos filosófico-antropológicos" e "Psicoterapia antropológica. As contribuições de Binswanger e Gendlin".*

## **LETÍCIA FERREIRA FREITAS**

*Psicóloga graduada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Especialista em Psicologia Clínica pela mesma universidade. Atua como psicóloga clínica, tendo como referencial teórico a Gestalt-terapia.*

## **LILIAN ERICHSEN NASSIF**

*Pós-doutorado em Educação (UFMG), Doutorado em Educação (UFMG), Mestrado em Psicologia Social (UFMG), Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial (UFMG), Especialização em Neuropsicologia (IBneuro), Especialização em Gestão de Pessoas (UFMG), Especialização em Psicologia do Trabalho (CFP), Terapeuta Cognitivo-Constructivista (certificada pela FBTC), psicóloga da UFMG (Serviço de Psicologia Aplicada).*

## **LUIZA CONRADO DIAS DE OLIVEIRA**

*Especialista em Psicologia Clínica: Gestalt-terapia e Análise Existencial pela UFMG (2019), Psicóloga pela PUC Minas (2015). Psicoterapeuta existencial-humanista com formação em Gestalt-terapia pelo Instituto Mineiro de Gestalt-terapia e em Abordagem Centrada na Pessoa pelo Centro de Psicologia Humanista de Minas Gerais. É psicóloga pesquisadora no grupo de pesquisa sobre mapeamento de perfil profissional na Escola de Contas no Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais.*

**MALU EGIDIO DA SILVEIRA JABOUR**

*Possui graduação em Bacharelado em Psicologia pelo Centro Universitário de Minas Gerais (Unileste), mestrado em Psicologia do Desenvolvimento Humano com ênfase em processo socioeducativos pela Universidade Federal de Juiz de Fora, especialização em Psicologia Clínica: Análise Existencial e Gestalt-terapia pela Universidade Federal de Minas Gerais.*

**MARIA MADALENA MAGNABOSCO**

*Psicóloga clínica na perspectiva fenomenológica existencial pela UFMG. Mestrado e doutorado na interdisciplinaridade Psicologia- Literatura pela UFMG. PhD em Estudos Culturais pela UFRJ*

**MÔNICA CRISTINA COMBAT BARBOSA**

*Psicóloga clínica e do Trabalho. Especialista em Gestalt-Terapia e Análise Existencial, Especialista em Gestão de Recursos Humanos. Mestre em Educação Tecnológica. Professora Universitária e Supervisora de estágios e de Profissionais formados.*

**RAYRA EMANUELLE SOARES RUAS**

*Psicóloga clínica graduada em Psicologia pela Faculdade de Saúde Ibituruna-FASI Montes Claros – MG. Especialista em psicologia clínica: Gestalt tarapia e Análise Existencial pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Logoterapeuta em formação pelo Instituto Mineiro de Logoterapia. Formação em Mediação de conflitos e Conciliação (Escola Judicial Desembargador Edésio Fernandes - EJEF, do Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais- TJMG)*

**TANIA AZEVEDO GARCIA**

*Psicóloga pela PUCMG. Especialista em Adolescência pela FCMMG. Especialista em Gestalt-terapia e Análise Existencial pela UFMG. Mestrado pela FCDPL.*

**THAIS MAFRA BICALHO FREITAS NOGUEIRA**

*Formação em Psicologia, com ênfase clínica, pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Especialista em Psicologia Clínica: Gestal-Terapia e Análise Existencial, pela Universidade Federal de Minas Gerais. Curso de formação clínica especializada em Abordagem Centrada na Pessoa, pela marca Lucas Albertoni.*

**VANESSA CÉLIA DE SOUZA RABELO**

*Graduada em Psicologia pela PUC-Campinas (2009). Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2013). Especialista em Psicologia Clínica: Gestalt-terapia e Análise Existencial pela UFMG (2019). Atua como psicóloga clínica em Juiz de Fora (MG).*

# APRESENTAÇÃO

---

O campo da psicologia fenomenológico-existencial, uma das correntes de psicologia denominada terceira força, tem crescido muito nos últimos anos por meio de congressos, que nos colocam em contato com autores de renome internacional e com um número crescente de cursos de especialização espalhados por todo o território nacional.

Também a Universidade Federal de Minas Gerais tem colaborado de forma significativa com o fortalecimento dessa perspectiva psicológica, por meio de seu Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-terapia e Análise Existencial. O grupo de professores responsável pela organização do curso tem realizado a cada ano um congresso, seja na abordagem existencial, seja na abordagem da Gestalt-terapia.

Esse grupo de professores abriu uma linha de publicação, em parceria com a Editora Artesã, com vistas a colocar à disposição dos admiradores dessa abordagem de psicologia uma coleção de textos intitulada *Fenomenologia e Psicologia Clínica*, que lançará, já agora em 2019, o segundo volume da coleção.

Na tentativa de fortalecer mais ainda o conhecimento dessa abordagem, o curso de especialização lança agora uma coleção de textos de alguns alunos da primeira turma de especialização – 2018/2019 –, com o intuito de disponibilizar para o grande público os trabalhos finais do curso (TCC) de alguns alunos. Essa tentativa visa divulgar melhor o resultado dos esforços dos alunos que se dedicaram, no curso, a aprofundarem e gerarem conhecimentos na área da Análise Existencial.

Isso significa que o conhecimento gerado por esses alunos deve ser compartilhado para além do recinto da sala de aula, a fim de incentivar outros a se dedicarem com afinco à produção do conhecimento de nível reflexivo tão desprezado numa sociedade cada vez mais tecnológica e de uma pobreza de comunicação e falta de profundidade nas suas reflexões e ponderações.

É com grande alegria que acolhemos os textos desses jovens pesquisadores reunidos nessa coletânea que expressam suas questões e interrogações diante dos desafios apresentados no trabalho profissional, tendo como referencial suas vivências, processos pessoais que constituem a força motriz na construção dos textos aqui apresentados.

Alguns artigos caminham na direção de um debate teórico-conceitual, outros exprimem as questões vividas no seu dia-a-dia de trabalho como psicólogos engajados no compromisso de ajudar o ser humano que bate à porta de seus consultórios pedindo ajuda. Outros, ainda, privilegiam questões extremamente relevantes para a compreensão do homem na sociedade atual.

Assim, alertamos os leitores de que encontrarão uma diversidade de olhares na aproximação de temas relevantes, tendo como eixo a abordagem da Análise Existencial.

Queremos destacar que esse primeiro volume é um pontapé inicial da colaboração entre os professores do curso e os jovens pesquisadores, dizendo que essa parceria não pretende se esgotar aqui, mas, pelo contrário, ser o primeiro passo de uma série de textos que possam desencadear novas reflexões.

Assim, dedicaremos esse livro a todos que lutam para concretizar as raízes de uma Psicologia Existencial cada vez mais próxima do ser humano e distante de uma concepção objetivante do homem. A todos os autores dos textos, o nosso agradecimento, e aos futuros leitores, que os textos aqui apresentados sirvam de estímulo para seus trabalhos na linha existencial de psicologia.

*José Paulo Giovanetti*

# O IMPACTO DA RELAÇÃO MÃE-BEBÊ NA CONSTRUÇÃO DO VÍNCULO AFETIVO

## CAPÍTULO 1

*Malu Egidio da Silveira Jabour  
José Paulo Giovanetti*

A vida humana começa antes do nascimento e cada vez mais os estudos apresentam que a vida intrauterina é um espaço de experiências vitais, onde as bases psíquicas, relacionais e experiências começam a ser constituídas. Com o nascimento do bebê, mãe e filho deixam de dividir o mesmo corpo, porém, ainda que haja a separação física entre ambos no momento do parto, a conexão que liga esses dois seres em uma relacional fusional permanece intensa nos dois primeiros anos de vida, para, a partir de então, lenta e gradativamente ir minimizando ao longo do desenvolvimento da criança.

Além disso, a percepção de mundo se dá desde as primeiras experiências e as vivências iniciais podem deixar marcas existenciais por toda a vida. A mãe é a figura central na vivência do bebê, pois é com ela e através dela que o bebê vivencia suas primeiras experiências no mundo. Essas experiências também podem ser mediadas por outras pessoas, porém, o presente estudo limitar-se-á apenas à figura materna biológica como ponto central dessa relação.

Assim, o estudo busca investigar como a relação mãe-bebê impacta na construção do vínculo afetivo, a partir da perspectiva fenomenológico-existencial. No entanto, alguns autores e teorias de outras áreas psicológicas serão apresentados por trazerem contribuições acerca da temática proposta. A dimensão afetiva será apresentada a partir da perspectiva fenomenológico-existencial e, com base nessa compreensão, apresentaremos os pontos convergentes dos

demais autores e teorias que enriquecem e contemplam a visão fenomenológico-existencial da relação mãe-bebê e seu impacto na constituição do vínculo afetivo.

Portanto, para que a leitura seja clara, o trabalho será dividido em três tópicos: no primeiro, iremos abordar a *relação mãe-bebê*. Nessa temática apresentaremos como se caracteriza essa relação e qual importância dela na constituição do bebê enquanto um ser existencial. O segundo tópico será dedicado ao *vínculo afetivo*, onde explicitaremos a afetividade enquanto uma dimensão humana e estrutura existencial, bem como a função da dimensão afetiva para a vida humana. Para finalizar, no terceiro tópico será discutido sobre o *envolvimento materno na estruturação do vínculo afetivo*, ou seja, como o envolvimento da mãe na relação com o bebê impacta na forma como o vínculo afetivo se estrutura.

## RELAÇÃO MÃE-BEBÊ

O ser humano está sempre estabelecendo contato com o mundo à sua volta. Para a fenomenologia, a percepção do mundo acontece por meio da relação com o outro, seja esse outro seus semelhantes, as coisas, objetos imaginados e etc. É através do contato com o mundo que o indivíduo, inserido em sua comunidade e por meio de sua percepção, compõe seu mundo pessoal. A realidade vivida é compreendida a partir do ato de perceber em que, a constituição do ser acontece concomitante ao mundo percebido (FONSECA, 2017).

Ademais, o princípio do processo de constituição do mundo e de si próprio começa desde as primeiras vivências no mundo, e se dá continuamente no decorrer de toda a existência. Ao longo da vida, o corpo vai se transformando de acordo com as possibilidades presentes em cada etapa do desenvolvimento. Essas etapas são marcadas por aspectos existenciais que lhe são próprios, e as possibilidades emergentes de cada uma delas deixam marcas nas fases de vida subsequentes (FONSECA, 2017).

Para começar, de acordo com Fonseca (2017), a mulher no início da gestação vivencia uma eventual quietude. A medida que a gestação vai avançando, o bebê começa a apresentar certa capacidade de reagir ao mundo exterior à mãe, mesmo ainda sem habitá-lo. A mãe reconhece e compreende as transformações que acontecem, nutrindo e sentindo aquele que carrega em seu ventre.

Todavia, a configuração e expressão da vida humana não se limita apenas à matéria, ou seja, ao aspecto biológico, “o corpo humano é uma totalidade voltada para modos de apropriação de sentido e constituição de mundos humanos” (JOSGRILBERG, 2017, p.295). Desde a vida intrauterina, o feto é um ser de sentido que se relaciona ao mundo interno e externo à mãe. Inicialmente, de uma maneira mais sensorial e que vai se desenvolvendo ao longo do crescimento e aprimoramento dos sentidos fetais, incluindo os aspectos cognitivos mais elaborados. O bebê por nascer apresenta comportamentos expressivos em resposta ao seu mundo intrauterino e também aos estímulos que recebe do mundo exterior ao ventre da mãe, não sendo assim, imune à capacidade de sentidos.

As primeiras experiências do bebê com o mundo são fundamentais para a constituição da base do seu processo de desenvolvimento existencial como um todo. Porém, é equivocado pensar que essas primeiras experiências se iniciam somente após o nascimento, afinal, o bebê gestacional já é um ser em desenvolvimento que se encontra em constante contato com o mundo através do corpo da mãe, que nesse momento, é seu próprio corpo. Dessa forma, a maneira como a mãe se relaciona com o bebê na barriga, de fato, gera impactos positivos e negativos, constituindo assim suas primeiras vivências no mundo.

Da mesma forma, vale ressaltar que, conforme Romero (2011) apresenta, a interação do ser humano com o ambiente que o cerca é constante e infundável. Esse mundo concreto inclui “os eventos, os objetos e as pessoas que configuram este relacionamento” (2011, p.17), que compõem o ambiente e ressoam de maneira subjetiva a existência da pessoa, impactando de certa forma, a constituição do seu ser.

“A relação transcendental com o sentido das coisas não nasce com a consciência, mas com o corpo” (JOSGRILBERG, 2017, p.297). É no corpo que ficam registradas as primeiras marcas dotadas de sentido. E é possível perceber a presença da psique no feto através da manifestação de comportamentos expressas como resposta à estímulos emocionais, como por exemplo a voz da mãe, e também a estímulos externos, como o som de uma música (JOSGRILBERG, 2017). Por isso, uma relação saudável da mãe com seu bebê ainda na barriga, é fundamental para que os primeiros registros sejam positivos,

abrindo maiores possibilidade de um desenvolvimento existencial saudável.

Diante disso, Josgrilberg (2017) afirma que o feto absorve em sua pré-corporeidade os sentidos mais sensíveis, constituindo a fundação de seu próprio espaço vital. Enquanto o bebê ainda não habita o mundo concreto é no espaço vital intrauterino que ele vivencia o seu pré-mundo, que é o espaço onde as primeiras predisposições existenciais são formadas. “As evidências científicas de interatividade psíquica no duo mãe e feto podem ser complementadas pela fenomenologia que atribui ao corpo humano uma intencionalidade de base” (JOSGRILBERG, 2017, p.296).

Segundo Josgrilberg (2017, p. 296) “o feto é o fecundado. Indica que tem origem no outro. A vida é dada nos animais como processo geracional de um pelo outro. Somos gerados *pelos* outros e *com* os outros”. O que implica dizer que o início da configuração da vida humana não é meramente biológica, envolve também a troca de interações e sentidos entre o feto e, principalmente, a mãe. Durante o desenvolvimento fetal, ainda não há uma consciência entre o eu e outro enquanto entidades separadas, mas isso não quer dizer que a interação entre esse outro e eu não esteja presente. Esse outro, representado inicialmente pela mãe, se apresenta em um estágio diferente, pois a interação e a intersubjetividade são potencializados pela linguagem, o que é essencial para o desenvolvimento do bebê (JOSGRILBERG, 2017).

O feto é resultado da confluência de duas modalidades de ser; uma, podemos chamar, de a mãe natureza sem subjetividade, mas que incorpora disposições para relações de subjetividade com outros; outra, a mãe pessoa geradora e portadora de subjetividade e embebida de cultura humana. A mãe natureza opera silenciosamente e passivamente no corpo intrauterino. A mãe portadora de subjetividade se torna progressivamente decisiva por assumir os cuidados que são à natureza outra dimensão, compartilhando com o feto aspectos importantes e originários de sua própria subjetividade e seu modo de relação com sentidos (JOSGRILBERG, 2017, p.296).

Quando o bebê nasce, o corpo-grávido da mãe se finda, mas o enlace existencial que conecta mãe e bebê continua presente (FONSECA, 2017). Conforme Gutman (2012), culturalmente estamos habituados a acreditar que o nascimento do ser humano diz respeito à separação física que se dá através do parto. Contudo, o corpo do bebê recém-nascido não se reduz apenas ao aspecto físico e biológico, mas também, fazem parte da constituição desse ser que acaba de nascer um corpo sutil, emocional e espiritual, que já estava em desenvolvimento desde a vida intrauterina. “Embora a separação física aconteça efetivamente, persiste uma união que pertence a outra ordem” (GUTMAN, 2012, p.17). A separação física entre mãe e bebê é apenas o começo de uma longa jornada de construção pessoal e existencial.

De acordo com Fonseca (2017) a mulher ao se tornar mãe configura uma nova forma de se relacionar com a natureza, “pois o corpo infante que derivou do seu próprio corpo põe a mãe na direção da boa acuidade dos cuidados com o bebê” (p.331), que originalmente não são naturais, mas a partir da vivência com o bebê e dos ensinamentos de pessoas de sua convivência, vão se tornando mais elaborados. Conforme as exigências de cuidados com o bebê vão se apresentando à mãe, ela vai se apropriando ao sentido desse papel existencial, da mesma forma que esses cuidados vão sendo incorporados existencialmente pelo bebê.

Ademais, Romero e Galeno (2016) enfatizam que a fase do bebê corresponde ao final da gestação extrauterina, pois considera-se que o ser humano nasce prematuro, ou seja, ele não tem condições de sobreviver sozinho nos primeiros 24 meses após o nascimento. Sua sobrevivência só é garantida se ele for cuidado e protegido pela mãe.

Após o nascimento, o bebê apresenta-se como um ser extremamente dependente dos cuidados da mãe, portanto, não podemos considerar a separação física que acontece através do parto à constituição de um novo ser individualizado, mesmo dispondo de um corpo próprio que já habita o mundo. Após o nascimento, o bebê continua sendo uno com sua mãe em outras dimensões que extrapolam o aspecto puramente físico e biológico.

Segundo Gutman (2012) o bebê se relaciona de maneira fusional e, quando recém-nascido, essa fusão emocional se dá apenas com a figura materna.

Porém, é importante que o bebê, à medida que vai crescendo, entre em relação com outras pessoas para criar laços de fusão com essas pessoas e também com os objetos que fazem parte do seu campo relacional e perceptivo. Os bebês precisam entrar em fusão emocional com os outros para a construção psíquica do seu ser individual. É importante lembrar que o estado fusional dos bebês e das crianças pequenas tendem a diminuir a medida que vão avançando em seu desenvolvimento e amadurecendo seus aspectos psíquicos e emocionais. Assim, Fonseca (2017) nos lembra que no decorrer do desenvolvimento do bebê, aos poucos seus sentidos percebidos vão ficando menos difusos, com isso, mesmo a mãe sendo seu eixo existencial, ele começa a perceber outras pessoas que fazem parte de seu mundo.

Gutman (2012) afirma que faz parte da natureza humana um movimento natural que nos orienta da fusão em direção à separação. Crescer significa estabelecer um lento e gradativo aprendizado que leva o bebê ao conhecimento do mundo à sua volta, para além da mãe, para que assim possa acontecer, pouco a pouco, a separação física e emocional dos pais e se lançar à aventura existencial da vida humana enquanto um ser individual. A autora ainda ressalta que a fusão emocional da criança é mais intensa durante os dois primeiros anos de vida. No decorrer desse período, ela começa a perceber sua individualidade, ou seja, reconhece a si mesma enquanto um ser separado de sua mãe. O que marca esse processo de percepção de si mesma é quando a criança começa a se nomear em primeira pessoa, isto é, quando se refere a si mesma utilizando a palavra “eu”. No entanto, esse processo de separação da relação fusional que a criança vive, principalmente com a mãe, apenas começa na infância e finda-se na adolescência, por volta dos 13 ou 14 anos.

Quando a criança começa a falar em primeira pessoa, o “eu”, que ocorre por volta dos 28-30 meses, acontece um distanciamento do outro: “eu aqui e você ali”. Esse movimento natural leva a criança ao reconhecimento de que ela está dentro dela mesma, e não mais no reconhecimento somente a partir do outro (ROMERO e GALENO, 2016).

Portanto, podemos afirmar que o vínculo que configura a relação mãe-bebê inicia-se na gestação e perdura ao longo de toda a vida. Porém, a infân-

cia, principalmente os dois primeiros anos de vida, é o período mais intenso e significativo dessa relação, pois é a partir desse período que a base psíquica, emocional e relacional do bebê se estabelece, para então, ele se estruturar no mundo enquanto um ser individualizado. Por isso a figura materna é considerada o eixo existencial do bebê, pois é na relação com a mãe que todo o processo de constituição do ser, em todas suas dimensões, se desenvolve.

## VÍNCULO AFETIVO

De acordo com Giovanetti (2017, p. 86) “a dimensão afetiva é a responsável pela criação do vínculo entre duas pessoas”. O ser humano percebe o mundo a partir da representação que o mesmo tem para ele. A realidade, apreendida em forma de representação, apresenta-se com um registro afetivo, ou seja, a partir de uma ressonância afetiva. Isso quer dizer que o indivíduo percebe o mundo e o mundo ressoa internamente nele. Essa ressonância está carregada de sentidos que lhe são próprios, isto é, a maneira como a pessoa atribui sentidos e significados à realidade. Da mesma forma, a captação do outro vem acompanhada pelo sentido que eu atribuo a esse outro, a forma como o sinto internamente.

“Uma relação humana sem registro afetivo não é uma relação humana, é uma relação entre dois computadores, na qual a ressonância do outro não faz parte da relação” (GIOVANETTI, 2017, p. 87). Relacionar-se com outra pessoa implica dizer que é preciso deixar com que esse outro repercuta dentro de nós. Por isso, “o vínculo afetivo serve para sedimentar a relação”. O vínculo afetivo caracteriza a qualidade de uma relação humana e a afetividade representa a “intensidade e qualidade do relacionamento”.

Para compreendermos melhor, a afetividade de acordo com Giovanetti (2015), é o aspecto da vida humana que caracteriza o que é próprio de cada ser. A maneira como se experiencia o afeto torna cada vivência como única para cada pessoa. Por isso, a dimensão afetiva ocupa um lugar significativo na vida humana, pois é através dela que a vida se direciona e ganha um sentido. Perceber a função que os afetos têm na existência humana é fundamental, afinal, são eles que realçam a qualidade da expressão que cada pessoa dá ao significado vivido. Sem a afetividade, tudo seria igual para todos. Além disso, Romero (2011) acres-

centa que a afetividade é considerada uma dimensão da existência humana. Ela engloba todos os tipos de afetos, tanto os positivos quanto os negativos, que impactam subjetivamente o homem em sua relação com o mundo.

Compreende-se que o desenvolvimento do psiquismo é o marco inicial da afetividade, porém, é inviável reduzir todas as questões humanas apenas ao aspecto psíquico, pois a condição humana é compreendida a partir da articulação das “dimensões estruturantes (corpo próprio, psiquismo e espírito) e das dimensões relacionais (relação com o mundo, relação com os outros e relação com o absoluto)” (GIOVANETTI, 2015, p.3). Assim, o psiquismo enquanto dimensão estrutural do ser humano, é o começo da vida interior. É por meio do psiquismo, integrado às outras dimensões humanas, que o homem capta a realidade externa e a percebe “em forma de ressonância subjetiva”. Essa ressonância representa a maneira como a realidade impacta o indivíduo, recebendo assim, um sentido que lhe é próprio (GIOVANETTI, 2015).

Para compreender melhor a dimensão psíquica, Giovanetti (2015) explica que o psiquismo apresenta-se em dois eixos: a percepção-representação e a ressonância. A representação se dá pela forma como o ser humano capta o mundo de maneira espontânea, sem analisá-lo. O contato com a realidade imediata se dá pela percepção. A ressonância, como apresentado anteriormente, é a maneira como a realidade externa ressoa internamente no indivíduo, causando assim, um impacto subjetivo. Esse contato com a realidade se dá por meio dos sentidos do corpo (audição, visão, olfato, tato e gosto). É através desses sentidos que vivencia-se a ressonância subjetiva que a realidade externa provoca, incluindo também a qualidade da realidade captada, podendo ser agradável ou não.

Vale ressaltar que, antes de compreendermos o sentido que a ressonância tem na constituição do ser, devemos conhecer a caracterização da sensibilidade, pois a ressonância depende da sensibilidade do indivíduo que a percebe. Romero (2011) coloca que a sensibilidade é a habilidade humana de “sentir os eventos e as relações que mantemos com os objetos e seres do mundo” (ROMERO, 2011, p. 17). Isso quer dizer que o ser humano é sensível e aberto a si mesmo e aos acontecimentos que o rodeiam.

A sensibilidade se apresenta de duas formas: no plano orgânico e no

plano dos afetos. O plano orgânico é expresso pelos órgãos sensoriais, como já apresentado anteriormente – audição, visão, olfato, tato e gosto. É através da sensibilidade sensorial que percebemos (percepção) a qualidade dos acontecimentos a nossa volta. Assim, com essa habilidade sensorial que todo ser humano apresenta, torna-se possível identificar os acontecimentos como agradáveis e desagradáveis, provocando, respectivamente, sensações de prazer e desprazer (ROMERO, 2011). Desse modo, como a habilidade sensorial se apresenta nesse contato imediato com o mundo, o bebê também atribui sentido às experiências que experimenta tanto na vida intrauterina quanto no mundo externo após o nascimento, mesmo não racionalizando-as de maneira cognitiva, tais experiências são dotadas de sentidos corpóreos e sensitivos pelo bebê, que impactam e compõem seu campo de experiências no mundo.

No plano dos afetos, a sensibilidade se expressa pela “duração, forma e intensidade em que uma pessoa se sente afetada pelos eventos do mundo no plano vivencial” (ROMERO, 2011, p. 18) e é o que denominamos de subjetividade. Por isso, não há um padrão ou um estereótipo para essa vivência, pois há pessoas mais ou menos sensíveis que outras, havendo também variações nas etapas da vida, em que cada etapa a pessoa pode se mostrar mais ou menos aberta aos estímulos afetivos. Conforme Romero (1999) é inevitável o ser humano não ser tocado pelos eventos do mundo que o circunda. Tanto que torna-se obrigado a reconhecê-los e atribuir-lhes um significado.

Levando em consideração os aspectos que envolve a sensibilidade, Giovanetti (2015) ressalta que a expressão da emotividade é demonstrada com mais naturalidade pela criança. Mesmo sendo hereditária, ela é influenciada e moldada pelo ambiente no decorrer da vida. Assim, podemos destacar mais uma característica fundamental da dimensão afetiva, “ela possibilita a estruturação dos vínculos afetivos, isto é, é por meio da afetividade que nos ligamos positivamente ou negativamente aos acontecimentos” (GIOVANETTI, 2015, p. 12).

A dimensão afetiva é a que mais se destaca no mundo infantil, conforme Romero e Galeno (2016, p. 53), “a criança é um ser predominantemente emocional e sensível. Nenhuma outra etapa da vida apresenta uma tal intensidade vivencial como esta”. A criança além de ser relacional é também um ser fusional,

Romero e Galeno (2016) destaca que “a criança é um ser emocional e afetivo”. O mundo (objetos, coisas, situações e pessoas) afetam as crianças num grau mais intenso se comparado aos adultos. Por ser mais espontânea, a intensidade afetiva infantil é mais acentuada que nas etapas posteriores da vida.

Então, podemos entender que a afetividade é a forma como percebemos o mundo e como o mundo impacta internamente em nós, gerando assim uma ressonância subjetiva. Essa ressonância é o registro afetivo que carregamos em nossa existência decorrente do contato com o mundo.

De acordo com Romero (2011) a ressonância subjetiva é constituída por três elementos. Primeiro, a ressonância é elaborada a partir do significado que o indivíduo atribui ao evento ou à realidade; segundo, a própria sensibilidade do indivíduo, ou seja, a ressonância subjetiva depende da sensibilidade da pessoa que capta o mundo; e por fim, características da própria realidade compõem também a ressonância.

Vale destacar que o segundo elemento proposto por Romero, a sensibilidade, é considerado por Giovanetti (2015) o elemento mais importante. Cada ser humano leva consigo uma “carga de sensibilidade” decorrente de todas as experiências vivida ao longo da vida. Com isso, não podemos deixar de resgatar aqui a importância das primeiras experiências de vida: a gestação intrauterina e os primeiros meses após o nascimento. A forma como o bebê registra internamente seus primeiros contatos com o mundo, compõem a fundação estrutural de sua sensibilidade.

Outra característica fundamental da afetividade, colocada por Giovanetti (2015) é que, através da afetividade nos vinculamos afetivamente aos outros e aos acontecimentos da vida, podendo ser de maneira positiva ou negativa. A qualidade dos vínculos interpessoais é marcada pela afetividade, ou seja, “o vínculo afetivo é a sustentação de um envolvimento afetivo” (2015, p.13).

É difícil falar da sedimentação de uma relação a partir do vínculo afetivo sem nos remeter à relação mãe-bebê como primordial na qualidade da dimensão afetiva na vida do indivíduo. De acordo com Giovanetti (2017), é essencial que a mãe se mostre profundamente sensível às necessidades de seu bebê. Afinal, o desenvolvimento emocional do bebê depende da qualidade do vínculo afetivo

vivido na relação com sua mãe. Quando esse vínculo é bem construído, o bebê desenvolve com mais segurança a sua autonomia. Para isso, é fundamental que a experiência da confiança seja bem vivida no início da vida. Quando o bebê sente segurança na relação com a mãe, a experiência se torna a base para o desenvolvimento de sua vida emocional.

Além disso, vale enfatizar que as experiências vividas não impactam subjetivamente apenas no momento da ocorrência dos eventos ou situações. Esses impactos podem afetar o indivíduo de forma perdurável e, até mesmo, permanente. Há eventos que podem abalar de forma passageira e rápida, outros, podem apresentar uma grande intensidade no momento do fato, não perdurando por muito tempo, e ainda há aqueles que possuem uma ressonância subjetiva difícil de perceber o momento da situação, sendo compreendida depois de certo tempo (ROMERO, 1999).

Portanto, conforme destacado por Romero (1999), considera-se a afetividade como uma dimensão fundamental da existência humana. Afinal, a afetividade é o modo como o ser humano implica-se na sua relação com o mundo bem como é afetado por ele. É por meio dessa relação que o sujeito constrói seu campo vivencial, atribuindo significados que norteiam sua sensibilidade, configurando-a de uma certa maneira. Assim sendo, devemos considerar que tais impactos não afeta a existência apenas de uma forma passageira, mas também de maneira persistente e duradoura.

Concluindo, considerar a dimensão afetiva da existência articulando com as primeiras experiências da vida, chama-nos a atenção para o imensurável impacto que essas experiências têm na estruturação psíquica e afetiva do indivíduo. Visto que é a partir da relação com a mãe que o bebê estrutura toda a sua base psíquica, corpórea, relacional e espiritual, levando em consideração todas as demais dimensões humanas. Com isso, o papel da figura materna, bem como sua dedicação e atenção para proporcionar uma relação de qualidade ao bebê é fundamental, sendo esse, o tema proposto para o próximo tópico.

## O ENVOLVIMENTO AFETIVO MATERNO NA ESTRUTURAÇÃO DO VÍNCULO AFETIVO

Como foi apresentado ao longo do capítulo, notamos a importância da relação mãe-bebê para o desenvolvimento positivo da criança, bem como, a função da dimensão afetiva enquanto dimensão existencial do homem. Agora, procuraremos esboçar, sem a intenção de esgotar a temática, como o envolvimento da mãe na diáde mãe-bebê impacta a construção do vínculo afetivo.

Gutman (2012) afirma que a experiência do parto e os primeiros encontros entre mãe e filho consolida o início do vínculo mãe-bebê. A chegada do bebê convida a mulher a reconhecer a necessidade de expandir sua compreensão diante dos aspectos mais sutis que configuram a relação mãe-bebê. Além do mais, as condições emocionais, intuitivas e perceptivas do bebê e das crianças pequenas, são muito mais desenvolvidas que a dos adultos, o que torna essencial a mãe se abrir para reconhecer e interagir com o bebê, satisfazendo suas necessidades essenciais que não são manifestadas pela linguagem verbal.

Levando em consideração que o processo de desenvolvimento do bebê não se limita apenas a seu crescimento biológico, vale destacar a contribuição da teoria do amadurecimento pessoal proposta por Donald W. Winnicott. Sendo assim, Loparic (1999), aponta que Winnicott não concebeu o processo de desenvolvimento humano apenas como um aspecto biológico. Assim, buscou-se entendê-lo como uma questão de amadurecimento pessoal, “mais precisamente como um problema de tornar-se si mesmo” (1999, p. 22).

De acordo com Dias (2008), a teoria winnicottiana do amadurecimento consiste na descrição e conceituação de diferentes tarefas, as quais contemplam conquistas e dificuldades, que é intrínseco ao crescimento do ser humano em todas as etapas da vida, desde a vida intrauterina, até a velhice. Além disso, os estágios iniciais da vida ganham maior ênfase na teoria winnicottiana, visto que é nesse período que a base da personalidade e da saúde psíquica são constituídas.

Assim, o processo de amadurecimento ao qual estamos falando não é representado pelo desenvolvimento físico do bebê, ou seja, “não é o bebê,

como entidade física, que amadurece, dirá Winnicott, mas o “eu” do bebê” (LOPARIC, 1999, p. 22). Para compreendermos melhor, o autor nos chama a atenção para os seres humanos que são biologicamente adultos, mas psicologicamente imaturos, ou seja, esse amadurecimento está relacionado com os aspectos internos do indivíduo. Além do mais, por mais que o amadurecimento seja inato, não é um processo que acontece automaticamente. É necessário a interação com outros seres humanos para que ele possa acontecer. “Isso significa, em particular, que, no início, o ser humano só amadurece na relação com a mãe-ambiente suficientemente boa e de nenhuma outra maneira” (LOPARIC, 1999, p. 22).

Uma concepção importante da teoria de Winnicott é a *tendência à integração*, que se baseia “na ideia de que todo indivíduo humano é dotado de uma tendência inata ao amadurecimento, o que significa, à integração numa unidade” (DIAS, 2008, p. 33). Dias (2008) ressalta que essa tendência, mesmo sendo inata, é uma tendência e não uma determinação. Ou seja, para que aconteça, é necessário que o indivíduo se encontre em um ambiente facilitador. Com isso, é imprescindível que o bebê tenha uma presença propiciadora que promova sua tendência à integração, ele depende de um ambiente facilitador para que isso aconteça, encontrando-o, inicialmente e principalmente, em sua mãe.

A mãe enquanto um ambiente facilitador para o crescimento e desenvolvimento existencial do bebê é tão tangível e destacado em tantas teorias que Loparic (1999, p. 22), ao apresentar a teoria de Winnicott, aponta que “o bebê não existe como uma entidade separada, que ele só existe na relação com a mãe”. Como, inicialmente, o bebê só existe na relação com sua mãe, isso implica dizer que a primeira tarefa do bebê se fundamenta na constituição de um “chão próprio sobre o qual poderá se assentar e existir como alguém criativo e espontâneo” (1999, p.22). Porém, não é possível para o bebê criar esse “chão” sozinho, ele só pode tomá-lo a partir dos cuidados da mãe. Assim, enquanto facilitadora, a mãe se apresenta como mãe-ambiente, que sustenta todo esse acontecer do bebê a partir da relação entre ambos e de sua dedicação e cuidado à suas necessidades existenciais (LOPARIC, 1999). “A primeira experiência de ser ele mesmo, condição de todas as outras experiências, depende essencialmente

da confiável e monótona presença da mãe, do colo da mãe, o lugar onde o infante pode começar a ser ele mesmo” (LOPARIC, 1999, p. 22).

Depois que consegue conquistar a vivência de ser ele mesmo a partir da relação com a mãe, Loparic (1999, p. 23) apresenta as tarefas que devem ser alcançadas pelo bebê na fase inicial conhecida como fase da primeira mamada, que são: “início de integração no tempo e no espaço, de alojamento no corpo, de relacionamento com os objetos”. Primeiramente, o bebê não sabe a hora, não sabe onde está e não sabe como se mover, e tudo isso terá que ser aprendido. Depois, o bebê encontra a necessidade de integrar o próprio corpo, o que chega a ser paradoxo pois, por mais que ele seja só corpo, ele ainda não tem um corpo, pois ele não sabe pegar, não sabe fazer gestos, não consegue nem sustentar a própria cabeça no pescoço. Em seguida, o bebê não sabe brincar e nem o que fazer com as coisas, pois ele não mantém uma relação estável com o que não seja ele. Em virtude de todos esses problemas básicos que precisam ser conquistados, o bebê não sabe se comunicar de uma maneira precisa e objetiva. Sua comunicação é no nível privado e sutil, que só acontece na intimidade da relação com sua mãe (LOPARIC, 1999).

Assim, vale resgatar o que já foi apresentado por Romero e Galeno (2016) ao destacar que os primeiros meses de vida do bebê correspondem à continuação da gestação, porém, extrauterina. Gutman (2012) reitera o que o bebê humano, comparado aos outros mamíferos, é um bebê que nasce prematuro. “Podemos considerar que são nove meses de gestação intrauterina e depois nove meses de gestação extrauterina” (GUTMAN, 2012, p. 103). Podemos reafirmar isso ao observar que as necessidades do bebê nos primeiros nove meses de vida extrauterina são similares de quando ele ainda estava na barriga de sua mãe. Essas necessidades são: comunicação, contato e alimentação permanente.

De acordo com Gutman (2012, p. 103), podemos compreender essas necessidades da seguinte forma: a comunicação diz respeito “à comunicação permanente com a figura materna”. Porém, essa comunicação não se refere apenas às palavras, ela dá-se também por meio do olhar, da percepção, da presença e do amor. Um bebê desenvolve suas capacidades humanas a partir da constante comunicação com o outro, especialmente a mãe. Comunicação essa que engloba

todos os aspectos citados, que vão além das palavras. Quando essa comunicação não acontece de maneira plena, marcas existenciais se fazem presente repercutindo em toda o processo de desenvolvimento. Para além da comunicação com o bebê nos primeiros meses de vida, Verny e Weintraub (2014, p.85) ressaltam também a importância do diálogo pré-natal, “a comunicação entre a mãe, o pai e a criança por nascer prepara o terreno para suas relações afetivas depois do nascimento e durante todos os anos por vir”.

O contato refere-se ao contato contínuo do bebê com outro corpo, preferencialmente, o de sua mãe. Conforme Gutman (2012, p. 103-104) “o bebê deveria ficar nos braços de sua mãe ou de algum substituto a maior parte do tempo, apoiado fisicamente, tocado, até mesmo apertado, como de fato estava no útero na mãe”. Esse contato permite que o bebê delimite seu próprio corpo que, lentamente, vai ganhando autonomia.

Para concluir, as necessidades da gestação extrauterina do bebê, a alimentação permanente, segundo Gutman (2012), representa a necessidade de alimento constante, afinal, era assim que acontecia em sua vida intrauterina, ele era alimentado constantemente e atendido imediatamente pela comunicação corpórea com a mãe. É importante ressaltar que essa alimentação não se refere apenas à alimentação física, ou seja, o leite. Por mais que o leite materno seja a principal fonte de nutrientes para o desenvolvimento biológico do bebê, ele também alimenta nos aspectos sutis, afinal, mãe e bebê não são apenas corpo, eles se conectam de outras formas e o alimento é também fonte de nutrientes para seu desenvolvimento psíquico, emocional e espiritual, representados para além do leite propriamente dito, mas pela troca vivencial que acontece através da amamentação.

Para ilustrar, podemos pensar na qualidade do alimento quando o bebê é amamentado pela mãe em um ambiente calmo, quando a mãe está tranquila, trocando olhares com o bebê, acariciando seu rosto. Nesse momento, não é apenas o leite que o bebê recebe, junto com ele, vem o amor da mãe, a dedicação e doação no ato de amamentar. Em contrapartida, se a mãe amamenta seu filho quando está agitada, atendendo ao telefone ou com a atenção presa na televisão ou no celular, a qualidade desse alimento será muito diferente, talvez, com os nutrientes biológicos necessários, porém, vazio de afeto.

Se pararmos para refletir sobre a importância do cuidado com o bebê tanto na gestação quanto após o nascimento, observamos o quanto nossa sociedade é fragilizada e negligente com os bebês. A qualidade das relações significativas presentes no cuidado com o bebê, muitas vezes, é escassa. Nessa perspectiva, Gutman (2012) afirma que a sociedade (especialmente a sociedade ocidental) é extremamente violenta com suas “crias”. O bebê humano depende exclusivamente dos cuidados dos adultos para a sua sobrevivência, e ainda assim, grande parte de suas queixas essenciais e fundamentais não são atendidas.

Podemos verificar isso na fragilidade do diálogo que estabelece entre pais e filhos. Esse recurso nem sempre é valorizado nas famílias. Os bebês e as crianças pequenas são vistos como seres menores que não entendem a realidade que os cercam, assim, os pais não dialogam com seus filhos, não mostram e nem explicam o que está acontecendo a sua volta. Por exemplo, quando há um problema conjugal que envolve o casal, o ambiente familiar fica com um clima diferente e até, muitas vezes, hostil. A criança percebe que algo está acontecendo, pois ela habita aquele ambiente, porém, nada é falado para ela. Inclusive, muitas vezes, o pais negam a realidade, dizendo que está tudo bem. Isso torna-se completamente contraditório para a criança, pois ela percebe o ambiente de uma maneira, mas os pais apresentam de outra. Outro exemplo é a forma como os bebês e as crianças são negligenciadas nas suas vivências e percepções pessoais. Quando uma criança cai e se machuca, mesmo que levemente, ela sente dor e chora. Então, a mãe logo a pega, passa a mão no machucado de maneira delicada e diz: “isso não é nada, não doeu”. A criança está sentindo dor, mas sua mãe diz que o que ela sente não é verdade, o que confunde e contradiz tudo o que a criança, de fato, está sentindo.

É muito importante que a comunicação clara esteja presente entre a mãe e seu bebê e os pais e seus filhos, pois é através da comunicação e do diálogo que os pais ajudam os filhos a se conectarem com a realidade de forma verdadeira, lógica, compreensível e saudável. Nos exemplos citados anteriormente, é fundamental que os pais expressem para os filhos que eles, enquanto casal, estão tendo problemas, por isso o clima estranho em casa, mas que isso nada tem a

ver e em nada interfere no amor que eles sentem pelas crianças. Assim, os filhos se afastam dos sentimentos que não são seus, e sim, dos pais enquanto casal. Precisamos estar atentos em como somos contraditórios com as crianças no dia a dia e como “desdizemos” muitas coisas, pois a realidade que se mostra é uma, mas insistimos em afirmar que o que a criança está sentindo, não condiz com a realidade. Ao cair, é importante que a mãe reconheça a vivência do filho: “estou vendo que você está sentindo dor. Mas não é um machucado grave, vamos passar um remédio e logo irá sarar”.

As crianças vão constituindo sua relação com o mundo conduzidas, inicialmente, pela mãe, que é a principal referência desde a nomeação das coisas até sensações mais sutis que a criança experimenta. O mundo não é apenas objetividade. Para além disso, a criança também apresenta um conjunto de percepções e sensações pessoais sobre o mundo, e elas devem ser orientadas para o entendimento dessas sensações que estão vivenciando. Porém, para que isso aconteça, em primeiro lugar, suas sensações devem ser reconhecidas como válidas (GUTMAN, 2012). Por isso, é fundamental que a mãe reconheça e valide o que a criança está sentindo. Isso não quer dizer que ela precise ser permissiva. Validar o sentimento da criança é muito diferente de permitir ou concordar com um comportamento inadequado. Como por exemplo, é comum nos depararmos com crianças iradas agredindo seu pai. É importante mostrar para ela que o que ela está sentindo é reconhecido: “eu sei que você está com raiva, mas não permito que me bata”, e caso necessário, segurar suas mãozinhas com firmeza.

A medida que a criança vai separando-se da fusão emocional com a mãe, ela vai estruturando seu próprio eu e integrando-se com o que está “fora”. Contudo, é necessário que este “fora” seja lógico e compreensível para ela. “Quando sente dor, precisa que aquela sensação seja nomeada como dor para que, cada vez que sinta dor, possa ela mesma reconhecê-la como tal” (GUTMAN, 2012, p. 113).

No caso dos bebês, a comunicação não perde seu valor. Como já foi exposto, a capacidade de percepção do bebê e interação com o mundo existe, independente se seus recursos cognitivos estão totalmente desenvolvidos. Diante disso, Verny e Weintraub (2014) apontam para os canais de comunicação que existem desde o momento da concepção. Segundo os autores, o bebê possui suas

formas de dialogar com a mãe e, através dela, com o mundo. Eles chamam de “diálogos umbilicais”, que acontecem por meio de três canais: a comunicação molecular; a comunicação sensorial e; a comunicação intuitiva.

A comunicação molecular é a forma de comunicação que acontece entre os corpos biológicos via cordão umbilical e placenta. As moléculas maternas de emoção, isso inclui também os hormônios do estresse (como por exemplo a adrenalina e a noradrenalina), chegam ao feto através do cordão umbilical e da placenta. Isso quer dizer que o bebê por nascer faz parte do corpo da mãe da mesma forma que seu coração o faz (VERNY e WEINTRAUB, 2014). Por isso, o bebê tem acesso a todos os sentimentos vivenciados pela mãe. O corpo físico da mãe reage à suas emoções e elas são passadas ao bebê.

A comunicação sensorial, conforme Verny e Weintraub (2014), expressa-se por meio da relação de sentidos que o bebê estabelece com sua mãe. Quando uma mulher grávida acaricia a barriga, canta ou conversa, ela está se comunicando com o bebê por nascer através dos sentidos da criança. Os chutes que o bebê dá na barriga de sua mãe é também uma forma de comunicação sensorial. O choro, é a forma com que os recém-nascidos “falam” com suas mães. E não é de se surpreender que as mães conseguem decifrar os choros de seus bebês identificando qual a necessidade ele está comunicando naquele momento.

A comunicação intuitiva acontece com indivíduos intimamente ligados entre si emocionalmente. É difícil imaginar seres mais ligados do que uma mãe com seu bebê por nascer, afinal, eles dividem o mesmo corpo, compartilham do mesmo mundo interno. Verny e Weintraub (2014) afirmam que a comunicação intuitiva é um canal que transmite os pensamentos, intenções e grande parte das emoções básicas da mãe ao bebê. E da mesma maneira, pelo mesmo canal, a mãe recebe mensagens do bebê, podendo, inclusive, se manifestar através de sonhos. “É por meio desse sistema complexo de comunicação pré-natal que o feto se familiariza consigo mesmo, com a mãe e com o mundo em geral” (Verny e Weintraub, 2014, p. 88).

Gutman (2012) nos alerta que o hábito de conversar com os bebês é extremamente importante. Porém, infelizmente, é um hábito pouco frequente, o que pode, inclusive, parecer estranho para muitas pessoas. Porém, não estamos

falando aqui de uma mera comunicação sem sentido, mas o fato de que dialogar com os bebês e as crianças leva a mãe a entrar em contato com os planos sensíveis da existência, que tanto as crianças quanto os bebês têm total capacidade de acessar, inclusive, de maneira muito mais espontânea que os adultos. “Todo ser humano tem uma capacidade de compreensão que independe da idade que lhe é atribuída no plano físico” (GUTMAN, 2012, p. 108). Mesmo que o bebê e a criança pequena ainda não desenvolveram o recurso da linguagem verbal, isso nada tem a ver com a sua incapacidade de compreensão. Bebês e crianças tem total capacidade de compreensão, justamente por estarem fortemente conectadas com as dimensões mais íntimas de sua mãe.

Gutman (2012) nos leva a refletir sobre a forma como normalmente as mães são extremamente invasivas com seus bebês, sem lhes dar qualquer explicação, justamente por julgarem que eles não têm capacidade de entender o que está acontecendo. Elas se limitam a dar poucas informações para seus filhos; vão trabalhar e simplesmente somem; tomam decisões familiares que os envolvem sem lhes dar qualquer explicação; deixa-os aos cuidados de outras pessoas, manipulam seu corpo, permitem com que outras pessoas que ele não conhece o pegue, tudo isso, sem sequer pensar na importância da explicação sobre essas situações que acontecem, tão corriqueiramente, na rotina dos bebês. Tudo isso seria considerado falta de respeito se acontecesse com um adulto, mas torna-se natural quando trata-se de bebês e crianças pequenas.

Se pararmos para observar, é notável que as crianças e os bebês reagem com violência e resistência quando não são consideradas em sua totalidade. É importante e necessário que eles saibam o que está acontecendo e o que acontecerá, pois eles têm o direito de organizar o seu entendimento acerca das coisas. Um bebê se prepara para ir ao colo de um adulto desconhecido, se prepara para ficar na ausência da mãe quando a mesma volta ao trabalho. Bebês são seres capazes de compreender, aceitar e acompanhar os acontecimentos, e todas as situações a qual vivencia e irá vivenciar, tornando-se mais suportável quando ele sabe e se prepara para elas (GUTMAN, 2012).

Por isso, o hábito de conversar com as crianças torna-se mais fácil se começado desde o nascimento. Conforme apontado por Gutman (2012, p. 111)

As mães passam longas horas a sós com o bebê. Afastadas dos palpites bem-intencionados, podem se exercitar contando-lhes pequenas coisas: “agora vou trocar sua fralda”, “preciso que você me espere um pouco”, “sua barriga está doendo e é por isso que você está chorando”, “é muito difícil ser bebê” e etc. Logo percebemos que, quando acompanhamos nossos movimentos com explicações adequadas, tudo fica mais suave, o bebê se tranquiliza e não manifesta contrariedade.

Portanto, exercitar o hábito de conversar com os bebês, todos os dias, diante todas as situações vivenciadas, torna-se fundamental para seu processo de desenvolvimento. A mãe deve colocar em palavras o que está acontecendo e o que está sentido. É assim que o bebê vai aprendendo a se relacionar com o mundo, “por meio do amor e da compreensão lógica de tudo o que faz, sente, lhe acontece, é” (GUTMAN, 2012, p. 111).

Infelizmente, é possível observar que a maioria das mães não possuem apoio familiar e social para se permitirem “ter o bebê” e vivenciar a diáde mãe-bebê da maneira mais profunda e plena possível. Isso repercute na carência afetiva, não só de crianças, mas também de adultos, que tanto se vê por aí. Talvez, se as mães amamentassem e conversassem mais com seus bebês, preservando o contato do corpo através do colo, as crianças cresceriam mais felizes (GUTMAN, 2012).

Por esse motivo, é muito importante criar o hábito de conversar sempre com as crianças, inclusive os bebês. Contar como será o dia, se for previsto um evento marcante, como a saída da mãe para o trabalho, o bebê deve ser comunicado, para ele se preparar para a ausência da mãe. O que fará na ausência da mãe, com quem ficará. Informar para a criança como será o seu dia, seja junto com a mãe ou não. Mas também, é fundamental que a mãe comunique à criança sobre o que acontece com ela, como se sente, sobre as questões que a preocupam, as razões de suas alegrias e tristezas, projetos e desejos e etc. Quando é

comunicado para os bebês e as crianças as manifestações das preocupações da mãe, de forma clara e respeitosa, abre-se o caminho para que eles se afastem de emoções que não lhes são próprias, mas que estão conectados com emoções da mãe (GUTMAN, 2012).

Quando a mãe não utiliza o recurso da linguagem verbal para constituir a relação entre seu filho e o que acontece com o que ele sente, suas emoções, a criança não cria condições de se estruturar a partir de um “esqueleto emocional” sólido, com isso, ela cresce e se desenvolve com uma fragilidade afetiva. A relação entre como ela sente e percebe internamente as coisas ficam desconectadas com o que de fato se apresenta no mundo exterior (GUTMAN, 2012).

Gutman (2012) ressalta sobre a importância da figura materna na validação das experiências de seus filhos. Quando a criança cai e a mãe a ampara dizendo “está doendo muito”, uma peça interna se conecta e encaixa com o outra, fazendo sentindo para a criança, pois nomeou-se com exatidão o que acontece com ela. Muito possivelmente, a criança irá chorar menos, pois foi considerada e reconhecida em sua sensação pela mãe, que, além de consolá-la, ajuda-a a construir a configuração de seus pensamentos unidos ao sentimento. E é a partir disso que a criança consegue compor a base da estrutura de seu pensamento, sustentada por um esqueleto emocional equilibrado.

Portanto, diante do exposto, é possível considerar que o cuidado, a dedicação e o amor da mãe em relação ao filho, é uma ponte valiosa para a concretização desse vínculo afetivo não apenas com ela, mas, conseqüentemente, com o mundo. Afinal, conforme já apresentado, o vínculo afetivo é o que conecta duas pessoas. Mãe e bebê já estão naturalmente conectados, e quando a mãe tem o cuidado de zelar pela qualidade desse vínculo, ela possibilita que o bebê crie vínculos afetivos de qualidade com as outras pessoas e com o mundo, pois é a partir da experiência com a mãe que ele constrói sua base para, posteriormente, vivenciar essas experiências com o mundo.

Por isso, é extremamente necessário que a mãe desenvolva sua sensibilidade para perceber e compreender, num outro nível, essa forte conexão que tem com o bebê para, então, entregar-se nessa relação, atendendo às necessidades da criança, contribuindo assim, de maneira positiva, para a construção emocional e

afetiva de seu filho com ela mesma, e depois, com o mundo. Toda a experiência de mundo do bebê começa a partir da relação com sua mãe, por isso, se essa relação se estrutura no amor, no cuidado e na dedicação, irá impactar de maneira positiva no desenvolvimento existencial da criança enquanto um ser humano.

Para isso, é importante que a mãe seja sensível às necessidades do bebê que são comunicadas através dessa forte conexão que mantém ambos em uma relação fusional. Se a mãe não for aberta e sensível, possivelmente, a relação com o bebê será fragilizada e essa experiência terá uma ressonância subjetiva no bebê que gere um possível desprazer. Então, torna-se essencial que a mulher cuide de sua vida emocional, psíquica e afetiva, para que possa então relacionar-se com o bebê de maneira mais livre e espontânea. Construir e vivenciar um vínculo afetivo positivo com o filho torna-se essencial para um desenvolvimento existencial saudável. E talvez, seja essa qualidade de relação que a humanidade esteja precisando vivenciar nesse momento.

Assim, compreender a dimensão afetiva da existência humana nos ajuda a ampliar a compreensão da importância da relação mãe-bebê na constituição do ser. A base teórica da fenomenologia existencial auxiliou na construção dessa compreensão, apresentando pontos convergentes com teorias e autores de outras áreas, enriquecendo assim, a importância do estudo acerca da temática proposta no presente trabalho.

Concluindo, considera-se que as questões levantadas nesse estudo contribuam para ampliar a compreensão da importância da relação mãe-bebê na construção do vínculo afetivo, bem como, que essa relação ganhe reconhecimento de sua real importância na vida de todo ser humano. Afinal, a relação com o mundo começa a partir da relação com mãe. Todo ser humano compartilha dessa experiência inicial da vida, seja de maneira intensa e duradoura ou breve e menos intensa, e as vezes, inclusive, de maneira interrompida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DIAS, Elsa Oliveira. A teoria winnicottiana do amadurecimento como guia da prática clínica. **Revista Natureza Humana**, v.10, n. 1, p. 29-46, 2008.

FONSECA, Fábio Luiz Socreppa. A constituição do mundo e de si-próprio no enlace existencial mãe-bebê. **Revista de Abordagem Gestáltica**, v. 23, n. 3, p. 326-333, 2017.

GIOVANETTI, José Paulo. **Psicoterapia Fenomenológico-Existencial: fundamentos filosófico-antropológicos**. 1ªed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

GIOVANETTI, José Paulo. **Afetividade e Existência**. In: III Congresso Internacional de Psicologia Existencial – V Congresso Brasileiro de Psicologia Existencial, 2015, Belo Horizonte. Anais. Belo Horizonte: FEAD, 2015.

GUTMAN, Laura. **A Maternidade e o Encontro Com a Própria Sombra: o resgate do relacionamento entre mães e filhos**. 3ªed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2012.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. Anotações para uma fenomenologia do infans na fase fetal. **Revista de Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 23, n. 3, p. 295-298, 2017.

LOPARIC, Zeljko. A teoria winnicottiana do amadurecimento pessoal. **Infanto - Revista de Neuropsiquiatria da Infância e Adolescência**, v. 7, supl.1, p.8-41, 1999.

ROMERO, Emilio; GALENO, Felipe. **Estações no Caminho da Vida: o desenvolvimento dos afetos nas diversas etapas da vida**. São Paulo: Della Bídia Editora, 2016.

ROMERO, Emilio. **As Formas da Sensibilidade: Emoções e sentimentos da vida humana**. 5ªed. São José dos Campos: Della Bídia Editora, 2011.

ROMERO, Emílio. **As Dimensões da Vida Humana: existência e experiência**. São José dos Campos: Novos Horizontes Editora, 1999

VERNY, Thomas R; WEINTRAUB, Pamela. **O Bebê do Amanhã: um novo paradigma para a criação dos filhos**. São Paulo: Barany Editora, 2014.

# AS RELAÇÕES AFETIVAS E O PROJETO EXISTENCIAL

## CAPÍTULO 2

*Rayra Emanuelle Soares Ruas  
José Paulo Giovanetti*

O foco principal desta pesquisa é discutir a influência das relações afetivas no projeto existencial a partir de uma análise fenomenológica existencial. Ressalta-se que este estudo parte de inquietações advindas de experiência clínica e traduz um esforço de vislumbrar a influência das relações afetivas para o processo de desenvolvimento humano, bem como para solidez do projeto existencial.

Observa-se que a afetividade é uma dinâmica humana que se torna complexa e profunda ao qual é presenciada desde a descoberta da gestação e o nascimento até ao longo da vida adulta, sendo o homem um indivíduo inserido em um contexto histórico dinâmico, processual e mediado por relações. Consideramos, portanto, o homem como um ser relacional que, imerso em relações, tem a possibilidade de ir se desenvolvendo, estabelecendo trocas constantes com o meio em que se encontra e com os outros através das relações afetivas.

Percebemos o afeto como algo que se encontra na base das escolhas humanas. Como se este assumisse a posição de uma força motriz que interfere nas atitudes dos indivíduos. Os afetos interferem nos pensamentos, que por sua vez irão influenciar as escolhas, atitudes e opções que priorizamos ao longo de toda a nossa existência. A vinculação afetiva é o resultado do comportamento social de cada indivíduo, ou seja, a afetividade é um aspecto fundamental para a construção da criança em meio à sociedade e do projeto de vida a ser erigido no decorrer da sua existência.

A criança precisa do amor do adulto porque não pode viver sem ele. O pavor ante ao menor sinal de desaprovação, que para ela significa ameaça de abandono, é o instrumento de opressão utilizado no processo de adaptação. Compreende-se que quando a criança é privada do vínculo afetivo na infância, ela pode sofrer com distúrbios psiconeuróticos e da personalidade ocasionadas pela falta da capacidade de se estabelecer vínculo afetivo na infância. Desse modo, o adulto pode manter-se refém das emoções reprimidas em sua infância enquanto continuam negando o fato de elas terem existido e marcado, tendo, dessa forma, estabelecido um padrão que prevalecerá em quase todas as relações. Cumpre destacar que o conhecimento da dinâmica afetiva vivida nas relações no decorrer da história de cada um, são fatores muito importantes para nos libertarmos da prisão interior, encontrarmos nosso verdadeiro *self* e solidificar o projeto existencial.

Verifica-se que o ser humano é dotado de uma consciência projetante. O projeto consiste em estar adiante, construir a própria história (vida). O ser humano é um projeto de si próprio, sempre se refazendo, e é por conta desse constante movimento de mudança que não pode ser considerado uma totalidade, acabada e determinada, mas sim um processo incompleto de totalização. Dessa perspectiva, todas as manifestações do comportamento humano no mundo seriam expressões do projeto existencial, projeto fundamental de autocriação e construção da direção da vida, sendo o nexos estruturador da existência.

Buscar-se-á analisar como fomos (e somos) desviados da verdadeira natureza humana, através de um processo educativo alienante desde os primeiros momentos de vida, sendo a sensibilidade infantil utilizada consciente ou não pelos educadores, para servir a seus próprios propósitos, verificando de que forma esse desvio influencia direta (ou indiretamente) no projeto existencial. Deste modo, o objetivo principal desta pesquisa se constrói a partir do desejo de entender como as relações afetivas podem influenciar no projeto de existencial a partir de uma análise fenomenológica existencial. Esse estudo é pautado na dimensão conceitual de autores como Alice Miller, Lise Bourbeau, Viktor Frankl, José Paulo Giovanetti e Donalld Winnicott, que irão contribuir de forma relevante para pesquisas da área fenomenológica existencial.

## PROJETO EXISTENCIAL

A perspectiva Fenomenológica Existencial concebe o ser humano de modo compreensivo como abertura, um ser de possibilidades. Busca compreendê-lo como um ser humano que está sempre em movimento, apesar de se estabelecer no horizonte limitado das determinações e condicionamentos do mundo pode, ao mesmo tempo, se colocar em condição de abertura para as possibilidades do existir. Através da fenomenologia, permite-se o estudo dos fenômenos propriamente humanos, com uma abordagem que se volta para o vivido, acolhendo a totalidade do existir no mundo. Por esse motivo, conforme Arendt (2002, p. 153):

O homem é ontologicamente diferente dos demais seres, tendo recebido, na sua humanidade, condições específicas para dar conta da própria vida, sustentá-la e ampliá-la. Ele é um feixe de possibilidades, sempre em aberto, podendo transcender e surpreender a si mesmo, lançado no mundo sem o controle da vida e sem certezas sobre o seu destino. Dessa forma, por mais que busque a estabilidade e a segurança de diversas formas ao longo da história, o homem está sempre diante de questões existenciais que o colocam em movimento. É um ser em constante construção, o que se dá a partir do contato com os outros, na coexistência. Ele é único e irrepetível, ao mesmo tempo em que herda toda uma cultura construída ao longo do tempo por muitos outros, seus semelhantes. Singularidade e pluralidade convivem lado a lado na difícil tarefa de habitar o mundo e transformá-lo.

Consoante resplandece a perspectiva do “humanismo existencial”, em que, de acordo com Castro (2012, p. 117), o indivíduo tem a necessidade de se projetar “para fora de si mesmo para poder encontrar seu próprio significado”, ao perseguir “metas transcendentais”, à proporção que “procura realizar seu projeto de vida” no bojo da “eterna superação de si mesmo”, percurso em que, dentro de sua dimensão histórica, econômica, social, cultural e axiológica e diante

do leque de possibilidades que se apresentam no cotidiano, o ser humano sente-se compelido a realizar escolhas, autênticas, “frutos da auto compreensão”, em linha de coerência consigo mesmo, ao assumir que as próprias escolhas são frutos da sua liberdade e responsabilidade) ou pautadas pela má-fé (caso repila “a sua liberdade de escolha e a sua responsabilidade” e, em consequência, negue “a possibilidade de escolher livremente o seu futuro”).

De acordo com Abbagnano (2007), sendo parte da “continuidade compreensível das vivências, coerência interna do mundo individual”, verdadeiro “‘fio condutor’ entre o passado” (experiências pretéritas), o presente (aqui-ago-ra) e futuro (vir-a-ser), o projeto de vida e/ou existencial (arcabouço de planos e movimentos cuja finalidade é atribuir sentido concreto e individual a cada experiência do ser) se concretiza por intermédio das escolhas realizadas ao longo da existência do indivíduo (não se trata, pois, de um processo estático, mas de uma construção durante toda a sua caminhada), que “aparece em todas as suas realizações significativas”, no plano tanto “dos sentimentos” quanto “das realizações pessoais e profissionais”.

Afirma Teixeira (2006, p. 12):

O que caracteriza a existência individual é o ser que se escolhe a si-mesmo com autenticidade, construindo assim o seu destino, num processo dinâmico de vir-a-ser. O indivíduo é um ser consciente, capaz de fazer escolhas livres e intencionais, isto é, escolhas das quais resulta o sentido da sua existência. Ele faz-se a si próprio escolhendo-se e é uma combinação de realidades/capacidades e possibilidades/potencialidades, [...] está em projeto. Esta é a maneira como ele escolhe estar no mundo, o que se permite ser através da sua liberdade.

Conforme Teixeira (2006), o ser é dotado de uma consciência projetante. O projeto consiste em estar adiante, construir a própria história (vida). O homem é um projeto de si próprio sempre se refazendo e é por conta desse constante movimento de mudança que não pode ser considerado uma totalidade,

acabada e determinada, mas sim um processo incompleto de totalização. Deste ponto de vista, todas as manifestações do comportamento humano no mundo seriam expressões do projeto existencial, projeto fundamental de autocriação e construção da direção da vida, sendo o nexos estruturador da existência.

Do mesmo modo, o ser constitui o seu mundo na medida em que cuida da sua existência, a partir do processo de compreender-se. O que é próprio nosso? É que somos ativos, atividade esta que vai me possibilitar a pergunta que me iniciará em algo.

Nesse sentido, observa Magnabosco (2018, p. 25) que:

O núcleo vital que nos habita, ao sermos do cuidado, será assim constituído da angústia e da inquietação, a qual nos leva a uma pergunta (o que farei de mim nas interpelações da vida?) e destas a um projeto (como me coloco diante do desconhecido, do vazio necessário para qualquer criação?).

Compreendo, então, que a atitude fenomenológica existencial atribui um valor especial ao caso típico. A atitude ou ato fenomenológico excede o plano de observação e tende à visão das propriedades essenciais dos fenômenos que compõem a essência da vida. Partindo desse pressuposto, observamos que a pessoa é o resultado das escolhas que faz em sua existência. Se são escolhas feitas, é porque existem opções e as escolhas são frutos de escolhas de valores em sua realidade concreta para se fazer. Todas as ações envolvem opções livres, isto é, instituições de valor a cada escolha realizada.

Assim, a invenção do valor imanente a cada ato de escolha, oriunda da inexistência de valores prévios determinantes da conduta humana, faz com que a liberdade não se dissocie nunca da responsabilidade de afirmação de valores e critérios em cada ato livre. De acordo com Frankl (1990), o ser humano necessita responder a alguns questionamentos (o que a vida espera de mim? Para que viver?), entender o que a vida pede, justamente pelo fato de ainda estar vivo, se tem vida ainda tem possibilidade de realizar algo.

Desse modo, conforme nos traz Frankl (1993), entende-se que vamos em busca de resposta de um para que viver, de um direcionamento, isso faz parte da nossa dimensão espiritual, o que, para o autor, não significa essencialmente vínculo religioso, podendo ser percebida como a extensão da vivência da liberdade e da responsabilidade. A dimensão espiritual mostra-se como uma dimensão não determinada, mas determinante da existência, que na sua dimensão espiritual, constitui, especialmente, no “ser-responsável” e no “ser humano consciente de sua responsabilidade” no concernente a liberdade para uma decisão diante das circunstâncias cotidianas ou excepcionais.

Assim, compreende-se que a dimensão espiritual nos orienta para uma busca de sentido. Apresentamos uma abertura para auto-transcendência, algo que nos possibilite ir além de nós mesmos, além da busca pela satisfação dos desejos e necessidades, dos condicionamentos, seja uma missão, valores ou o amor. O sentido está fora de mim, está na concretude da vida.

Corroborando com este entendimento, Pereira (2008, p. 160) traz ainda que:

[...] Frankl também se ocupa em afastar, inicialmente, a ideia de que a expressão “sentido da vida” faça referência a um sentido total, globalizante e arrebatador. Isto é, analisar o sentido da vida genericamente significa colocar a questão em termos inapropriados, já que o termo “vida” não deve ser tomado com a vagueza que pressupõe e, sim, como a existência concreta e singular de uma pessoa, num determinado contexto histórico e situacional.

Cada um tem um modo específico de ser e ir além de si e entender qual a finalidade de existir. Envolve um posicionamento responsável de responder a vida, de decidir como quer escrever a história.

Frankl (1985, p. 67) afirma que:

Posso encontrar sentido na minha ação enquanto criador: quando enriqueço o mundo com minha atividade, na minha doação a

uma tarefa criativa. Esses formam os chamados valores de criação. Posso, também, encontrar sentido em minha vida quando me entrego à experiência de algo que recebo no mundo, ou no encontro de amor com outro ser humano: são os valores de vivência. No entanto, ainda que a vida me impossibilite a criação ou o amor, posso encontrar sentido na experiência de um destino imutável, através da escolha de uma atitude afirmativa da vida: têm-se, aí, os valores de atitude. Pois não somente uma vida ativa tem sentido em dando à pessoa a oportunidade de concretizar valores de forma criativa. Não há sentido apenas no gozo da vida, que permite à pessoa realizar valores na experiência do que é belo, na experiência da arte ou da natureza. Também há sentido naquela vida que – como no campo de concentração – dificilmente oferece uma chance de se realizar criativamente ou em termos de experiência, mas que lhe reserva apenas uma possibilidade de configurar o sentido da existência, e que consiste precisamente na atitude com que a pessoa se coloca face à restrição forçada de fora sobre seu ser. [...] Se é que a vida tem sentido, também o sofrimento necessariamente o terá.

Compreende-se, de acordo com Frankl (2003), então, que o valor de atitude somente se realiza quando algo se tem que aceitar precisamente tal qual é. E isso significa que a vida humana pode atingir a sua plenitude, não apenas no criar e gozar, senão também no sofrimento.

Para Frota e Bião (2011), o projeto de vida é a liberdade, que desponta de uma decisão, uma escolha de um projeto específico, avaliando/estimando diante das possibilidades apresentadas, de acordo com os seus valores (o que se mostra valioso para realizar), experiências e vocações pessoais, em um determinado período histórico visando o futuro, dando um sentido à nossa existência e é desta

maneira que a vida humana se movimenta. Assim, tentamos de alguma maneira realizá-lo, tecendo o nosso destino.

Forghieri (1993) traz que, embora o projeto de vida seja individual, é influenciado por vários fatores (econômicos, familiares, políticos, sociais, educacionais e psicológicos) que se conjugam e podem configurar expressões de interferências externas no íntimo da psique humana, ressoando na escolha pessoal e, conseqüentemente, a elaboração do projeto de vida, já que o ser humano não vivencia sua existência dissociada da presença de seus semelhantes e da convivência com eles em determinado ambiente e época.

A construção do projeto de vida perpassada pela “tríade: educação, trabalho e família” que funciona como um modelo de vida social, o qual determina o sentido da vida presente e futura. Verifica-se que esta tríade além de vigorar como consenso para a trajetória de vida funciona também como critério de avaliação da condição de sujeito adulto para si e para o mundo enquanto desempenho de papéis sociais.

É a partir da ideia de biografia e de história de vida, que se constrói, conforme ressalta Erthal (2004), o projeto de vida. Os projetos individuais se configuram assim em torno da noção de tempo com etapas se encadeando, implicando a elaboração de planos e atitudes orientadas para buscar determinados desdobramentos, numa tentativa de dar sentido ou coerência às experiências vividas

Conforme nos apresenta Frota e Biao (2011, p. 13):

O projeto de vida, na leitura do humanismo existencial, traduz as possibilidades de concretudes dentro do existir humano em sociedade, o que vai permitir ao sujeito a realização de escolhas pertinentes às várias esferas em que atua (tais como a familiar, a profissional, a social, a religiosa e a educacional) durante a sua vida, período em que será instado a executar tal projeto não apenas de maneira autêntica, planejada e realista, como também de modo adaptável à dinâmica pessoal e social, flexível ante as transformações de âmbito individual e coletivo.

Dessa forma, os projetos, são atravessados por elaborações e construções realizadas em função de experiências socioculturais, de vivências e de interações do ser com o mundo. Nesse sentido, Teixeira (2006, p. 25) afirma que:

O projeto não é um fenômeno puramente interno, subjetivo. Formula-se e é elaborado dentro de um campo de possibilidades, circunscrito histórica e culturalmente, tanto em termos da própria noção de indivíduo como dos temas, prioridades e paradigmas culturais existentes. Em qualquer cultura há um repertório limitado de preocupações e problemas centrais ou dominantes.

Assim, compartilhando-se o cotidiano, as experiências, os projetos e os objetivos comuns, no respectivo contexto sociocultural, o indivíduo é chamado a construir, na concretude da vida, sua própria história vivencial. Portanto, conclui-se que mesmo diante de uma sociedade permeada de individualismo, de valores utilitaristas e de exacerbado hedonismo, é necessário ressaltar que toda projeção de futuro em derredor do projeto de vida traz consigo a presença dos outros e da construção que essa presença pode gerar para o ser em movimento, que se constitui é constituído na relação com os outros.

## A DINÂMICA AFETIVA VIVIDA NAS RELAÇÕES HUMANAS

Conforme Aguiar (2014, p. 43), “o ser humano cresce e desenvolve-se ao longo do tempo *na e a partir da relação*: nós existimos a partir da relação, e não há outra forma de constituirmos, a não ser na relação”. Assim, compreende-se que é na interação ininterrupta com o mundo, desde o momento do nascimento até o fim de sua vida, que o ser humano diferencia-se, transforma-se e desenvolve-se como uma pessoa com características próprias.

Sendo o humano um ser relacional, este se encontra em relação por toda a sua vida. O ser humano se constitui e cresce na relação com o outro. Nesse sentido, observa-se, de acordo com Giovanetti (2017, p. 96) que

A dimensão psicológica faz parte da interação, visto que é um espaço inter-humano que abarca o psicológico. Assim, podemos dizer que é esse espaço que possibilita a experiência de estar-no-mundo-com-os-outros.

Como se estrutura o psicológico no ser humano? Qual é a natureza do psicológico? Evidente que ele não nasce pronto. Seus eixos estruturantes se articulam na medida em que o homem desenvolve suas relações com a realidade. O ponto de partida, portanto, são as relações com o mundo, com os outros homens e a vivência do aspecto de transcendência, seja ela religiosa ou não.

O psíquico é o início da interioridade. É onde começa a vida interior. Lima Vaz (2004, p. 169) informa:

O psíquico é a captação do mundo exterior e é a tradução ou reconstrução desse mundo exterior no mundo interior que se edifica sobre dois grandes eixos: o imaginário e o afetivo, ou o eixo da representação e o eixo da pulsão.

Portanto, toda a realidade vivenciada consiste no contato do ser humano com a realidade externa. A inibição dos sofrimentos da infância determina não só a vida do indivíduo, como também os tabus da sociedade. É a partir da nossa compreensão de mundo, da nossa conexão com a realidade vivenciada e do impacto subjetivo do que essa realidade nos provoca, que o psiquismo se articula. Como exemplo, Giovanetti (2017, p. 45) nos traz que:

[...] podemos colocar duas pessoas diante de uma cachoeira: a primeira olha, percebe a beleza, e se encanta. A outra olha, percebe e se encanta e continua embebida pelo impacto da beleza da queda d'água. Embora o fato externo seja o mesmo, a ressonância em cada uma das pessoas é diferente em intensidade e duração. Dizemos, portanto, que o psicológico é a subjetivação do real, isto é, como cada um sente a realidade.

De acordo com Romero e Galeno (2010), a afetividade potencia o ser humano a revelar os seus sentimentos em relação a outros seres e objetos. Graças à afetividade, as pessoas conseguem criar laços de amizade entre elas e até mesmo com animais irracionais, isto porque os animais também são capazes de demonstrar afetividade uns com os outros e com os seres humanos. Daí a importância do estudo dos afetos para compreender que “os afetos revelam o significado subjetivo que outorgamos aos objetos e pessoas de nossa relação” (prazer, desprazer, emoção, sentimento e estado de ânimo).

Como bem pontua Giovanetti (2017, p. 48):

Afetividade que é responsável pelo colorido de nossa vida psíquica e conseqüentemente pela tonalidade da nossa existência. A vida sem os afetos seria igual para todos. Sem a sensibilidade afetiva o mundo perderia todo seu colorido e o senso dramático que caracteriza nossas ações e projetos.

Desse modo, conforme Romero e Galeno (2010), a afetividade é concebida como o conhecimento construído através da vivência, não se restringindo apenas ao contato físico, mas a interação que se estabelece entre as partes envolvidas, na qual todos os atos comunicativos, por demonstrarem comportamentos, intenções, crenças, valores, sentimentos e desejos afetam, por conseguinte as relações e o processo de aprendizagem.

A vida afetiva se constitui pelas vivências e integração dos afetos. Como seres humanos, nos estruturamos a partir de nossas tendências, das vivências de nossas emoções e sentimentos. A questão inicial é que algumas emoções e sentimentos são negativos, isto é, se cultivados nos levam a uma autodestruição. Outros são positivos e se cultivados nos levam a um processo de crescimento.

Para Giovanetti (2017), embora as reverberações negativas muitas vezes auxiliem a não sermos usados como objetos pelo outro, é imprescindível que cultivemos mais as emoções positivas, sendo a maneira que lidamos com todas essas vivências que forma-se a vida afetiva, sendo esta enriquecida a partir

da grande variedade de afetos com as mais distintas pessoas. Dessa forma, a afetividade pode ser compreendida como uma dinâmica humana que se torna complexa e profunda ao qual é presenciada desde a descoberta da gestação e o nascimento até ao longo da vida adulta, tendo como característica fundamental a possibilidade de estruturar os vínculos afetivos em uma relação, isto é, é através da afetividade que nos ligamos positivamente ou negativamente aos acontecimentos, são os afetos que estabelecem a qualidade dos vínculos interpessoais, eles são os criadores de significados entre as pessoas. Nesse sentido, a qualidade de uma relação humana é fundamental para que o ser humano possa integrar os afetos e construir a direção da vida.

Buscando descrever as condições necessárias para configuração de uma relação humana, possibilitando o desvelamento de significados colocados por ambas as partes, Giovanetti (2017) descreve que estas podem ser definidas como: conhecer o outro como pessoa, reconhecer que o outro tem a capacidade de dar um direcionamento a vida, de encontrar um sentido. Aceitação do outro como ele se apresenta, abertura para aceitar e respeitar o diferente, ou seja, o outro em sua singularidade é uma novidade, apresenta um modo de ser dentro de um contexto que faz parte de uma construção pessoal em um determinado momento. A presença da mobilização dos afetos envolve compreender como os cada um está sentindo o outro na relação, e os significados desse movimento.

Ainda apresenta outros elementos para compreensão de uma relação, que são: o encontro acontece com base na disponibilidade e respeito, é o se abrir para a experiência do outro, o diálogo é o tipo de comunicação, a reciprocidade, o vínculo e a experiência da confiança. O diálogo nem sempre fundamenta uma relação humana, contudo, deixa explícito o tipo de comunicação vinculada entre as pessoas que estabelecem o encontro, mostrando-se acessível para o que o outro tem a contribuir com a situação apresentada. Contudo, para que ocorra, é necessário que um dos sujeitos esteja aberto e atento ao que o outro possa apresentar para essa relação. Para o autor, a reciprocidade se expressa através do envolvimento com a vida e intimidade do outro. Já a qualidade do vínculo é responsável pela qualidade da relação, na medida em que ele fortalece a ligação entre os dois pólos.

O vínculo afetivo serve para sedimentar a relação. É ele que dará a qualidade dessa relação, uma vez que a afetividade é responsável pela intensidade e pela qualidade do relacionamento.

Já a experiência da confiança, conforme Giovanetti (2017, p. 95):

[...] acontece no início da vida da criança é a base para todas as outras relações, uma vez que, justamente quando o bebê vivencia a confiança, ele está tendo o ponto de apoio para o desenvolvimento de sua vida emocional. Isso é tão significativo para o bebê que, quando ele passa por essa experiência, ele se sente relaxado diante da mãe. A experiência de que podemos confiar em alguém, de que esse alguém quer o nosso bem e faz tudo para que isso aconteça, coloca-nos num estado de desconcentração e de despreocupação com a vida. Essa é a vivência de um bebê diante de sua mãe extremamente dedicada.

Para um processo de crescimento psicológico, temos que ter um ponto de partida seguro, a experiência de confiança é um importante elemento na criação do vínculo e da confiança. Cumpre destacar que uma relação sólida é uma relação afetiva bem construída e, é prerrogativa essencial na solidez do projeto existencial, conforme será demonstrado na seção a seguir.

## **A QUALIDADE DAS RELAÇÕES AFETIVAS NA SOLIDEZ DO PROJETO EXISTENCIAL**

O processo de desenvolvimento da pessoa e de suas relações começa desde seus primeiros dias de concepção, que permeiam do nascimento até a fase adulta. Conforme Dias (2003, p. 133), na relação mãe-bebê, a mãe se caracteriza como o ambiente facilitador, pois é por meio da adaptação das necessidades do bebê que ela aparece como a facilitadora do processo de amadurecimento que pertence a ele. “Ela é suficientemente boa porque atende ao bebe, na medida exata das necessidades deste, e não de suas próprias necessidades”.

Observa-se que a perspectiva de Winnicott (1990), ao falar do relacionamento dessa díade, é a que se “trata de “adaptação à necessidade” e não de satisfação de desejos”. É toda uma perspectiva de ajudar o outro a encontrar seu rumo, e não a perspectiva de que o outro é objeto de satisfação do nosso desejo. Diríamos que a mãe coloca a serviço do desenvolvimento do bebê sua personalidade e sua existência.

Ao pensar sob o ponto de vista de Winnicott, Miller (1997) compreende que toda criança tem a legítima necessidade de ser notada, compreendida, levada a sério e respeitada pela mãe. Desde as primeiras semanas de vida carece ter a mãe à disposição, usá-la e espelhar-se nela. Contudo, é necessário que a mãe realmente esteja olhando para esse ser pequenino, único, indefeso, e não projetando suas expectativas, medos e planos que fez para o filho.

Para Góes (2000), no começo da vida a pessoa começa a estabelecer as primeiras percepções do seu próprio corpo. A partir dessa percepção, constrói-se o “mim” e se desdobra a formação da pessoa. Surgindo uma inter-relação da personalidade corporal e social o que vai contribuir com as relações de grupo. Estas relações são vivenciadas primeiramente com o contato inicial da mãe, ao qual esta, teoricamente, é a base fundamental para construção afetiva da criança.

A criança desenvolve a necessidade de estabelecer um vínculo com a mãe ou um cuidador ao longo do processo de amadurecimento. Em seus primeiros anos devida, necessita ser acolhido por um ambiente de amor e afeto, onde essa figura trará condições para o desenvolvimento global dessa criança. A proximidade de ambos funciona como uma busca pela segurança e apoio, pois toda criança vem ao mundo em condições de absoluta dependência dos cuidados e da proteção dessa mãe.

Winnicott (1990), baseava-se no papel da mãe como parte fundamental da construção mental da criança. E uma importante justificativa é a Teoria do Apego, que se inicia em um momento em que a história da humanidade é marcada pelo grande sofrimento da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), onde era notório os efeitos no psiquismo infantil causados pela perda e separação precoce de sua família de origem. Em meio as observações de Bowlby (1989), acerca do profundo sofrimento e prejuízos ao desenvolvimento global causados a crianças pequenas quando elas eram separadas de seus pais e colocadas aos cuidados de

peças não familiares, em ambientes desconhecidos. O psiquiatra inglês estruturou uma base conceitual sólida sobre a formação, manutenção e modificação dos vínculos afetivos denominada Teoria do Apego.

Bowlby (1989) refere-se à teoria do apego como uma estratégia de adaptação fundamental do homem ao ambiente, onde a criança necessita dos cuidados de um adulto para sua proteção e sobrevivência. O autor garante que o vínculo do apego é manifestado, principalmente, pela busca de proximidade em relação ao cuidador e pelo protesto diante da separação.

Ainsworth (1989) favoreceu o avanço da Teoria do Apego, quando em meio as suas observações com crianças em um laboratório, denominado “Situação Estranha”, pode perceber as estratégias utilizadas pelas crianças para receber atenção e a proteção de seu cuidador principal. Definiu quatro categorias de apego:

- *Apego seguro*: demonstrado por bebês que geralmente choram e protestam quando a mãe sai de cena e é facilmente consolada quando ela retorna. São crianças que, na presença do cuidador principal, sentem-se seguras para explorar o ambiente e, na ausência dele, regressam em sua procura para sentirem protegidos. Preferem claramente a mãe a estranhos.
- *Apego inseguro (evitante)*: demonstrado por bebês que quase nunca choram quando a mãe deixa o local onde estava e evitam as mesmas quando elas retornam. Tendem a se mostrar indiferentes e não procuram por ela se precisarem de ajuda. Não mostram preferência a elas sobre um estranho.
- *Apego inseguro (ambivalente)*: demonstrado por bebês ansiosos, mesmo antes de a mãe sair do ambiente, mostrando raiva nos momentos em que ela se ausenta. Quando a mãe retorna, esses bebês expressam sua ambivalência ao buscar contato com ela, mas, ao mesmo tempo, demonstram resistência e raiva quando a mãe se aproxima, demorando muito para acalmarem-se e cessar o choro. Resistem tanto ao conforto da mãe quanto a contato com estranhos.

- *Apego inseguro (desorientado)*: demonstrado por bebês com comportamentos confusos ou apreensivos. Podem apresentar padrões de comportamentos simultâneos contraditórios tais como movimentar-se na direção da mãe enquanto desvia o olhar dela.

Segundo Bee e Boyd (2011), um apego se caracteriza como uma subvariedade de vínculo afetivo no qual o relacionamento está ligado ao senso de segurança. A situação de estar apegado a alguém traz uma sensação de segurança e conforto quando o outro está perto, facilitando a exploração ao redor

A criança e o adolescente são seres em formação, acompanhados pela imaturidade física, emocional, psicológica e social, necessitam de tempo, relacionamento, interação, proteção e afeto. Para isso, elas precisam estar inseridas sem um ambiente acolhedor estabelecendo uma relação estável e afetiva com as pessoas ao seu redor. Experiências vivenciadas nesse período de construção da identidade poderão acarretar vários impactos no seu processo de desenvolvimento.

Os vínculos criados pelas crianças e adolescentes são breves e superficiais, contrapondo a real necessidade que as crianças e os adolescentes têm de estabelecer vínculos mais duradouros que permitam a elaboração de suas histórias. Necessário se faz, a construção de espaços para que eles possam expor suas dores, sofrimentos, incertezas. Se as relações afetivas forem positivas e recíprocas desde o início, é possível que obtenha-se um bom processo de desenvolvimento.

Para Ainsworth (1982), na medida em que essa relação de apego se constrói com o cuidador, a possibilidade de separação torna-se uma angústia para essa criança, pois essa mãe ao ser sensível a comunicação com essa criança oferece a ela uma segurança emocional e condições mais seguras de explorar o mundo, contrário as mães emocionalmente distantes, que ignoram sinais de comunicação, apresentando impaciência e irritação com elas.

Bowlby (1989) traz na sua teoria a ideia de que crianças precisam de uma mãe amorosa, que o autor define como uma mãe que estabeleça uma relação de cuidados e afetos com o seu bebê, fornecendo os cuidados essenciais que garantam a sua sobrevivência, contribuindo para a transformação em adultos emocionalmente saudáveis. O autor aponta a importância da pessoa estar inserida

em um lar saudável, onde encontre conforto e proteção ao lado de pais afetivos, onde poderão futuramente desenvolver estruturas psíquicas seguras e saudáveis para o relacionamento com os outros.

Miller (1997) afirma, a partir da análise de casos de pacientes, que ainda que não tenhamos consciência da tragicidade de nossas infâncias, mesmo nos lares aparentemente “normais”, onde a manipulação e o controle por meios violentos ou sutis das emoções infantis são a tônica, isso irá nos acompanhar, mesmo inconscientemente, por toda a nossa vida, mantendo-nos como reféns dessas emoções reprimidas em nossas infâncias enquanto continuamos negando o fato de elas terem existido e nos marcado, tendo, desse modo, instituído um padrão que prevalecerá em quase todas as relações.

Quando uma criança recebe atenção, afeto e cuidados torna-se emocionalmente mais capaz para enfrentar as dificuldades, tornando-se mais maduro emocionalmente.

Contudo, Bretherton (2000, p. 199) aponta que:

[...] uma criança com relações inseguras tende a avaliar o mundo como um local perigoso, mediante a representação de si como incapaz para enfrentar as dificuldades, e dos outros como pouco competentes para satisfazer as suas necessidades.

No mesmo sentido, Miller (1997) discorre que se uma criança tem a sorte de possuir relações afetivas seguras, a possibilidade de se espelhar e utilizá-las em função do seu desenvolvimento, esta poderá, então, desenvolver um sentimento saudável de si mesma, tornando-se mais segura.

Para a autora, a naturalidade do contato com os próprios sentimentos e desejos dá à pessoa equilíbrio e autoestima, possibilitando que ela vivencie e expresse seus sentimentos, fique triste, desesperada ou necessitada de auxílio, sem ter medo de tornar alguém inseguro com isso. Isso possibilita que ela consiga se expressar, independentemente de ser amada ou odiada por isso. E, conforme Zimmermann (2004) e Feeney, Cassidy e Ramos-Marcuse (2008), são os anos iniciais da vida do ser humano em que se estabelecem os vínculos mais

significativos na vulnerabilidade frente aos infortúnios internos e externos ao longo do desenvolvimento humano.

Miller (1997) analisa que, ainda que vivêssemos na miséria, se tivéssemos uma mãe capaz de dar amor, proteção e segurança durante o primeiro ano de vida, indiscutivelmente, o período mais decisivo da vida humana, estaríamos melhor equipados para trabalhar os maus-tratos futuros do que alguém cuja integridade estivesse abalada a partir do primeiro dia.

Neste sentido, conforme Mota e Martins (2018, p. 2):

[...] indivíduos que mantêm relações saudáveis e positivas com as figuras parentais ou outras figuras primordiais de afeto tendem a ser menos vulneráveis face a situações de risco, quando comparados com aqueles que apresentam dificuldades nas suas relações, nomeadamente falta de afeto, insegurança e rejeição.

Contudo, Shaver e Hazan (1988) trazem que ao entrarmos na fase adulta, as relações estáveis e duradouras podem tornar-se vínculos e proporcionar sentimentos de segurança, na medida em que promove a exploração do mundo e gera um sentimento de competência pessoal, pautando-se em características como a duração ao longo do tempo, intensidade e estabilidade.

Conforme Miller (1997), as experiências, vivências e afetos de uma criança podem se conservar no inconsciente e, possibilidades de expressão podem despertar quando o adulto está livre para admiti-las. O mesmo ocorre com as experiências traumáticas da infância, que permanecem no escuro. No escuro também ficam escondidas as “chaves” para a compreensão da vida posterior. Ainda de acordo com a autora, por meio de sua experiência clínica, ela apresenta como a pessoa não se realiza, não vive seu *self* verdadeiro ao satisfazer as necessidades dos pais no decorrer da infância à custa da própria autorrealização a fim de não perder o pouco que tinha. Por medo de arriscar o amor do cuidador, a pessoa reprime os sentimentos, mostrando o que é esperado dela. Nesse sentido, o verdadeiro *self* não consegue se desenvolver e se diferenciar porque não pode ser vivido, o que provoca sentimentos de vazio, falta de sentido,

*desenraizamento, esvaziamento, um empobrecimento, uma morte parcial das possibilidades. Diante disso, expõe que a integridade da criança foi abalada, arrancando-lhe a vivacidade, a espontaneidade. Essas pessoas, no futuro, viverão no seu passado sem o saber.*

Para Miller (1997), quanto mais somos capazes de admitir e experienciar o confronto com nossa própria realidade, ajudando a desfazer as ilusões que impedem a visão do passado e enxergar com maior clareza, mais fortes e coerentes nos sentimos. Contudo, há uma grande diferença entre ter sentimentos ambivalentes em relação a alguém, como adulto, e depois de trabalhar muito com a própria história, repentinamente sentir-se como uma criança. O confronto com a própria realidade, ajuda a desfazer as ilusões que impedem a visão do passado e enxergar com maior clareza. Isso nos liberta, resolve os sentimentos de culpa da infância, inconscientes e equivocados.

Desse modo, conforme acima analisado, verifica-se que os vínculos e registros do passado ou da infância nem sempre são positivos. Contudo, para Miller (1997, p. 15):

Não podemos mudar nada em nosso passado, não podemos desfazer os males que nos foram imputados na infância. Mas podemos *nos* mudar, ‘consertar’, reconquistar a integridade perdida. [...] Certamente, é um caminho desconfortável, mas é o único que nos oferece a possibilidade de, finalmente, deixar a invisível (e ao mesmo tempo cruel) prisão da infância, nos tornando de vítimas inconscientes do passado em pessoas responsáveis, que são conscientes de sua história e, com isso, capazes de conviver com ela.

Parafrazeando Sartre (2000), não importa o que fizeram de mim, o que importa é o que eu faço com o que fizeram de mim. No mesmo sentido, Giovanetti (2017) afirma que ao dar atenção à interioridade, especialmente nas ressonâncias afetivas, o sujeito pode encontrar o seu caminho existencial. É compreensão dos afetos que nos auxiliam na convivência com o outro, que o projeto de vida é estruturado, sendo a educação afetiva o primeiro passo para se atingir

o amadurecimento afetivo e o cultivo do desapego e da compaixão uma direção para se viver uma afetividade mais plena e harmoniosa.

De acordo com Giovanetti (2017, p. 124):

[...] a vida humana tem uma significação tão profunda que, quando impedimos sua manifestação, aparecem vários tipos de incômodos. O homem, diferentemente do animal, tem necessidades de dar um sentido a sua vida. Essa capacidade é que nos faz diferentes dos outros seres. Ninguém vive sem sentido. Acontece que, se não um sentido a nossa vida, os outros, a sociedade ou alguém instituirá para nós esse sentido. Assim, o sentido da vida passa a ser o problema central do homem moderno, pois essa efemeridade da vida impede que olhemos, com clareza, o sentido mais profundo da nossa existência.

Para Miller (1997), a repressão dos sofrimentos da infância determina não só a vida do indivíduo como também os tabus da sociedade. Como se na infância não estivessem escondidas as raízes da vida toda. É um indício de quão fortemente as experiências de uma criança podem se conservar no inconsciente, e que possibilidades de expressões podem despertar quando o adulto está livre admiti-las.

Diante do exposto, foi possível perceber que o ser humano tem a necessidade de se projetar “para fora de si mesmo para poder encontrar seu próprio significado em linha de coerência consigo mesmo, assumir que as próprias escolhas são frutos da sua liberdade e responsabilidade. É o ser que escolhe a si - mesmo com autenticidade, construindo assim o seu destino, num processo dinâmico de vir-a-ser de acordo com os seus valores (o que se mostra valioso para realizar), experiências e vocações pessoais, em um determinado período histórico visando o futuro, dando um sentido à existência. Para isso, se faz necessário sair da construção autoenganosa, desfazer das ilusões do passado, resolver os sentimentos de culpa da infância, libertar dos antigos sentimentos infantis, experimentar e admitir as emoções, entender dentro de um modo específico de ser e ir além de si, qual a finalidade de existir, dando sentido a existência, o que

envolve um posicionamento responsável de responder a vida, de decidir como quer escrever a história.

Deste modo, por fim, cumpre destacar que o conhecimento do nosso interior e a atenção aos registros afetivos da nossa história são fatores muito importantes para nos libertarmos da prisão interior, encontrarmos nosso verdadeiro *self* e solidificar o projeto existencial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Necessário se fez ressaltar a importância dos vínculos na constituição psíquica do ser humano, destacando o investimento afetivo nas primeiras relações como sendo fundamental no desenvolvimento das futuras relações com o outro e no direcionamento da vida. Deste modo, foi possível discorrer e compreender que o bebê, desde sua concepção e formação necessita do afeto para desenvolver-se por completo. Todos os seus sentidos, percepções, habilidades e a própria personalidade, depende basicamente do grau de afetividade que este recebeu dos pais, especificamente da mãe.

A importância do afeto na relação mãe-filho é essencial durante a infância, pois é a partir desta relação que nasce e desenvolve-se a consciência do bebê. A afetividade da criança é o resultado do comportamento social que esta estabeleceu, por esse motivo, a mãe torna-se seu primeiro e mais importante contato, sendo responsável pela percepção de segurança que oferece ao seu filho. O afeto que a mãe proporciona ao seu bebê provoca experiências que irão atingir todas as áreas de desenvolvimento da criança, daí partem os efeitos traumáticos ou não na construção da sua personalidade.

As experiências relacionais que a pessoa possui a cada fase são relevantes para o seu crescimento individual e psíquico e formação do seu projeto existencial na fase adulta. O modo como o ser se constitui como pessoa e a forma como ela irá se relacionar com o mundo exterior são influenciados pela qualidade dos vínculos estabelecidos no decorrer da vida. Os registros afetivos ficam “registrados” tanto de maneira positiva quanto negativa. Assim sendo, a qualidade, a segurança e a estabilidade desses laços relacionam-se com a maneira como irá concretizar o seu projeto de vida.

Vale ressaltar que os estudos acerca desta temática são ainda escassos e antigos. Por se tratar de um tema bastante complexo e reflexivo, este carece de mais atenção, por considerar que o desenvolvimento afetivo é o precursor para a vida e projeto existencial do ser humano.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. **Introdução ao existencialismo**. São Paulo: Martins, 2006.

AGUIAR, L. **Gestalt-Terapia com Crianças: Teoria e Prática**. São Paulo: Summus, 2014.

AINSWORTH, M. D. S. Attachment: Retrospect and prospect. In PARKES, C. M.; J. Stevenson-Hinde (Eds.). **The place of attachment in human behavior** (pp. 3-30). New York: Basic Books, 1982.

AINSWORTH, M. D. S. (1989). Attachment and other affections: bonds across the lifecycle. In PARKES, C. M.; STEVENSON-HINDE, J.; MARRIS, P. (Eds.). **Attachment across the lifecycle** (pp. 33-51). New York: Routledge, 1989.

ANGERAMI-CAMON, V. A. **Psicoterapia existencial**. 4.ed. Brasil: Thomson Learning, 2007.

BOWLBY, J. **Apego: A natureza do vínculo**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BOWLBY, J. **Formação e rompimento dos laços afetivos**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BRETHERTON, I. The origins of attachment theory: John Bowlby and Mary Ainsworth. **Developmental Psychology**, v.28, p. 759-775, 2000.

CASTRO, F. G. **Estudos de Psicanálise Existencial**. Curitiba: Ed. CRV, 2012.

CASTRO, F. G. **Fracasso do projeto de ser**: Bournout, existência e paradoxos do trabalho. Rio de Janeiro: Garamond, 2012

DIAS, E. O. **A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott**. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

ERTHAL, T. C. S. **Psicoterapia vivencial**: uma abordagem existencial em psicoterapia. Campinas: Livro Pleno, 2004.

FORGHIERI, Y. C. **Psicologia fenomenológica**: fundamentos, métodos e pesquisas. São Paulo: Cengage Learning, 1993.

FRANKL, V. E. **Em Busca de Sentido**. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

FRANKL, V. E. **Psicoterapia para Todos**. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.

FRANKL, V. E. **A Presença Ignorada de Deus**. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

FREUD, S. **The ego and the id**. In J. Strachey (Ed. and Trans.), The standard edition of the complete works of Sigmund Freud (Vol. 20, pp. 1-59). London: Hogarth Press, 1929.

FROTA, H. A.; BIAO, L. T. O fundamento filosófico do dano existencial. **Revista Jus Navigandi**, Teresina, a. 15, n. 2653, 6 out. 2011.

GIOVANETTI, J. P. **A antropologia filosófica de Edith Stein como fundamentação da prática clínica**. 2015 (no prelo).

\_\_\_\_\_ Afetividade e Existência. Congresso Internacional de Psicologia Existencial. **V Congresso Brasileiro de Psicologia Existencial. Existencialismo e Psicologia**. Belo Horizonte, 2015.

\_\_\_\_\_ **Psicoterapia fenomenológico-existencial**: Fundamentos filosófico-antropológicos. Belo Horizonte: Via Verita, 2017.

\_\_\_\_\_ (org.) **Fenomenologia e Psicoterapia**. Belo Horizonte: FEAD, 2014.

GÓES, M. C. R. de. A formação do indivíduo nas relações sociais: Contribuições teóricas de Lev Vigotski e Pierre Janet. **Educação & Sociedade**, ano XXI, nº 71, Julho, 2000.

LIMA VAZ, H. C. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Editora Loyola, 2004. (Vol. I).

MILLER, A. **O drama da criança bemdotada**: como os pais podem formar (e deformar) a vida emocional dos filhos. 2. ed. São Paulo: Summus, 1997.

PEREIRA, I. S. Mundo e sentido na obra de Viktor Frankl. **Psico**, Porto Alegre, PUCRS, v. 39, n. 2, pp. 159-165, abr./jun. 2008.

ROEHE, M. V. Revendo ideias de Viktor Frankl no centenário de seu nascimento. **Psico**, Porto Alegre, v. 36, n. 3, p. 311-314, 2005.

SARTRE, J. P. **O Existencialismo é um Humanismo**. Os Pensadores. Vol. XLV, Abril Cultural, 2000.

SHAVER, P. R.; KAZAN, C. A biased overview of the study of love. **Journal of Social and Personal Relationships**, v. 5, p.473-501, 1988.

TEIXEIRA, J. A. C. Introdução à psicoterapia existencial. **Análise Psicológica**, Lisboa, v. 24, n° 3, p. 289-309, jul. 2006.

WINNICOTT, D. W. **O ambiente e os processos de maturação**: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Porto Alegre: Artmed, 1990.

## A RESSIGNIFICAÇÃO DA VIDA NA QUARTA IDADE

CAPÍTULO 3

*Dalissa Vieira Teixeira  
José Paulo Giovanetti*

*Um homem se propõe a tarefa de desenhar o mundo.  
Ao longo dos anos, povoa um espaço com imagens de províncias,  
de reinos, de montanhas, de baías, de naus, de ilhas, de peixes,  
de moradas, de instrumentos, de astros, de cavalos e de pessoas.  
Pouco antes de morrer, descobre que esse paciente labirinto  
de linhas traça a imagem de seu rosto.*

**[José Luis Borges em “O Fazedor”]**

Em meados do século XX, o interesse pela velhice tornou-se mais visível. O envelhecimento, que era constantemente associado à decrepitude e à doença, passou a ser considerado como uma etapa da existência com características próprias, marcada por perdas e ganhos. Desse modo, estudos e pesquisas passaram a ser desenvolvidos sobre o tema de maneira mais consistente.

No Brasil, a velhice deixou de ser invisível quando o País, relativamente jovem, envelheceu rapidamente. A proporção de pessoas idosas alcançou 14,3% da população geral. Nesse grupo etário são os idosos “mais velhos” – que vivem 80 anos ou mais – que mais crescem expressivamente. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o grupo etário que mais cresce proporcionalmente no Brasil é o grupo dos centenários, dado extremamente relevante quando objetivamos refletir sobre questões pertinentes à quarta idade.

A quarta idade é um fenômeno do envelhecimento humano, que ocorre a partir da idade de 80 a 85 anos e que compreende os últimos anos da idade

adulta. É uma etapa caracterizada como um período de declínio biológico e funcional. Entretanto, alguns estudos longitudinais apontam diferenças individuais importantes no tempo e no padrão de declínio (MAHNCKE *et al.*, 2006). Soma-se também o fato de que a quarta idade pode ser simplesmente uma expressão fenotípica, pois pode ser uma faixa etária dinâmica e móvel, que está sujeita a variações consideráveis.

O aumento do grupo etário de idosos no Brasil é um impacto que pode ser verificado através da maior necessidade de profissionais qualificados para as demandas de cuidado com a saúde do idoso. O Ministério da Saúde aponta que cerca de apenas dois mil médicos são especialistas em geriatria no País. Quantidade insuficiente de profissionais para atender a demanda de 14,3% da população e que serve de alerta para o grande desafio que a sociedade deverá enfrentar nos próximos anos.

Fato é que envelhecer com mais qualidade, subjetiva e objetivamente, é o desejo de muitos que pensam sobre o próprio futuro a longo prazo. Por isso, a visão sobre o envelhecimento não deve ser engessada e única. É necessário desenvolver novas possibilidades de enfrentamento ao grande desafio da longevidade contemporânea, objetivo esse que foi o foco deste trabalho como contribuição acadêmica e literária ao tema.

A abordagem qualitativa foi o suporte metodológico escolhido para falar sobre o assunto, cuja tessitura foi traçada na confluência de vertentes como a Psicologia, Antropologia e Filosofia, fundamentando-se nos estudos de autores como Beauvoir (1970), Erikson (1981), Ware (2012), Goldenberg (2013), Baltes (2003) e Monteiro (2001) para mencionar alguns.

O objetivo geral, por sua vez, foi a percepção de novas possibilidades e vivências na quarta idade e, em escala mais específica, a compreensão do que é envelhecimento na contemporaneidade, quais os desafios próprios dessa fase e uma reflexão sobre a possibilidade de ressignificação na velhice. A explanação, dividida em quatro capítulos, destacou respectivamente: O Envelhecimento e a Quarta Idade; As Experiências Próprias da Quarta Idade; A Ressignificação da Vida na Quarta Idade; seguido, por fim, das Considerações Finais.

## O ENVELHECIMENTO E A QUARTA IDADE

O envelhecimento da população é um fenômeno mundial, irreversível e que nos convida a lançar um olhar mais cuidadoso e abrangente sobre a questão. Devido ao aumento da longevidade humana, combinando com a queda da taxa de fecundidade, em um curto espaço de tempo haverá mais idosos e menos jovens, resultando no envelhecimento populacional nos países desenvolvidos e em desenvolvimento.

De acordo com dados da Organização das Nações Unidas (ONU), em 1950 existiam 250 milhões de pessoas com mais de 60 anos. Esse número quase triplicou no ano 2000, somando 606 milhões de pessoas. Nesse contexto, os países da Europa são os mais afetados pelo envelhecimento. Em 2050, 33% dos europeus terão mais de 60 anos contra os 28% existentes. Segundo pesquisas de Ramos, Veras e Kalache (1987), “os significativos ganhos na expectativa de vida das populações europeias estão ligados historicamente a uma melhor qualidade de vida experimentada pela maioria da população; conquistas médico-tecnológicas de relevância foram, quase todas, subsequentes.”

Já em países em desenvolvimento, como o Brasil, de acordo com dados do Ministério da Saúde, o País possui a quinta maior população idosa do mundo, com cerca de 28 milhões de pessoas com 60 anos ou mais. Segundo dados do IBGE (2010), o grupo etário que mais cresceu proporcionalmente no Brasil é o grupo dos centenários. Nesse sentido, o País virou o século XX com 13 mil idosos centenários; em 2010 alcança o número de 24 mil; e, atualmente, ultrapassa a marca dos 35 mil. Segundo estimativas, em 2030, o número de brasileiros com 60 anos ou mais ultrapassará o de crianças de zero a 14 anos.

O impacto do envelhecimento no Brasil pode ser verificado através da necessidade de ampliação em alguns serviços fundamentais, como o cuidado com a saúde. A Sociedade Brasileira de Geriatria registrou, até junho de 2016, uma média de 1328 médicos geriatras em que a maioria dos profissionais obteve o título através da residência. Por sua vez, há um dado do Ministério da Saúde que aponta que cerca de apenas dois mil médicos são especialistas em geriatria. Uma quantidade insuficiente de profissionais para atender a demanda de 14,3% da população, que representa o segmento populacional idoso. O cenário

ideal – de acordo com a Organização Mundial da Saúde (OMS) – seria de um médico para cada 1 (hum) mil idosos, quando a estimativa brasileira atual é de um médico para 20 mil idosos.

A terceira idade representa geralmente os anos pós-emprego, de 65 a 80 anos, e inclui muitos aspectos positivos para o envelhecimento em termos relativos à boa saúde, engajamento social, capacidade de reserva funcional, conhecimento e *expertise* (SINGER *et al.*, 2003), e flexibilidade adaptativa na vida diária (RIEDIGER; FREUND, 2005). A quarta idade, por sua vez, é caracterizada com mais precisão como um período de anos de declínio biológico e funcional a partir da idade de 80 ou 85 anos (BLANCHARD-FIELDS; KALINAUSKAS, 2009).

Assim, dado esse cenário, entende-se que a maioria dos adultos mais velhos experimentará uma deterioração cognitiva não patológica ou declínio cognitivo relacionado à idade, embora alguns estudos longitudinais apontem diferenças individuais importantes no tempo e no padrão de declínio (MAHNCKE *et al.*, 2006). Por isso é importante ter em mente que:

[...] a maioria dos fenômenos da evolução humana e da ciência, a noção de Terceira e Quarta Idades refere-se a mudanças evolutivas, e não à idade cronológica. Consideradas como expressões fenotípicas do envelhecimento, a Terceira Idade e a Quarta Idade são produtos dinâmicos e em mudança, ou seja, estão sujeitas à evolução e à variação. O exame das diferenças entre o envelhecimento populacional nos países desenvolvidos e nos países em desenvolvimento torna clara a influência das contingências histórico-culturais (BALTES; SMITH, 2003, p. 11).

Ainda na linha de pensamento de Baltes & Smith (2003), podemos distinguir a terceira da quarta idade de uma maneira individualizada. Teoricamente, o objetivo desse enfoque é estimar a máxima duração da vida de um indivíduo, e não a média da população. Com base em dados atuais, excluindo-se doenças específicas que impedem que se alcance uma longa vida, a máxima

duração de vida de um indivíduo varia entre 80 e 120 anos. Assim sendo, a transição para a quarta idade pode ocorrer em idades muito diferentes para indivíduos distintos, por exemplo, aos 60 anos para alguns e aos 90 para outros.

Portanto, o processo de envelhecimento e sua vivência constituem experiência particular a cada indivíduo devido às diversas circunstâncias vivenciadas, como perdas ou não de cognição física e mental, bem como as mudanças ou não na personalidade, na vida social e produtiva, que afetam a autonomia e a independência para o viver diário e a qualidade de vida (GONÇALVES; HISAKO *et al.*, 2013). Nas palavras de Marcelo Antonio Salgado (1982), o envelhecimento é percebido como “uma etapa da vida na qual, em decorrência da alta idade cronológica, ocorrem modificações biopsicosociais que afetam a relação do indivíduo com o meio.”

Vale ressaltar ainda que, sob a ótica da influência cultural, verificamos que em alguns países orientais – como China e Japão – o envelhecimento é sinônimo de beleza, cuidado, sabedoria e respeito. Isto é: a experiência acumulada ao longo do tempo não só é reverenciada pelos mais jovens, possibilitando uma maior conexão intergeracional, como também é celebrada no Japão, desde 1947, por meio de uma data comemorativa: Dia do Respeito ao Idoso (Keiro No Hi).

Já em muitas culturas ocidentais, em que o corpo é um importante capital, o envelhecimento pode ser vivenciado como um momento de grandes perdas: propõe-se que o que é velho possa ser descartado, haja vista que a juventude é colocada como o grande ideal da Modernidade, impelindo as pessoas a manterem o capital corporal adequado aos padrões contemporâneos que são ditados. Pensando o envelhecimento sob a lógica do capital, Mike (1995) diz que:

O poder não vem somente do dinheiro ou do capital cultural, mas também do corpo. Todos sabemos que o capital do corpo é parte importante de nossa vida; e as mulheres conhecem isso melhor do que os homens. Frequentemente não pensamos nessa dimensão do envelhecimento, e que o capital do corpo diminui à medida que a vida prossegue (MIKE, 1995, p. 174).

Análogo ao parecer do autor, entende-se que envelhecer e viver são processos indissociáveis e o ritmo de envelhecimento varia muito de indivíduo para indivíduo. Muito se tem feito para retardar esse processo e ultrapassar o limite estipulado para nossa espécie, que, segundo especialistas, é de 120 anos. Certamente não se pode superar totalmente esse limite. Entretanto, se não podemos colocar anos em nossas vidas podemos colocar mais vida em nossos anos. Por isso, para se pensar em caminhos mais flexíveis para a vida, é importante incorporar uma nova reflexão sobre o tempo.

Os gregos antigos, por exemplo, utilizavam duas palavras para nomear o tempo: *khronos* (tempo cronológico) e *kairós* (forma qualitativa do tempo). Pensar em *kairós* significa ter uma perspectiva mais próxima do ser humano. Já pensar em tempo *khronos* segmenta o indivíduo em uma série de eventos psíquicos. De todo modo, a velhice pode ser sentida conforme descrito, ou não, e deve ser contextualizada não apenas ao tempo biológico, mas em um pensar no envelhecimento enquanto processo multifacetado e multideterminado por meio de uma velhice *khronos* (objetiva, demográfica, biológica) e outra velhice *kairós* (subjéctiva).

Percebe-se, então, que as expressões e significações construídas pela sociedade auxiliam na produção e na reprodução do imaginário social quanto à representação da velhice. Muitas imagens atravessam gerações, reproduzindo formas de discriminação: desde a visão idealizada do velho “bonzinho”, sábio, generoso, responsável pela transmissão de valores, até a visão do velho implícante, repetitivo, ranzinza, ditador, egoísta, “gagá”. Como a velhice é a fase da vida que mais se aproxima de um evento rejeitado, a morte, associa-se a velhice a um fardo, ao término da vida.

Embora saibamos que o envelhecimento ocorrerá com todos os seres vivos, conforme foi mencionado, a forma como esse processo ocorre e como é encarado não é a mesma para todos os indivíduos e nem igual em todos os contextos. Depende de características pessoais, de como os homens produzem e reproduzem a sua vida material e espiritual, e se modifica de acordo com a cultura e com os valores de cada sociedade concreta (FONSECA; RIZOTTO, 2008).

No livro *A velhice* (1990), Simone de Beauvoir compreende o tema como sendo um fenômeno biológico, com consequências psicológicas, que modifica a relação do homem com o tempo, com o mundo e com a sua própria história. Isso porque, para a autora,

A sociedade destina ao velho seu lugar e papel, levando em conta sua idiosincrasia individual, sua impotência, sua experiência. Reciprocamente, o indivíduo é condicionado pela atitude prática e ideológica da sociedade em relação a ele. Não basta, portanto, descrever, de maneira analítica, os diversos aspectos da velhice. Cada um desses aspectos vai reagir sobre todos os outros e ser afetado por todos esses outros. É nesse movimento indefinido dessa circularidade que é preciso apreender a velhice (BEAUVOIR, 1990, p. 99).

Assim, nota-se que envelhecer com mais qualidade, subjéctiva e objetiva, é o desejo de muitos que pensam a longo prazo o próprio futuro. Por isso, a visão sobre o envelhecimento não deve ser engessada e única. Ao fazê-lo, negam-se as alternativas de outras imagens, que refletem velhos diferentes e reais. Este-reotipar é retirar das pessoas as próprias identidades e ignorar o processo da vida. É necessário desenvolver novas possibilidades de enfrentamento ao grande desafio da longevidade contemporânea.

Na contramão desse viés, podemos considerar que envelhecer é sinônimo de viver. Arnaldo Antunes em sua obra musical *Envelhecer*, por exemplo, menciona que a coisa mais moderna que existe nessa vida é envelhecer:

A coisa mais moderna que existe nessa vida é envelhecer  
A barba vai descendo e os cabelos vão caindo pra cabeça aparecer  
Os filhos vão crescendo e o tempo vai dizendo que agora é pra valer  
Os outros vão morrendo e a gente aprendendo a esquecer

Não quero morrer pois quero ver  
 Como será que deve ser envelhecer  
 Eu quero é viver pra ver qual é  
 E dizer venha pra o que vai acontecer (ANTUNES, 2009).

Portanto, envelhecer pode ser revolucionário, uma oportunidade de compreender o quanto a vida é tecida de complexas experiências e de contínuas mudanças, já que:

O desenvolvimento entendido como gradual aprimoramento de si nos diversos planos da existência é o que facilita ou não percorrer uma etapa difícil, de gradual decadência biológica e de crescentes limitações pessoais. Os planos a ser aprimorados pelo indivíduo se relacionam com alguns fatores básicos que configuram a personalidade. Se estes fatores têm sido devidamente cuidados visando a melhor adaptação aos desafios e adversidades inerentes à vida, então é provável que a pessoa enfrente os achaques e deficiências da velhice em condições que amenizem seus aspectos positivos (ROMERO, 2005, p. 199).

## AS EXPERIÊNCIAS PRÓPRIAS DA QUARTA IDADE

Um dos primeiros modelos teóricos da psicologia a englobar todo o curso da vida é o Modelo Epigenético do Ciclo de Vida, de Erik Erikson (1981). Esse autor elaborou oito etapas e, posteriormente, nove etapas do ciclo de vida, abrangendo desde o nascimento até a velhice avançada. Em cada fase há um conflito a enfrentar e a resolver, de uma forma positiva ou negativa. Posteriormente, Erikson postulou que as resoluções dos conflitos ocorrem de maneira dinâmica, envolvendo um componente sintônico e um distônico. Tal como formulado pelo autor, o elemento sintônico implica em uma tendência à harmonia e à busca pelo equilíbrio interno. Contrariamente, o distônico tenderá à desarmonia e ao desarranjo (LIMA; COELHO; GÜNTHER, 2011).

Os estágios propostos por Erikson (1981), seguidas pelas virtudes ou forças psicossociais a serem adquiridas, são:

- a. Confiança básica *versus* desconfiança básica: esperança;
- b. Autonomia *versus* vergonha e dúvida: força de vontade;
- c. Iniciativa *versus* culpa: propósito;
- d. Diligência, realização *versus* inferioridade: competência;
- e. Identidade *versus* confusão de identidade: fidelidade;
- f. Intimidade *versus* isolamento: amor;
- g. Geratividade (*generativity*) *versus* estagnação: cuidado;
- h. Integridade do ego *versus* desespero, desgosto: sabedoria.

Após anos de dedicação nas pesquisas – acerca das oito etapas do desenvolvimento humano no final de sua vida – Erik Erikson e sua esposa, Joan Erikson, acrescentaram uma última fase à teoria. Erikson viveu até os 92 anos e certamente sua experiência pessoal contribuiu para o constructo dessa etapa adicional:

Um nono estágio foi acrescentado em 1998, quando Joan Erikson adicionou alguns capítulos à revisão da edição de o Ciclo de Vida Completo de 1982. Ao dar prosseguimento aos estudos sobre a personalidade na velhice, Joan Erikson descreve a possibilidade de conquista da ‘gerotranscendência’ como força psicossocial de uma etapa posterior aos 85 anos de idade (LIMA; COELHO; GÜNTHER, 2011, p. 262).

Para Erikson, a nona etapa tem início aos 85 anos. É nesse período, segundo o autor, que um grande desafio é dado devido à uma maior imprevisibilidade quanto ao tempo restante de vida e quanto às perdas das habilidades físicas. As experiências vividas na nona etapa – como o aparecimento de fragilidades corporais e a perda crescente da autonomia – podem acarretar um empobrecimento no engajamento vital, gerando diminuição nas trocas afetivas

e sociais, proporcionando um “embotamento” existencial. Por isso, a autonomia se torna ameaçada e a pessoa pode ser invadida por um sentimento de incapacidade perante os desafios da vida, experimentando uma segunda aposentadoria, agora, a de si mesmo. Soma-se ainda o fato de que, muitas vezes, as forças psicossociais adquiridas ao longo do desenvolvimento, como a “esperança” e a “confiança”, não são mais suportes fortes como eram anteriormente (LIMA; COELHO; GÜNTHER, 2011).

Outro aspecto pontual é que a solidão ocasionada pela morte de entes significativos, como parceiros e amigos, faz com que o indivíduo experimente uma espécie de “apagamento de arquivos” da história pessoal. Afinal, o que é a vida sem o testemunho? Vale ainda destacar as palavras de Monteiro (2005) quando o autor afirma que:

Ser jovem ou velho são apenas pontos de referência, recortes do tempo que buscamos compartilhar com o outro a fim de nos localizarmos no tempo e no espaço que vivemos. E é nesse trânsito de partilha que procuramos o nosso lugar de reconhecimento. Não queremos estar à deriva, precisamos sempre de relacionamentos que favoreçam a construção do conhecimento que tanto dependemos para dar continuidade à nossa caminhada na vida (MONTEIRO, 2005, p. 94).

Ou seja: a memória é um importante elo com o passado e com as histórias das gerações passadas. Para tanto é necessário proporcionar um espaço de acolhimento e escuta ao que o idoso tem para contar, a fim de que sua vida reverbere e ganhe sentido, pois o distanciamento da própria história faz com que a pessoa experimente um certo vazio existencial. Segundo Giovanetti (2017),

Para entendermos o vazio, é necessário verificarmos o seu componente antropológico e o seu componente social. O primeiro surge de um mal-estar pessoal, que decorre muitas vezes da situação que se está vivendo; o segundo surge do contexto macro, isto

é, do tipo de sociedade e dos valores que essa sociedade impõe à vida e que, juntamente com a questão antropológica, provoca o surgimento do vazio (GIOVANETTI, 2017, p. 126).

Outra questão comumente compartilhada é a de que os idosos não se sentem compreendidos pelos familiares em suas necessidades afetivas. Muitos relatam um sentimento de frustração por não encontrarem espaço para compartilhar suas histórias e lições de vida. A este fenômeno podemos nomear de crise transgeracional. Nas palavras de José Carlos Ferrigno (2003), a cultura transmitida entre gerações é adquirida “de igual para igual”, como algo vinculado ao cotidiano. O ponto principal está “na igualdade de direitos e no respeito às diferenças”. A aprendizagem ocorre quando as partes aprendem e mudam a partir “da experiência do outro”. Nesse caso há um engrandecimento entre as gerações.

Portanto, a angústia de ser velho está associada ao medo da segregação e do isolamento. De acordo com Monteiro (2005), o ser humano é um ser gregário, que necessita de aceitação e de reconhecimento, pois ter uma convivência social enriquecida e poder compartilhar os aprendizados adquiridos é o que assegura ocuparmos um lugar no mundo. Já para Erikson (1981) o ambiente social é fundamental no auxílio à superação das crises nas duas últimas etapas que correspondem à velhice. Na medida em que a sociedade não valoriza e não proporciona um ambiente saudável, acolhedor e motivador, a velhice pode ser tornar um período ainda mais difícil para o indivíduo (ERIKSON, E.; ERIKSON, J., 1981).

Mesmo a velhice sendo uma etapa desafiadora é possível perceber que a maioria das pessoas atendidas conseguem usufruir de uma vida saudável e bem adaptada à sua atual situação. Todavia, algumas limitações físicas fazem com que experimentem uma certa restrição na dimensão corporal, ocasionando um sentimento de insegurança e de inutilidade. A insegurança quanto ao tempo restante de vida, o tempo *khronos*, também é um tema recorrente nos atendimentos. Por sua vez, o contato com a morte é, em alguns momentos, um convite à recapitulação da trajetória vivida.

Diante da consciência da finitude, olhamos para a vida que vivemos e repensamos as nossas escolhas. Em seu livro de memórias *Top Cinco: arre-*

*pendimentos daqueles que estão para morrer* (2012) a enfermeira australiana Bronnie Ware relata seus anos de dedicação aos que estão morrendo, bem como destaca a sabedoria que recebeu das inúmeras trocas e o crescimento pessoal que emergiu dessas experiências.

Para Bronnie (2012), as pessoas experimentam profundas transformações quando enfrentam a própria finitude. Entretanto, as mesmas não devem ser subestimadas, devido à capacidade de crescimento e ressignificação que o momento proporciona. A autora relata que algumas mudanças podem ser prodigiosas, permeadas por uma variedade de emoções e percepções singulares e, em seu livro, Bronnie (2012) destaca cinco arrependimentos mais comuns, quando os pacientes são questionados sobre o que gostariam de ter realizado de maneira diferente em suas vidas:

**a) Coragem para ter vivido uma vida mais autêntica e não de acordo com a opinião dos demais**

Este foi o arrependimento mais frequente de todos. Quando a pessoa percebe que a sua vida está findando, e olha com mais lucidez para trás, percebe facilmente que muitos sonhos pessoais não foram realizados. Sentem que, de algum modo, suas vidas foram desperdiçadas e desejam de volta o tempo que entregaram ao outro.

**b) O desejo de não ter trabalhado tanto**

Outro arrependimento diz respeito a ter trabalhado muito, lamento esse advindo especialmente das pessoas do sexo masculino, embora também inclua depoimento de mulheres. Vale pontuar que a maioria das pessoas atendidas por Bronnie representavam uma geração mais velha e ainda não haviam experimentado chefiar suas famílias.

**c) Coragem de ter expressado mais os sentimentos**

Muitas pessoas reprimiram seus sentimentos, bons e ruins, para manter uma relação pacífica com os demais. Como resultado estabeleceram uma existência empobrecida, pois não vivenciaram sua própria capacidade e potencial de ser.

Devido a isso, muitos desenvolveram doenças relacionadas à amargura e ao ressentimento que carregavam silenciosamente.

**d) Anseio de ter mantido maior contato com os amigos**

A maioria não se atentou verdadeiramente para os benefícios que uma boa amizade provoca até um dado momento da vida. Muitos ficaram mergulhados em suas próprias vidas e deixaram as amizades valiosas perderem força ao longo dos anos.

**e) O desejo de ter se permitido ser mais feliz.**

Arrependimento muito frequente devido à ausência da percepção de que a felicidade pode ser uma escolha. A maioria permaneceu presa a velhos padrões e hábitos. Isto é: o medo da mudança fez com que fingissem aos outros e a si mesmos que estavam satisfeitos em seus contextos, quando o que eles desejavam, de modo geral, era mais alegria, ousadia e leveza em suas vidas.

Esses arrependimentos compartilhados por cada pessoa atendida por Bronnie (2012) são como uma espécie de bússola já que:

O potencial de plenitude e prazer que cada uma dessas queridas pessoas teve antes de suas partidas, é o que está em oferta para cada um de nós nesse momento, antes que chegue a nossa própria hora de morrer [...] o aprendizado sempre continuará, cada dia que nasce é uma nova oportunidade (BRONNIE, 2012, p. 404).

É importante pontuar que, ao longo da vida, não recebemos nenhuma educação para ser quem somos e que, conscientes ou não, é assim que atravessamos inúmeros desafios. Por isso refletir sobre os percursos escolhidos é fundamental para experimentar uma vida mais sintônica, pois quando a ausência de sentido faz morada, o indivíduo pode colecionar arrependimentos que poderão gerar angústia e sofrimento. Das muitas canções contemporâneas *Epitáfio*, da banda Titãs, parece exemplificar os inúmeros arrependimentos que podemos experimentar ao final de nossas trajetórias:

Devia ter amado mais  
 Ter chorado mais  
 Ter visto o sol nascer  
 Devia ter arriscado mais e até errado mais  
 Ter feito o que eu queria fazer  
 Queria ter aceitado as pessoas como elas são  
 Cada um sabe a alegria e a dor que traz no coração

O acaso vai me proteger  
 Enquanto eu andar distraído  
 O acaso vai me proteger  
 Enquanto eu andar. . .

Devia ter complicado menos, trabalhado menos  
 Ter visto o sol se pôr  
 Devia ter me importado menos com problemas pequenos  
 Ter morrido de amor  
 Queria ter aceitado a vida como ela é  
 A cada um cabe alegrias e a tristeza que vier (...) (TITÃS, 2001).

Em síntese, as considerações e referências por ora mencionadas, que descrevem a oitava e a nona etapa conforme o modelo de Erik Erikson (1981), procura trazer uma visão globalizante do que é o ciclo de vida, considerando que cada crise surge em resposta a uma demanda pessoal e a uma demanda social (LIMA; COELHO; GÜNTHER, 2011). Nesses cenários, o senso de “sabedoria” só se torna possível quando a vida é valorizada em sua totalidade, envolvendo a presença de alguns fatores, pessoais e sociais. Quanto aos fatores sociais é necessário proporcionar um espaço de escuta afetiva, políticas públicas adequadas e uma cultura de acolhimento e respeito ao indivíduo que envelhece. Quanto os fatores pessoais é importante um engajamento com o próprio projeto de vida e uma conexão com os seus valores mais significativos.

## A RESSIGNIFICAÇÃO DA VIDA NA QUARTA IDADE

*Calados, escutavam o que lhes segregava a água,  
 a qual, para eles, não era apenas água, senão a voz da vida,  
 a voz do que é, a voz do eterno Devir.*

**[Hermann Hesse em “Sidarta”]**

Envelhecer é movimento e transformação. Somos privilegiados por essa incrível capacidade de mudança. Como seres humanos somos passagem e transcendência. Durante a trajetória do rio da vida, que nos banha com suas correntes e obstáculos, surgem em alguns momentos pontos de bifurcação. Esse movimento nos possibilita experienciar as transformações, as incertezas, o desconhecido, a mudança de qualquer previsão de reinventar um hábito e de descobrir novos traços para compor nossa história, pois em cada bifurcação está o cerne das escolhas, da abertura e da troca de direção. Desse modo, a vida remete-se diretamente ao processo do envelhecimento, porque envelhecer e viver são processos indissociáveis.

É necessário compreender que o tempo do percurso não precisa ser encarado com um inimigo. A trajetória humana é possibilidade de realização e cumprimento do nosso projeto existencial durante a passagem do rio da vida. É através do tempo que nutrimos o fruto da experiência e que podemos modificar as perspectivas, usufruindo de nossas escolhas. Tornamos a nossa própria história mais significativa e contribuimos para formação das gerações mais novas, pois:

Somente através do envelhecimento, conseguimos compreender o quanto a vida nos possibilita perplexidade e ansiedade, como também fascinação e deslumbramento frente ao desconhecido, ao estranho, à incerteza. Ficamos assustados quando passamos pela transformação, porque sair do casulo para alçarmos altos voos não é tarefa fácil (MONTEIRO, 2001, p. 28).

Uma questão pertinente sobre o envelhecimento é a maneira como a pessoa e a sociedade se colocam perante esse processo. O idoso muitas vezes se compreende e é compreendido num lugar onde seus projetos ou já foram realizados ou foram abandonados.

Simone de Beauvoir (1970) acreditava que os indivíduos só se percebem velhos a partir do olhar dos outros, sem ter experimentado grandes transformações exteriores e interiores. Velho é, para quase todos, o “outro”. No entanto, velho não é o “outro”. A velhice está inscrita em cada um de nós. Quando acolhemos e assumimos conscientemente todas as instâncias da vida, conseguimos lidar com os medos e os estereótipos que congelam as paisagens próprias do existir.

Em seu livro *A Velhice*, a autora escreve que “ser velho é estar condenado nem à liberdade, nem ao sentido, mas ao tédio” (BEAUVOIR, 1970, p. 461; 486). Embora, em muitos aspectos, esse seja um relato muito pessimista do envelhecimento, o texto fornece percepções promissoras em que suas descrições capturam outras possibilidades para a pessoa que envelhece. Essa etapa pode assumir um “tipo de poesia”, uma vez que mescla passado, presente e futuro em um sentido de eternidade que o momento presente carece devido ao seu limitado horizonte (BEAUVOIR, 1970, p. 468; 492).

O que parece ocorrer na sociedade contemporânea, em especial na ocidental, é uma constante tentativa de “sufocamento” dessa etapa da vida, pois “recusamo-nos a nos reconhecer no velho que seremos” (BEAUVOIR, 1970, p. 10). Mesmo descrevendo o envelhecimento como um quadro dramático, Simone de Beauvoir sugere ainda nas entrelinhas de sua obra *A Velhice* um possível caminho para essa questão: o projeto de vida.

Se a cultura não fosse um saber inerte; [. . .] se fosse prática e viva; se através dela o indivíduo se realizasse e se renovasse ao longo dos anos, em todas as idades ele seria um cidadão ativo e útil; [. . .] na sociedade ideal que acabo de evocar, pode-se imaginar que a velhice, por assim dizer, não existiria; [. . .] um indivíduo morreria sem ter passado por uma degradação; a última idade seria realmente conforme a definição que dela dão certos

ideólogos burgueses: um momento da existência diferente da juventude e da maturidade, mas possuindo o seu próprio equilíbrio e deixando aberto ao indivíduo um grande leque de possibilidades (BEAUVOIR, 1970, p. 351).

Assim, inúmeras são as pesquisas a respeito dos aspectos negativos relacionados ao processo de envelhecer. Por outro lado, algumas pesquisas também apontam que o ser humano está se tornando mais longo. Com o prolongamento da vida, temos a oportunidade de refletir sobre algumas possibilidades que facilitam o atravessamento pela quarta idade de maneira menos limitada, insegura e frustrante. Será possível, com tantos desafios, iluminar cantos escuros e contemplar com mais clareza e contentamento essa nova “paisagem”? Será possível “Envelhe Ser”?

A antropóloga Mirian Goldenberg (2013), por exemplo, tem se dedicado a pesquisar o envelhecimento dos brasileiros, desde 1988, e suas descobertas resultam num novo olhar sobre a velhice, que ela chama de a “bela velhice”. Para a pesquisadora o tema é o resultado natural de um “belo projeto de vida”. De acordo com a autora, existem alguns aspectos que parecem ser relevantes na construção de uma boa velhice:

O que me pareceu mais relevante nos discursos dos meus pesquisados para pensar a construção de uma “bela velhice”: encontrar um projeto de vida, buscar o significado da existência, conquistar a liberdade, almejar a felicidade, cultivar a amizade, viver intensamente o presente, respeitar a própria vontade, vencer os medos, aceitar a idade e dar muitas risadas (GOLDENBERG, 2013, p. 1141).

A “bela velhice”, portanto, não é apenas uma utopia, mas um projeto a ser realizado por cada um de nós. Goldenberg (2013) descreveu – conforme dispomos em tópicos a seguir – as atitudes mais importantes para a construção de novos horizontes nesse período:

**a) Encontrar um projeto de vida**

As pesquisas de Goldenberg (2013) revelaram que a bela velhice não é um caminho possível apenas para as celebridades: a beleza da velhice está, exatamente, na sua singularidade, nas pequenas e grandes escolhas que cada um de nós faz, cotidianamente, ao buscar concretizar o nosso projeto de vida.

**b) Buscar um significado da existência**

Outra questão importante para uma boa “envelhescência” é encontrar um “significado”, um “sentido para a vida”. De uma forma geral, as pessoas estão sempre se movendo em busca de um sentido para viver. As particularidades, em especial os valores, é que definem esse significado. Na quarta idade o significado pode ser encontrado de diferentes maneiras: na afetividade, na criatividade, na transgeracionalidade e também nas atitudes perante os desafios e sofrimentos.

**c) Almejar a felicidade**

Almejar a própria felicidade não significa imitar a forma de vida e modelo de felicidade de outra pessoa, pois para cada ser humano há um mundo a ser construído especialmente para ele a partir de sua própria vontade. A beleza se encontra, exatamente, em tecer e definir o seu “jeito de ser”.

**d) Cultivar a amizade**

Em suas pesquisas Goldenberg (2013) relata que a ilusão de ter filhos como garantia para uma boa velhice tem sido destruída. Em grande parte, a violência ao idoso vem das pessoas mais próximas. A maioria dos entrevistados, em especial as mulheres, disseram ter encontrado em suas amigas a verdadeira riqueza que acumularam ao longo da vida.

**e) Viver intensamente o presente**

Tanto os homens quanto as mulheres afirmaram que no percurso da vida não tiveram muito tempo para si mesmos. Descreveram uma temporalidade que “não volta” e que foi utilizada no cuidado dos filhos, da família ou na vida profissional.

Desse modo, com o envelhecimento, passam a experimentar uma não-obrigação e, ao mesmo tempo, a sensação de não ter mais tempo a perder.

**f) Respeitar a própria vontade**

De acordo com as mulheres entrevistadas, somente na “envelhescência” foi possível a descoberta do “não”, a necessidade de não serem tão críticas consigo mesmas e que é importante “não se levar tão a sério” ou não se compararem com as mulheres mais jovens. Isto é: só conseguiram ser mais felizes e livres depois que envelheceram. Questionamos: será que é necessário esperar tanto tempo para aprender a dizer “não”?

**g) Vencer os medos**

Os medos são praticamente os mesmos para homens e mulheres, como doenças, falta de dinheiro, perda da memória, libido, solidão, abandono e invisibilidade social. Entretanto, essa invisibilidade parece ter uma conotação libertadora da ditadura da aparência jovem: o “ter” passa a dar lugar ao “ser” e podem, finalmente, ser eles mesmos.

**h) Aceitar a idade**

A maioria dos entrevistados relatou que procuraram se preocupar muito mais com saúde, bem-estar e qualidade de vida. Ou seja: valorizando outros capitais o envelhecimento pode ser vivido como uma etapa de ganhos, amadurecimento, cuidado e maior aceitação.

**i) Dar muitas risadas**

Goldenberg (2013) descobriu a importância ao transformar tragédias em comédias e que o bom humor é um excelente remédio para um bom envelhecimento.

Portanto, a partir desses tópicos pode-se depreender que envelhecer pode proporcionar maior liberdade para rever alguns achados e organizar alguns perdidos no sentido de ressignificar a existência. Além disso, um projeto e um significado para a vida são primordiais tanto para homens quanto para

mulheres – independente da idade –, que almejam integrar com mais harmonia as experiências vividas. E, como veremos nos exemplos a seguir, não existe uma fórmula ideal à ressignificação da vida na quarta idade.

A nadadora Maria Lenk foi um grande modelo de longevidade bem vivida. Nascida em 1915, foi a primeira brasileira a estabelecer um recorde mundial e tornou-se a nadadora mais vitoriosa da história do Brasil. Primeira mulher sul-americana a disputar uma Olimpíada, também foi recordista mundial na modalidade peito. Sua trajetória foi marcada por inúmeras conquistas e pela paixão à natação, que jamais abandonou. Após superar os 80 anos, a incansável atleta registrou novas marcas mundiais na sua faixa etária e ainda dedicou três anos de pesquisa até que, em 2003, lançou o livro “Longevidade e Esporte”, que relata seus estudos sobre os benefícios que o esporte traz para a saúde ao longo da vida.

O apresentador e empresário Silvio Santos, por sua vez, recentemente foi tema de um programa semanal de TV no Japão chamado *Caçadores Mundiais de Vídeos Trancedentes*, da TBS TV. Apreciadores que são da longevidade produtiva, o grupo japonês recebeu a informação de que Silvio Santos continua ativo em suas atividades aos 88 anos, despertando a curiosidade dos apresentadores do canal. Em 1993, o *Programa Silvio Santos* entrou para o *Guinness Book*, o livro dos recordes, como o programa mais duradouro do mundo. À época a atração completou 31 anos. Em 2019, o carismático e popular apresentador continua a frente do premiado programa, completando 56 anos de transmissão.

Aos 89 anos – e mais de 70 anos de incessante atividade nos palcos, no cinema, na TV e no rádio – a atriz Fernanda Montenegro é um dos maiores nomes da dramaturgia brasileira. Grande exemplo de que longevidade é também sinônimo de criatividade e movimento. Talvez o maior papel representado seja o dela mesma: atriz extraordinária, mulher sem retoques, um ser humano de grandeza infinita. Em 2018 lançou o seu livro *“Fernanda Montenegro: itinerário fotobiográfico”*, dizendo aos convidados na ocasião: “Ano que vem, faço 90 anos, e tudo o que vier agora é sobremesa”.

Já para o empresário Abílio Diniz, de 82 anos, “envelhecer é uma certeza; envelhecer com qualidade é uma escolha.” Sua história é marcada por desafios e superações, que compartilhou em alguns livros, como *“Caminhos e Escolhas –*

*O caminho para uma vida mais feliz”*, em que narra momentos decisivos de sua vida e aborda o que considera os seis pilares para uma vida feliz: alimentação, atividade física, controle do estresse, amor, autoconhecimento, espiritualidade e fé. Em 2009 foi apontado como um dos 100 brasileiros mais influentes do ano pela Revista Época. Em 2016 foi eleito pela revista Forbes entre os empresários mais importantes do mundo.

É pouco provável que alguém possa encontrar nas pessoas citadas, e que ultrapassaram a marca dos 80 anos, um retrato negativo de envelhecimento. São os típicos exemplos das pessoas chamadas *ageless* ou “os sem idade”, pois não aceitaram o imperativo “seja velho” ou qualquer outro rótulo social. Isso porque esses belos “idosos” inventaram um lugar especial no mundo e ousaram se reinventar através do tempo. Não se tornaram invisíveis ou apagados, mas criaram possibilidades e significados para o envelhecimento, pois se apropriaram de um sentido e direção à existência. Isto é: não se aposentaram de si mesmos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao ser confrontada com o fenômeno irreversível do envelhecimento da população, a sociedade contemporânea é convidada ao importante desafio de lançar um olhar mais cuidadoso e abrangente sobre a questão. Refletir sobre a velhice em nossa sociedade significa entender a questão como um processo multifacetado em que o indivíduo experimenta o processo do envelhecimento de maneira única e particular. Essa diferenciação depende da influência de circunstâncias histórico-culturais, de fatores intelectuais e de personalidade, dos hábitos e atividades físicas e da incidência de patologias durante o envelhecimento normal.

Assim, embora com a idade surja a percepção de que o tempo é um recurso precioso e não renovável, é justamente por causa dessa compreensão que viver de acordo com a mais íntima verdade significa utilizar o tempo de vida de forma honesta e coerente. Do contrário, quando a ausência de sentido faz morada, o indivíduo passa a colecionar arrependimentos que serão geradores de angústia e sofrimento. Daí o importante desafio de nos abirmos para o autocuidado antes de estarmos à beira da morte.

Na busca da construção de uma “bela velhice” podemos aprender a dizer “não”, a cultivar amizades, a respeitar o próprio tempo e vontade, bem como levar adiante aquilo que nos faz bem. Por meio dos preciosos contatos com pessoas na quarta idade, consultadas para esta pesquisa, foi possível notar que elas estão ávidas pelo autoconhecimento, desejosas de encontrar mais sentido à vida e estão longe de serem consideradas figuras petrificadas. Na verdade, estão em plena transformação e movimento, ocupadas com a questão transgeracional, saúde, bem-estar, amizades, lazer, espiritualidade, família, dentre outros. Não estão protegidas dos atravessamentos próprios do envelhecimento, mas seguem, cada qual em seu ritmo, em busca do que lhes é mais significativo.

Apesar de tantos desafios e aspectos negativos relacionados ao processo de envelhecer, para que possamos reconstruir nossas biografias se faz necessário um novo olhar sobre aquele que envelhece, pois aquele que envelhece não é outro que não eu mesmo. Resignificar a existência é uma tarefa intransferível e cada um precisa empreendê-la de modo incansável para que possamos abraçar de maneira harmoniosa o passado, o presente e o futuro. Apenas assim poderemos desfrutar com graça, força e coragem a desafiadora estrada chamada vida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTUNES, A. Envelhecer. In: \_\_\_\_\_. Álbum: Iê iê iê. [s.n.], 2009. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/arnaldo-antunes/1547283/>. Acesso em: 28 Abr. 2019.
- BALTES, P. B.; SMITH, J. Novas fronteiras no futuro do envelhecimento: do envelhecimento bem-sucedido dos jovens aos dilemas da quarta idade. In: **Gerontology** **49.2**, 2003, p. 123-135. Disponível em: <<https://www.karger.com/article/abstract/67946>>. Acesso em: 12 Mar. 2019.
- BEAUVOIR, Simone de. **A Velhice**: tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

\_\_\_\_\_. **A velhice**. Tradução da ed. francesa de 1970 por Maria Helena Franco Monteiro. 1. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.

BLANCHARD-FIELDS, Fredda; KALINAUSKAS, Antje. Theoretical perspectives on social Context, Cognition, and Aging. Chapter 15, p. 261-276. In: **Library of Congress Cataloging-in-Publication Data Handbook of theories of aging** / [edited by] Vern Bengtson . . . [et al.]. — 2nd ed. USA: Hamilton Printing, 2009. (ISBN 978-0-8261-6251-9).

BRONNIE, Ware. **Antes de partir**: Uma vida transformada pelo convívio com pessoas diante da morte. 1. ed. São Paulo: Geração, 2012.

ERIKSON, E.; ERIKSON, J. Sobre generatividade e identidade: de uma conversa com Erik e Joan Erikson. In: **Harvard Educational Review** **51.2**, 1981, p. 249-269.

FERRIGNO, J. C. **Co-educação entre gerações**. Petrópolis: Vozes, 2003.

FONSECA, F. B.; RIZZOTTO, M. L. Construção de instrumento para avaliação sócio-funcional em idosos. In: **Texto Contexto Enferm**, Florianópolis, 2008, Abr-Jun; 17(2), p.: 365-373.

GIOVANETTI, J. P.. **Psicoterapia fenomenológico-existencial**: Fundamentos filosófico-antropológicos. 1. ed., Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

GOLDENBERG, M. **A Bela Velhice**. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

GONÇALVES; HISAKO, L. T. *et al.*. Convívio e cuidado familiar na quarta idade: qualidade de vida de idosos e seus cuidadores. In: **Revista Brasileira de Geriatria e gerontologia** **16.2**, 2013, p. 315-325. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbgg/v16n2/11.pdf>>. Acesso em: 10 Mar. 2019.

- IBGE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. [S.l.], 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/index.html>>. Acesso em: 18 Fev.2019.
- LIMA, P. M. R.; COELHO, V. L. D.; GÜNTHER, I. A. Envolvimento vital: um desafio da velhice. In: **Geriatrics & Gerontologia** (Geriatrics, Gerontology and Aging). 5.4, 2011, p. 261-268.
- MAHNCKE, W. H. *et al.* Melhoria da memória em idosos saudáveis usando um programa de treinamento baseado na plasticidade cerebral: um estudo randomizado e controlado. In: **Anais da Academia Nacional de Ciências**, 2006.
- MIKE, F.. Imagens do envelhecimento: representações culturais da vida futura. In: **Taylor & Francis**, US, 1995.
- MONTEIRO, P. **Envelhecer**: Histórias, encontros, transformações. 3. ed. [S.l.]: Autêntica, 2005.
- RAMOS, L. R.; VERAS, R. P.; KALACHE, A. Envelhecimento populacional: uma realidade brasileira. In: **Revista Saúde Pública**, São Paulo, 1987. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsp/v21n3/06>>. Acesso em: 19 Fev.2019.
- RIEDIGER, M.; FREUND, A. M.. Managing life through personal goals: Intergoal facilitation and intensity of goal pursuit in younger and older adulthood. In: **The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences**, 2005, p. 84-91.
- ROCHA, Z. Heráclito de Éfeso, filósofo do Lógos. In: **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental** 7.4, 2004, p. 7-31.

ROMERO, E. **Estações no caminho da vida**: O desenvolvimento dos afetos nas diferentes etapas da vida. [S.l.]: Della Bídia, 2005.

SALGADO, M. A. **Velhice, uma nova questão social** / Aging, a new social question. Fonte: São Paulo; SESC; 1982. 124 p.

SINGER, T. *et al.*. O destino da cognição em idade muito avançada: descobertas longitudinais de seis anos em Berlin Aging Study - BASE. In: **Psicologia e envelhecimento** 18.2, 2003.

TITÃS. Epitáfio. In: \_\_\_\_\_. Álbum: A melhor banda de todos os tempos da última semana. [s.n.], 2001. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/titas/48968/>>. Acesso em: 10 Mar.2019.

# DANO EXISTENCIAL E VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

## CAPÍTULO 4

*Luisa Conrado Dias de Oliveira  
André Luiz Freitas Dias*

### VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

Se buscarmos historicamente o início do patriarcado, o primeiro registro que temos é bíblico, no mito de Adão e Eva:

A mulher viu que seria bom comer da árvore, pois era atraente para os olhos e desejável para obter conhecimento. Colheu o fruto, comeu e o deu ao marido a seu lado, que também comeu. Então, os olhos de ambos se abriram, e, como reparassem que estavam nus, teceram para si tangas com folhas de figueira. (...) Então o Senhor Deus perguntou à mulher: “Por que fizeste isso?” E a mulher respondeu: “A serpente enganou-me, e eu comi”. (...) À mulher ele disse: “Multiplicarei os sofrimentos de tua gravidez. Entre dores darás à luz os filhos. Teus desejos te arrastarão para teu marido, e ele te dominará”. (BÍBLIA SAGRADA, 2002, p. 15).

Neste pequeno trecho fica claro a ira de Deus pela mulher ter desobedecido suas ordens. Ela é punida e vista como responsável pela expulsão dos seres humanos do Jardim do Éden, do paraíso. Considerando que o Brasil é um país predominantemente cristão e que desde a infância ouvimos essa história, não é difícil compreender como o processo de penalização da mulher tem ocorrido em nossa sociedade.

Nos tempos de Brasil Colônia, cabia aos homens uma posição hierárquica superior às mulheres, que tomavam decisões por elas, castigavam-nas e tiravam suas vidas em conformidade com a legislação da época (Del Priore, 2013). A mulher era vista como um ser inferior, de baixa capacidade intelectual e, assim, não tinha condições de tomar decisões.

A legislação brasileira caminhou em passos muito lentos no que diz respeito aos direitos das mulheres. O Código Penal de 1890, por exemplo, considerava o assassinato de mulheres por seus cônjuges como “crime de paixão” e os homens não eram condenados por estarem supostamente em estado de privação de sentidos e inteligência.

Tendo as legislações e o Sistema de Justiça desfavoráveis, as mulheres passaram a se organizar em pequenos movimentos em prol de seus direitos civis e penais. Em 1975, a Organização das Nações Unidas (ONU) declarou este o Ano Internacional da Mulher, pois muitos movimentos de mulheres no mundo passaram a reivindicar uma convenção específica para tratar da violência contra a mulher.

Mesmo tendo a ONU pressionado os países a se adaptarem à essa convenção, o Brasil só a aceitou, como ressalvas, em 1984, assumindo o compromisso de eliminar a discriminação no casamento e na família, prevista no Código Civil de 1916. Somente em 1995 foi que o país ratificou integralmente a Convenção (OLIVEIRA E ARAÚJO, 2017).

Em 1998, Maria da Penha Fernandes recorreu à ONU denunciando o Brasil por negligência devido à morosidade no julgamento de seu marido que tentou assassiná-la três vezes. Somente em 7 de agosto de 2006 a lei de nº 11.340, também conhecida como Lei Maria da Penha, foi sancionada pelo Governo Brasileiro, atendendo às normativas das Convenções e à recomendação da ONU.

A Lei adotou o conceito de violência contra a mulher, definido pela ONU como “qualquer ato de violência, baseado no gênero, que resulte ou possa resultar em dano físico, sexual ou psicológico ou em sofrimento para a mulher, inclusive as ameaças de tais atos, coerção ou privação arbitrária da liberdade, podendo ocorrer na esfera pública ou privada” (Piovesan apud Senado Federal, 2016, p.14).

A norma jurídica criminaliza a agressão, mas preserva resquícios de antigos padrões de masculinidade, já que os homens têm o protagonismo nesses

espaços. “Vista por esse prisma, a intervenção do Estado na esfera íntima, privada, não seria mais que um dos milhares mecanismos jurídicos, normativos e androcêntricos, de controle social” (TIMM, PEREIRA & GONTIJO, 2011, p.252).

A lei certamente é uma grande conquista para o movimento feminista, mas ainda não é o suficiente para cessar a agressão contra as mulheres. “Quanto mais avançamos em termos de denúncias e resistência às agressões, maior o ódio dirigido às mulheres” (TIMM, PEREIRA & GONTIJO, 2011, p.252).

A Lei Maria da Penha sem dúvida foi um grande ganho para as mulheres brasileiras, mas muito ainda precisa ser feito. Somente em 1988 a Constituição Federal garantiu a igualdade de salários para homens e mulheres que exerciam a mesma função; em 1990 o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) estabeleceu igualdade de condições do pai e da mãe no exercício pátrio do poder; em 2015 foi estabelecida a Lei do feminicídio, que tornou crime hediondo o assassinato de mulheres decorrente da violência doméstica ou discriminação de gênero; e, em 2016, as mulheres passaram a poder registrar os filhos em cartório sem a presença do pai.

Segundo Toledo (2001), feminismo é a luta por direitos iguais entre homens e mulheres e contra o sistema de dominação que privilegia os homens. O movimento feminista no Brasil foi influenciado pelo movimento europeu e norte-americano e teve início na década de 1970 em contraposição à ditadura vigente na época. Entretanto, na época, as mulheres do movimento estavam ligadas às organizações de influência marxista e comprometidas com a oposição à ditadura militar, o que imprimiu ao movimento características próprias (SARTI, 2004).

No decorrer de tantos anos de luta, mudanças significativas ocorreram para a garantia de direitos das mulheres. Contudo, muitos danos têm sido causados às mulheres no Brasil. No relatório Atlas da Violência 2018, publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, publicado em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, denunciou-se que, em 2016, “4.645 mulheres foram assassinadas no país, o que representa uma taxa de 4,5 homicídios para cada 100 mil brasileiras. Em dez anos, observa-se um aumento de 6,4%” (IPEA, 2018, p. 44).

## DANO EXISTENCIAL

“Dano existencial” é um conceito jurídico usado para caracterizar um tipo de dano não material, “que acarreta à vítima, de modo parcial ou total, a impossibilidade de executar, dar prosseguimento ou reconstruir o seu projeto de vida (...) e a dificuldade de retomar suas relações sociais” (FROTA, 2011, p.244). Seu embasamento teórico vem da perspectiva humanista da concepção de ser humano e da filosofia existencial. O dano existencial se subdivide em: dano à vida de relações e dano ao projeto de vida.

O dano à vida de relações diz respeito ao conjunto de relações interpessoais, em diversos contextos, que permite o ser humano estabelecer sua história vivencial, desenvolver-se em sociedade, com outros seres humanos, compartilhando pensamentos, sentimentos, emoções, hábitos, reflexões, aspirações, etc. (FROTA, 2011).

O projeto de vida diz respeito à autorrealização, à liberdade de escolha. Para o existencialismo, a liberdade é o que diferencia o ser humano dos outros seres da natureza, sendo uma potencialidade que nos permite vislumbrar muitas possibilidades de vida, o que chamamos de “projeto de vida” ou projeto existencial (SESSAREGO, 2019).

Esse projeto surge a partir de uma decisão livre, a partir de sua capacidade de projetar o futuro. Sessarego (2019) afirma que “todos los seres humanos, em cuanto libres, tienen proyectos de vida” (p.1) e para escolhê-lo, refletimos sobre o que é importante na nossa vida, o que dá sentido à nossa existência. Esse projeto pode mudar ao longo do tempo e sempre vamos buscar meios de realizá-lo durante os caminhos de nossa vida. “O indivíduo tem a necessidade de se projetar para fora de si mesmo para poder encontrar seu próprio significado” (ERTHAL apud FROTA & BIÃO, 2010, p.142).

Frota (2011) aponta que o dano existencial atinge um complexo de afazeres da pessoa, sendo temporária ou permanente sobre a sua existência. Ele também afirma que “não há projeto de vida sem a vida de relação” (p.246) porque, como *seres-no-mundo-com-os-outros*, o ser humano precisa interagir com outras pessoas para que elaborem e reelaborem um propósito à sua existência. O dano existencial pode não vir acompanhado do dano físico ou

patrimonial, mas impede a pessoa de continuar a desenvolver uma atividade que lhe dava prazer e realização pessoal.

O projeto de vida é a liberdade, a possibilidade de tomada de decisão de acordo com seus valores, experiências e vocações pessoais (ALMEIDA & SHÄFFER, 2015). O dano ao projeto de vida é a consequência de um colapso psicossomático de tal maneira que atinge o núcleo existencial da pessoa, deixando uma ausência de sentido. Sessarego (2019) afirma que os efeitos decorrentes de tal dano são profundos e podem se prolongar no tempo. Segundo este autor:

La persona lesionada em cuanto ao ejercicio de su libertad se sume em um explicado estado de desorientación, de depresión, de pérdida de seguridad y de confianza em sí misma, de ausencia de metas, de desconcierto. La angustiosa situación que envuelve a la víctima puede conducirla a la evasión a través de alguna adicción a las drogas o, em un caso limite, puede llevarla al suicidio. (SESSAREGO, 2001, p.27).

Para a psicologia humanista, o adoecimento psíquico vem de um desacordo interno. A pessoa que apresenta o estado de desacordo interno fica com dificuldade de compreender a si mesma, pois por um lado faz coisas que não gostaria de fazer, e por outro, abstém-se de fazer o que gostaria. Essa desorganização interna reflete diretamente na saúde mental do indivíduo.

A obra de Rogers (1977) apresenta uma noção de percepção de si denominada “noção de eu”. O *eu* é inerente à unidade psicofísica, indicada pelo autor pelo termo “organismo”, e está sujeito à operação da “tendência à atualização”. A “tendência à atualização” é uma tendência inerente que todo organismo para desenvolver todas as suas potencialidades, para desenvolvê-la de maneira a favorecer a sua conservação. Não diz apenas às necessidades básicas como respirar, se alimentar, mas também ao aprendizado intelectual, social (COPPE, 2001). Pode-se dizer que o indivíduo percebe o mundo através do prisma do eu: o que se relaciona com o *eu* tende a ser percebido com destaque e é suscetível de ser modificado em função dos desejos e angústias do

indivíduo. A “noção do eu” que determina a eficácia ou ineficácia da “tendência atualizante” (ROGERS & KINGET, 1977).

A “noção de eu” serve para designar a configuração experiencial composta de percepções relativas ao eu, as relações do “eu” com o outro, com o meio e com a vida. Em geral, são os valores que o indivíduo atribui a essas diversas formas de percepção. Essa configuração tem um caráter de mutabilidade e ela é disponível à consciência, ainda que não seja necessariamente consciente ou plenamente consciente ao indivíduo. A “noção do eu” é uma estrutura perceptual, ou seja, é um conjunto organizado e mutável de percepções relativas ao próprio indivíduo (ROGERS & KINGET, 1977).

A eficácia da tendência à atualização depende do caráter realista da “noção de eu”, sendo realista quando tem correspondência entre os atributos que o indivíduo acredita possuir e o que de fato ele possui. Então, para verificar o caráter realista da “noção de eu” o indivíduo dispõe de duas fontes de critério: uma de natureza particular, que consiste na experiência vivida do sujeito, seus sentimentos, desejos, ansiedades, angústias; e o outro critério de natureza pública, que consiste no testemunho fornecido pela conduta do indivíduo e da resposta do outro em relação a ele (ROGERS & KINGET, 1977).

Segundo Oliveira e Araújo (2017), para ter uma percepção de si realista, é preciso o outro para testemunhar e nos dar o feedback do que é percebido, portanto mulheres vítimas de violência de gênero têm uma resposta muito negativa de si próprias, o que contribui para uma “noção de eu” distorcida. Essa distorção causa um desacordo interno, que gera um conflito entre a imagem do eu e a experiência<sup>1</sup> real vivida.

De acordo com Rogers e Kinget (1977), quando o indivíduo se encontra num estado de desacordo, fica sujeito à tensão e à confusão, e seu comportamento parece incompreensível e a personalidade fica desequilibrada. O contrário desse estado de desacordo é a autenticidade ou acordo interno, que pode ser compreendido como um estado de acordo entre o eu e a experiência. Quando as experiências são corretamente simbolizadas, há um acordo entre o eu e a experiência.

Numa perspectiva fenomenológica, o conceito de *self*, está associado às percepções conscientes que o indivíduo vivencia. O *self* é um produto social que se desenvolve nas relações interpessoais, assim, ele não é algo só individual, mas também tem o caráter social. (MACEDO & SILVEIRA, 2012).

A partir da interação entre o indivíduo e o contexto em que vive, uma parcela desta experiência se desdobra em “experiência de si”, fazendo com que este, então, crie uma “noção de eu”, a partir da qual, também irá guiar suas ações (MAIA; GERMANO & MOURA JR, 2009).

Como já dito, a tendência à atualização é uma força que impulsiona o organismo para o crescimento e para a auto atualização, porém é a “noção de eu” quem dá a direção a essa força. Dessa maneira, se a “noção de eu” for irreal, a tendência à atualização ficará desvirtuada, pois ela age de forma a estar em acordo com a “noção de eu”. Em ambientes psicologicamente desfavoráveis, ou seja, ameaçadores física e psicologicamente, é mais difícil que haja auto aceitação e mudança na “noção de eu”. Isso contribui para o aumento da incongruência, levando ao adoecimento psíquico (OLIVEIRA & ARAÚJO, 2007).

## ESTUDO DE CASO

Lunna (nome fictício) chegou para o atendimento clínico, relatando alguns episódios de seu antigo casamento, a qual teve uma relação abusiva, e a manifestação de uma outra personalidade em alguns contextos. De acordo com ela, Lunna é a personalidade que precisou ser criada para sair do relacionamento violento que viveu.

A transição de Amélia (personagem submissa) para Lunna ocorreu após anos de terapia e análise, que a fizeram compreender a importância do fortalecimento de uma personalidade mais forte e corajosa para enfrentar as violências sofridas. Por algum tempo, Lunna só aparecia quando ela bebia e precisava dizer coisas que temia em suas relações.

O pai de Lunna é militar, a mãe dona de casa, e ela também tem um irmão mais velho. Conta que sempre estudou em colégio militar e que, na época do ensino médio, fez vestibular na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) para Física Aplicada.

Ela conheceu seu ex-marido aos dezoito anos, ambos com a mesma idade, e ficou com ele até os vinte e três anos. Nesses cinco anos sofreu violências verbais, psicológicas, físicas e patrimoniais. Na época ele já havia perdido seus pais e seu irmão mais velho. Para fins desse trabalho, vamos nos referir a ele com o nome fictício de Thiago.

Thiago não trabalhava e vivia da pensão de seus falecidos pais. Morava no centro de Belo Horizonte, lugar onde morou por cinco anos com Lunna. O casal se conheceu em uma noite, na Praça da Liberdade, Belo Horizonte, onde era comum grupos de jovens se encontrarem.

Lunna se intitula como *punk* e ele era *skatista*. Ela conta que tudo aconteceu de forma muito rápida e que alguns detalhes do relacionamento ficaram perdidos na memória. Thiago se mostrou muito carinhoso, atencioso e participativo em sua vida, mas tinha preocupação com o que era dito sobre Lunna, que já tinha se relacionado com outras pessoas que frequentavam o espaço onde eles se conheceram. Apesar de gostar de ter essa liberdade, Lunna também se julgava por essas atitudes pela sua criação moralista.

Ela conta que experimentou maconha com o amigo do namorado, fato que o desagradou por achar que as pessoas fariam mal dela. A partir deste episódio, ele encontrou um jeito de fornecer maconha para ela, para que não fumasse com outras pessoas. Ela conta que não fumava muita maconha, mas pensou que era bom ter alguém para cuidar dela. *“E eu cedi, sabe. E depois disso nunca mais fiz nada sem ele. Nunca mais fiz nada. Nunca mais não. Até o fim do relacionamento eu não fiz nada sem ele. Tudo o que eu fazia, ele estava lá. E aí foi sumindo ‘eu’ e só tendo ‘ele’. Só ele, só ele”*. Ela conta que ficou vulnerável ao cuidado que ele ofereceu, pois considera que não tem referência masculina, pois seu pai sempre foi rígido e distante afetivamente.

Antes de morarem juntos, logo nos primeiros seis meses, já havia acontecido violência entre os dois, numa situação onde eles estavam conversando sobre matemática e física com um amigo de Thiago e Lunna falou: *“Cara, você quer discutir física comigo, eu sou boa”*. Thiago se sentiu ofendido porque o amigo estava lá e eles começaram a “discutir feio” (sic). Nessa ocasião, Thiago a pegou pelo braço, levou até a janela de seu apartamento no sexto andar e ameaçou jogá-la de lá.

Lunna relata que ficou paralisada na hora, com muito medo de ter qualquer reação que pudesse resultar em sua queda. Para o seu alívio, Thiago foi parado graças a um amigo. Lunna pegou a aliança de compromisso que usavam na época e a jogou pela passagem de ar do apartamento.

Ela conta que nesse dia foi para casa andando a pé, chorando por um muito tempo. Ainda assim, depois de alguns dias, escolheu morar com Thiago, pois não suportava mais estar em sua casa, com seu pai, que pressionava sua mãe e recebia constantes provocações da família como: *“Por que você não vai morar com ele então? Já vive lá praticamente”*.

Lunna ficava na casa de Thiago cinco a seis dias na semana, o que incomodava seu pai, que queria ver a filha caçula casada. Na época ela considerou que estar com Thiago era melhor que permanecer morando com os pais.

Thiago se mostrou muito ciumento e ainda mais possessivo com o tempo. *“Ele sempre me julgava que eu era a vagabunda, a puta, a piranha, que eu ia dar pra todo mundo, que ele não podia me deixar sozinha perto de outro cara porque eu ia dar pro cara, essas coisas”*. Ela conta que foi se transformando em quem ele queria que ela fosse, submissa, pronta a atender suas vontades, “uma Amélia” (sic).

Lunna tinha desistido da UFOP para estar com ele e porque não queria que seu pai bancasse sua estadia em Ouro Preto. Resolveu então fazer cursinho pré-vestibular, mas Thiago não a deixava frequentar as aulas. Ela conseguiu um emprego numa loja de calçados no centro de Belo Horizonte e conta que se dedicou ao máximo a esse trabalho, pois era tudo o que ela tinha que era dela.

Ele ficava sempre na porta vigiando-a, sempre rodeando o estabelecimento. Ele não trabalhava e ficava o dia todo atrás dela. *“O dia inteiro me vigiando! Me vigiando e me traindo, era o que ele fazia o dia inteiro porque ele ficava me traindo com todas aquelas mulheres lá que vendia: ‘Ouro, ouro’. Aquelas mulher tudo lá. (sic)”*.

Ela continua o relato se lembrando de um episódio a qual foram à uma cachoeira com um grupo de pessoa. De acordo com Luanna, Thiago claramente estava arquitetando um jeito de traí-la com outra mulher. Ele combinou com outra mulher que estava lá de atravessar uma parte do rio nadando, sabendo

que Lunna não sabia nadar. Só que Lunna não queria ficar sozinha e foi junto, quase se afogando por causa disso. *“E eu acho que a maior dificuldade de sair de um relacionamento abusivo é a não certeza da sobrevivência. Tanto fisicamente, porque eu tinha minha vida ameaçada. Depois ele me ameaçou explicitamente e também de sobreviver no nível do afetivo, sabe. Tipo... do outro gostar de você, da aprovação do outro, sabe?”*. Ela conta que se sentiu tolhida o relacionamento todo.

Lunna fala de quem seria se não tivesse conhecido Thiago: *“(...) eu estaria formada, eu seria uma física nuclear hoje, que era o que eu queria fazer na época (...)”*. Apesar da resistência de se mudar para Ouro Preto com medo de ficar sub julgo do seu pai, sua mãe a confortava falando que elas dariam um jeito de pagar a estadia de Lunna sem depender de seu pai. *“E eu fiquei assim: ‘Ah, mas eu vou deixar ele aqui? Vou abandonar ele, eu amo ele.’ Eu já achava que amava. Foi tão intenso assim.”*.

Lunna conta que tudo o que queria da vida era fazer faculdade, viajar, e nunca teve a pretensão de casar e ter filhos. *“E aí quando eu fui morar com ele, eu achava que eu ia conseguir ir pra faculdade, sabe. Eu tentei (o curso de) Matemática na federal (Universidade Federal de Minas Gerais) depois, fiquei numa pontuação boa. Aí eu comecei a fazer cursinhos para tentar outra faculdade, mas eu não consegui concluir o curso porque ele não deixava. Eu não conseguia estudar.”*

Ela conta que Thiago não a deixava frequentar o cursinho pré-vestibular, pois só podia ir onde ele estava. Ela estava desempregada e só começou a trabalhar porque foi vender roupas com um amigo do namorado. Quando entrou na loja de calçados, logo foi promovida a gerente, pois não tinha vida pessoal e seu trabalho era a única coisa que era dela, sem o envolvimento de Thiago. Conta que ficava às vezes dezesseis horas na loja, porque *“queria estar lá, eu não queria estar na minha casa”*.

Na época, Lunna estava com vinte e um anos e se incomodava com o olhar vigilante do namorado sobre ela. Fala que sentia falta de apoio em seus planos pessoais e profissionais e que Thiago a sabotava como dava. *“Eu estaria hoje formada. Se eu tivesse seguido a carreira da exatas, eu estaria em outro*

lugar hoje, talvez eu seria outra pessoa, talvez eu não gostaria de quem eu seria. Eu sou quem eu sou hoje pelas coisas que eu vivi”.

Certa vez, Luanna teve uma “briga feia” (sic) com Thiago: “Teve duas vezes que eu tive certeza absoluta que ele (Thiago) ia me matar. Uma vez anterior e essa última vez. Essa última vez eu tive certeza assim: ‘Ele vai me matar: ou ele vai me matar de uma vez aqui agora ou ele vai me matar de definhar se não acabar. Se ele não me matar aqui, eu vou definhar até morrer nesse relacionamento.’” Nessa briga, Thiago disse que ela nunca mais veria o sol, que ia prendê-la dentro de casa.

Por vezes ele falava também que queria fazer de Lunna um hamster, deixá-la presa com água, comida e com uma rodinha para se exercitar. Lunna conta que ficava dias presa dentro de casa sem poder sair. Quando queria visitar seus pais, Thiago a acompanhava até o metrô e, quando ela chegava na casa deles, trinta minutos depois, ele mandava mensagem, avisando que estaria em vinte minutos na estação esperando por ela.

Na ocasião dessa última briga, seus remédios haviam acabado e ela teve que implorar a Thiago que a deixasse ir ao médico no dia seguinte: “Thiago, eu preciso ir ao médico psiquiatra porque o remédio acabou, nós estamos numa situação delicada, tá complicado”. Ele não gostava que ela fosse às consultas, pois dizia que Luanna falaria mal dele para o médico. Até que ela disse a ele: “Thiago, por favor, ele tem que me dar o remédio. Se ele não me dar o remédio e eu não vou dar conta e você não vai conseguir e aí você vai me matar mesmo porque eu vou surtar aqui”.

Chegando na sessão, Lunna conta que teve um acesso de raiva com seu médico, exigindo que ele a internasse em um hospital psiquiátrico, pois não tinha mais condições de viver no mesmo apartamento que Thiago. Achava que ser internada era a única solução, que precisava ser retirada do seu relacionamento, ser salva por uma terceira pessoa. “Você me interna que eu estou doida, eu não estou aguentando mais! Se você não me internar esse cara vai me matar, se ele não me matar, eu vou me matar!”

Ela relata que fez essa exigência aos gritos e ficou minutos falando isso sem ao menos sentar no consultório. O psiquiatra negou seu pedido e afirmou

que ela estava nesse relacionamento por uma escolha, pois já havia tido oportunidade de ir para um abrigo e recusou, voltando para casa dos pais e, posteriormente, para o apartamento de Thiago.

O médico pontuou todas as tentativas fracassadas dela de sair da relação. “Eu achei que foi muito cruel. Uma coisa que eu pensei foi: ‘Eu vou ser psicóloga pra não falar com as mulheres que a culpa é delas.’” Lunna se questiona se essa intervenção foi premeditada para provocá-la ou se foi pura crueldade do psiquiatra, mas diz que funcionou porque ela quis provar para ele que ele estava errado. “Eu falei: ‘O que? Você está achando que eu gosto? Eu vou provar pra você que eu não gosto. Eu vou provar pra você que eu não gosto! Eu vou sumir! Eu vou sair desse consultório, andar por aí e sumir no mundo e ninguém vai saber de mim.’ E ele: ‘Pelo menos você vai sair de onde você está.’”

Ela conta que saiu da sessão com seus remédios e que, como Thiago não estava na porta lhe esperando, saiu andando pela rua sem rumo, sendo encontrada por ele tempos depois. Ela voltou com ele para casa e ficou pensando meios de sair dali. “Eu tinha que ir embora, eu tinha que provar pro meu psiquiatra que ele estava errado, que eu não queria estar ali, que eu estava ali porque não tinha opção e a realidade é que eu estava ali porque eu não tinha outra opção mesmo. Mesmo eu tendo outras opções palpável, eu não via como opção, sabe. Porque outras coisas... É um ciclo vicioso. E falar que eu não o amava é uma mentira porque eu amava ele. Eu falo isso sempre. Eu amava ele de uma forma que eu nunca mais amei e nunca mais quero amar outra pessoa. Porque eu amava ele mais do que me amava. O meu amor por ele era maior que meu amor por qualquer outra coisa, então eu aceitava tudo, tudo, qualquer migalha que vinha dele pra mim era como se fosse... rios de amor! Porque ele nas altas, ele era super carinhoso, era o melhor marido do mundo, mas medidas das coisas dele, né.”

Apesar dos cinco anos do relacionamento, apenas nos últimos meses teve coragem de contar às pessoas o que estava acontecendo, pois tinha vergonha e achava que tudo o que ela tinha era seu casamento e não poderia fracassar na única coisa que conquistou. Ela só saía com ele, que todos os dias a levava e buscava em seu trabalho. Conta que isso a fazia chegar atrasada

muitos dias, pois ele não queria que ela fosse trabalhar. Ele não gostava que ela fosse à casa dos pais também.

Conta emocionada que escolheu o curso de Psicologia aos vinte e seis anos *“porque eu queria falar pra essas mulheres (vítimas de violência doméstica) que elas não estão sozinhas (chora), que elas não precisavam passar por isso ou que elas, sei lá... Que elas poderiam fazer outras coisas da vida. eu acho que o que é pior: que não é culpa delas.”* Lunna compreende a diferença entre se responsabilizar e se culpar pelo relacionamento abusivo que tinha com Thiago. Antes ela achava que a culpa tinha sido dela, por ter uma personalidade “estourada” (sic), que reagia às ofensas e provocando as agressões de Thiago.

Lunna conta que descobriu o feminismo na faculdade. Por um tempo acreditou que a Psicologia possibilitaria que ela ajudasse outras mulheres por meio da escuta, mas hoje sabe que é preciso lutar lado a lado com pessoas que também são vítimas de violência doméstica. *“Eu gosto muito da pessoa que eu sou mesmo tendo passado por tudo que eu passei. Mas a gente precisa passar por certas coisas. Não precisava, não deveria, na realidade. Eu acho que a sociedade tinha que ser mais inclusiva, tinha que ser menos patriarcal. Tinha que mudar o sistema.”*

Quando terminou o relacionamento, teve que refazer todas suas amizades e relações pessoais, saiu do comércio e começou a trabalhar em bares e como bartender, graças à uma amiga, vizinha de seus pais. *“Eu tinha que começar do zero, uma profissão nova, comecei tudo de novo, refiz minha vida, refiz minhas amizades, mas o que mais me deixava tranquila era porque eu sabia que eu tinha o apoio da minha família. Ter o apoio da minha família nesse processo de separação foi muito importante porque se não fossem meus pais, minha família me apoiando, eu não saberia o que fazer. (...) Sozinha, sem chance!”* Hoje, com trinta e cinco anos, está no fim da faculdade de Psicologia, é militante contra o machismo e trabalha com mulheres que estão em abrigos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cada ser humano é único em sua experiência graças à diferentes criações, diferentes famílias, contextos socioculturais e econômicos, mas todos par-

ticipam de uma sociedade que pode se transformar. O estudo de caso apresentado é um exemplo da história de várias mulheres que são agredidas por seus cônjuges de forma psicológica, moral, física e patrimonial.

Não dá para ignorar que tal violência é parte de uma sociedade machista e patriarcal, que crê que tem controle sobre a mulher, principalmente sobre o seu corpo. Ter essa consciência, possibilita melhores intervenções e cuidados na clínica de psicologia. “Tratar o tema da violência contra as mulheres, principalmente doméstica e conjugal, como um fenômeno social e cultural é dar historicidade ao que foi apagado pelos costumes, hábitos e pela ciência androcêntrica” (TIMM, PEREIRA & GONTIJO, 2011, p.258).

A grave situação de violência vivenciada por Lunna foi ressignificada pela mesma, sendo construído um novo sentido e projeto de vida, que funcionou como impulso para a concretização de seus objetivos. As agressões que sofreu a transformaram profundamente.

O conceito de “dano existencial” vem como uma possibilidade de ampliação da compreensão do fenômeno na clínica de psicologia e como possibilidade também de pensar estratégias de como fortalecer essa pessoa para que ela consiga criar um novo sentido e projeto para a própria vida.

Falar da violência doméstica na clínica de psicologia e em outros contextos de cuidado e atenção em saúde, tendo consciência do contexto social que nos cerca e dos danos existenciais provocados, é fundamental para dar visibilidade às graves violências que ainda marcam as vidas das pessoas, assim como para fortalecer as narrativas e modos de existência de muitas mulheres que se calam diante de diversas situações de abusos causadas por homens.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Greicy Fraga; SHÄFER, Gilberto. Dano existencial ou dano ao projeto de vida? In: XI Semana de Extensão, Pesquisa e Pós-Graduação, 2015, Canoas. **Anais...**, Canoas: N.E., 2015

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v.

BÍBLIA SAGRADA. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, 1486p. Tradução de CNBB.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. 160 p. Tradução de Maria Helena Kühner.

COPPE, Antônio Ângelo Fávaro. A vivência em Grupos de Encontro: Um estudo fenomenológico de depoimentos. 2001. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.apacp.org.br/wp-content/uploads/2012/03/art220.html>>. Acesso em: 02 nov. 2015

DEL PRIORE, Mary. **Histórias e Conversas de Mulher**. 1ª ed, São Paulo: Planeta, 2013

DUTRA, Elza. Considerações sobre as significações da psicologia clínica na contemporaneidade. **Estudos de Psicologia**, Natal, vol.9, n.2, p.381-387, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/%0D/epsic/v9n2/a21v9n2.pdf>> Acesso em: 08 mai 2019.

FROTA, Hidemberg Alves da. Noções fundamentais sobre o dano existencial. **Revista Latinoamericana de Derechos Humanos**, vol.22, n.2, p. 243-254, jul-dez 2011.

FROTA, Hidemberg Alves da; BIÃO, Fernanda Leite. A dimensão existencial da pessoa humana, o dano existencial e o dano ao projeto de vida: reflexões à luz do direito comparado. **Cadernos da Escola de Direito e Relações Internacionais**, Curitiba, vol.1, p.129-163, jun 2010.

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Coord.). **Atlas da Violência 2018**. Rio de Janeiro, 2018. 93 p. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/9/atlas-2018>>. Acesso em: 06 mar. 2019.

LABRONICI, Liliansa Maria. Processo de resiliência nas mulheres vítimas de violência doméstica: um olhar fenomenológico. **Texto Contexto Enferm**, Florianópolis, vol.21, n.3, p. 625-632, jul-set 2012.

MACEDO, L. S. R., & SILVEIRA, A. C. (2012). Self: Um Conceito em Desenvolvimento. **Universidade Federal do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre-RS, mai-ago, 2012, Vol. 22, No. 52, p. 281-289.

MAIA, Camila Moreira; GERMANO, Idilva Maria Pires e MOURA JR, James Ferreira. Um diálogo sobre o conceito de self entre a abordagem centrada na pessoa e psicologia narrativa. **Revista do NUFEN**. 2009, vol.1, n.2, p. 33-54. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912009000200004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912009000200004&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 12 mai 2019.

OLIVEIRA, Luisa Conrado Dias de; ARAÚJO, Wanessa Loregian Silva. Lei Maria da Penha: Uma leitura à luz da Abordagem Centrada na Pessoa. In: FÓRUM BRASILEIRO DA ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA, 12, 2017, Maringá. **Anais...** . Maringá: N.E. , 2017, p. 170-177.

ROGERS, Carl R.; KINGET, G. Marian. **Psicoterapia e relações humanas**: teoria e prática da terapia não-diretiva. 2.ed. Belo Horizonte: Interlivros, 1977. 2v.

TIMM, Flávia Bascuñán; PEREIRA, Ondina Pena; GONTIJO, Daniela Cabral. Psicologia, violência contra mulheres e feminismo: em defesa de uma clínica política. **Psicologia Política**, vol.11, n.22, p. 247-259, jul-dez 2011.

TOLETO, Cecília. **Mulheres**: o gênero nos une, a classe nos divide. São Paulo: Cadernos Marxistas, 2001.

SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 35-50, ago. 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2004000200003&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2004000200003&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 12 mai 2019.

SESSAREGO, Carlos Fernández. Apuntes para una distinción entre el daño ao “proyecto de vida” y el daño “psíquico”. **Thémis – Revista de Derecho**, n. 32, p. 161-164, 1995

SESSAREGO, Carlos Fernández. ¿Existe un daño al proyecto de vida? Disponível em: <http://www.revistapersona.com.ar/Persona11/11Sessarego.htm>> Acesso em 13 mai 2019.

SESSAREGO, Carlos Fernández. Apuntes sobre el daño a la persona. In: BORDA, Guillermo A. **La persona humana**. Buenos Aires: La Ley, 2001.

SENADO FEDERAL. (Apostila do Curso Dialogando sobre a Lei Maria da Penha), **Instituto Legislativo Brasileiro**, Brasília: Saberes, 2016.

## A TRANSCENDÊNCIA DA PELE: CORPOREIDADE EM TEMPOS HIPERMODERNOS – UMA REFLEXÃO FENOMENOLÓGICA

CAPÍTULO 5

*Mônica Cristina Combat Barbosa  
Maria Madalena Magnabosco*

Em tempos hipermodernos, o mundo e a vida se articulam nos avanços e retrocessos do progresso da humanidade. (LIPOVETSKY, 2004) Nessa lógica, o corpo como morada do ser, corpo vivido e ‘pele’ que incorporam um habitar<sup>1</sup>, tem sua prospecção afetiva e temporal posta em ditames e medidas<sup>2</sup> que capturam sua essência e podem destoar seus sentidos e singularidades.

Submersos nas novas tecnologias, a hipermodernidade prima pelo individual e assinala um coletivo, que se apodera imperativamente do singular em detri-

---

1 O termo habitar advém do filme usado no texto. O filme ‘A pele que habito’ de Pedro Almodóvar (2011) foi usado na narrativa das reflexões aqui propostas como cenário articulador para uma análise fenomenológica sobre corporeidade em tempos hipermodernos.

2 O termo ‘medida’, segundo dicionário Aurélio de Português Online significa: determinar a extensão ou a quantidade; ter determinada extensão ou medida; determinar o valor, a importância de; fazer avaliação; estender a vista por; olhar provocativamente; ter tento, moderação; contar as sílabas de um verso; bater-se com outrem; competir, rivalizar. (Dicionário Aurélio) Essa palavra trouxe possibilidades de categorias de sentido (possibilidades de transcendência), como forma de compreender cada acepção possível dada a medida, por exemplo, como o corpo que o tempo todo, em sua pele, é pressionado a ter medidas, e o que se postula aqui, na verdade, é que a capacidade de transcender pode extrapolar a ideia das medidas.

mento ao público ‘medido’ e, esse, tomado como modelos únicos. Consequente, há um distanciamento de si mesmo, ainda que o ser habite a si mesmo, em sua pele.

Com isso, o exacerbado das contingências do corpo, no corpo e na sua vivência afetiva, subjaz a ele, uma identidade que não tem conseguido transcender a si mesma. A transcendência a partir do sentido semântico se refere à perspicácia e sagacidade, em que se postula estar acima da média, em busca do seu próprio sentido de existência, conforme indica o *Dicionário Aurélio Online de Português*.

A corporeidade e a identidade humana, nas reflexões aludindo-se ao filme “A pele que habito” apontam para ‘o transcender a pele’ como possíveis sentidos da vida, sem desconsiderar ‘o habitar’ em conjunção com o corpo vivido e afetivo, de acordo com a perspectiva existencial.

A transcendência do ‘ser-no-mundo’ (hipermoderno), evidencia o quanto o mundo influencia e é influenciado pelo ser, sua intimidade e sua pele. Essa pode transcender ao se por no fluxo constante do devir humano, subvertendo a si própria para além daquilo que ela contém no que diz respeito à ‘ser’ e a ‘ocupar’ o lugar do habitar humano, autenticando sua própria essência pujante de vir-a-ser.

No filme, Vicente revestido por uma pele que deu origem a ‘Vera’, não o fez desistir de sua essência e identidade. Manter vivo ‘Vicente’ era uma transcendência visto tamanha violência imputada a ele, inclusive vencendo a si mesmo.

Existem novas estruturações das subjetividades face ao individualismo exacerbado, um ideal de beleza, e, apologias a um corpo igualmente (re)estruturado, cujas medidas são bastante ‘justas’, para um corpo que hoje precisa ser ‘pequeno’<sup>3</sup>, mas que, por hipótese reflexiva, talvez não esteja cabendo nele mesmo, no próprio ‘ser’ e ‘pele’ que o asseguram, em termos amplos e não especificamente no enredo e situações do personagem no filme. (SEVERIANO; RÊGO; MONTEFUSCO, 2010)

3 O termo pequeno está sendo usado metaforicamente e de modo ‘irônico’, porque além de se referir a um tamanho menor pensado em tamanho de manequins, infere-se aqui sobre o quão pequeno seria para ser a morada de alguém, cuja existencialidade precisa ter sua ancoragem concreta e subjetiva, do tamanho do corpo habitado e de sua pele que o veste e que também pode possibilitar sua transcendência.

Segundo Baudrillard (1970), no consumismo, o corpo/pele e suas ‘medidas’ são idealizados. Subjetivamente, sem medidas, e sim, vivido e sentido. Um corpo pequeno em ‘medida’ e selado por sua pele viçosa, paradoxalmente numa cultura do excesso e dos abusos do prefixo ‘hiper’, assinala outros paradoxos de saúde x doença, bem-estar x mal-estar, desvelamento e encobrimento. (LIPOVETSKY, 2004)

Os afetos das vivências de corpo, corpo vivido e corpo ‘medido’ na pele, em diálogos com as alteridades, podem paralisar o corpo, contrapondo-se, inclusive, com sua fluidez e psicodinamismo, gerando um dilema existencial importante. Caldas e Prado (2012) discutem segundo Heidegger, a impermanência e capacidade de mudança do corpo no sentido que esse pode ter, e, não na tentativa de ser o corpo como uma constância, cujas fronteiras fazem menção a pele que se incumbiria de fechar esse corpo como fronteira fisiológica apenas.

Merleau-Ponty (1999) enuncia o psicodinamismo do corpo como experiência sensível e não desprovida de angústia, e que num dilema ético e íntimo, apetece o ‘ser’ por inteiro quanto à identidade e medida de ‘ser’ e ‘como’ ser-no-mundo.

Os desdobramentos egóicos, pensados por esse viés de corpo, medida, afeto e hipermodernidade atravessam o existir humano. A ‘medida’ e suas indicações de adequação ‘nas’ e ‘das’ peles que se põem e se dispõem a se igualar e a não transcenderem a si mesmas e aos outros, são alvos de discussão. A ideia não é o descarte das medidas da vida, e sim, como e quando as medidas são sensíveis, humanas e ‘justas’ para nortear existencialidades.

## HIPERMODERNIDADE – O CENÁRIO

Lipovetsky (2004) ao discutir sobre a reestruturação social diz de um novo ‘código’ de valores, concepções de mundo e de homem diferenciadas e paudadas pela crescente digitalização do mundo e das relações humanas. O capitalismo associa-se ao uso imperativo das tecnologias entrecortado pelos excessos, fugacidade e efemeridade, bem como as ‘medidas’ da aparência e distanciamento dos corpos e intimidades, para dar lugar ao consumismo e a onticidade das coisas. (MAGNABOSCO, 2013)

De imediato, na hipermodernidade, ‘os modos’ de subjetivação humana tem sido atravessado pelo próprio consumo e excesso do “eu” inferidos como primeiro passo, o próprio corpo, sua pele, seu entorno. Nesse sentido, observa-se que:

A criação de um novo espaço de valores e representações dependentes desses recursos respalda a disseminação de uma cultura digitalizada que determina, conseqüentemente, configurações inéditas das relações do sujeito com o seu entorno. (ALVES & MANCEBO, 2006, p. 45)

Quando se aborda o ‘um’ a ‘um’, até o próprio corpo e pele, o intrasubjetivo é notadamente impactado por essa vivência hipermoderna. No individualismo social o homem vê-se num culto a si e ao próprio corpo, mas ao mesmo tempo de modo ambíguo e paradoxal, não dá conta de si e muito menos consegue ou vê-se livre para transcender a si mesmo e ao mundo que o ontifica.

Segundo Bauman (2001) a fluidez das relações e a afetividade líquida tornam-se moedas de troca no consumo desenfreado de subjetividades e não apenas dos produtos e serviços como assinala Baudrillard (1970). A racionalidade dá lugar ao surgimento dos afetos como motor da vida, para além de sua ontologia, mas como modos de assegurar a captura do humano naquilo, que agora, pela livre vitrine do consumo, pode assegurar um caminho a percorrer. (GIOVANETTI, 2002)

O homem, por vezes, superficial e artificial (interferido pelas tecnologias), personaliza-se pelo excesso de ‘eu’, sobressaindo-se um *phatos* expressivo na roupagem de um narcisismo que esconde um vazio ‘dos’ e ‘de’ sentidos que poderiam importar. O corpo como ‘morada do ser’, nada tem a mostrar ‘o’ dentro da pele, e, que por ora adoecido, tem escondido ‘o nada’. (GIOVANETTI, 2018)

A tomada do corpo pelo corpo como um ego que pode transcender ao vazio existencial é vivido como fonte de adoecimento e encobrimento, e do mesmo modo é capturada sua pele como um nexos causal de exposição social em redes sociais que cumprem o papel de uma visibilidade meramente mecânica.

Isso tem se dado em forma de espetáculo cuja função é a de falsear ver-

dades que não des-cobrem nada de ninguém, muito menos se acessa uma interioridade. Eis um dilema ético social hipermoderno. (GIOVANETTI, 2018)

A emancipação do homem hipermoderno trouxe consigo um encarceramento do ontológico no ôntico do mundo, cuja estrita relação de realidade se corrompe na desintegração do devir humano no tocante a sua composição existencial com relação aos sentidos da vida e nos cuidados que essa demanda.

O ocupar-se do corpo e da vida na relação homem-mundo (hipermoderno), pelo viés ontológico-existencial só se efetiva no co-pertencimento e na construção em conjunto e inseparável que há de acontecer. (MAGNABOSCO, 2013)

A hipermodernidade e as ‘saias justas’ bem como as prescrições mundanas sobre o existir do homem, sua morada, seu corpo e os afetos decorrentes de sua constituição, denunciam a busca por medidas que tentam interferir naquilo que de íntimo podem, em situação, compor o ‘ser’ e instaurar transcendências. (GIOVANETTI, 2002)

## CORPOREIDADE

Abordar corporeidade parte-se do corpo, esse tomado pelo próprio corpo de quem fala e postula, um corpo próprio ou um próprio corpo, que do ponto de vista linguístico aponta para um diálogo de proximidade com o proprietário de ‘um’ corpo, e não um pensar filosófico que fala do corpo do outro sem partir de sua própria experiência vívida e igualmente potencial de sentidos para além dos aspectos constitutivos de anatomia, fisiologia, metabolismo e outros. (MORRIS, 2009)

Em igual medida, um corpo que é próprio ao ser, também o é na constatação do corpo alheio, que de modo expressivo constitui o outro da relação e instaura a compreensão de que corpo-consciência-mundo tornam-se uma unicidade intransponível pela lógica sartreana.

Como corpo vivido, afetivo e existente, pensado pelo viés fenomenológico-existencial, abstém-se do preceito filosófico sobre ‘o conceber’ e ‘o conhecer’ um corpo propriamente dito dentro de suas fronteiras envoltórias e subjetivas, inclusive, para uma meta-análise, aqui escolhida, uma análise fenomenológica.

Enfatiza-se que um corpo vivido apresenta uma essência íntima, a partir dos intentos da consciência (FORGUIERI, 2004), e na vivência intersubjetiva

entre corpos vividos, ‘em situação’ como demonstra Morris (2009) discutindo-se Sartre e dialogando com Heidegger. Azevedo e Caminha (2015) consideram esse corpo vivido articulado e compartilhado ao mundo, fenomenologicamente para além de um corpo objetivo, ainda que não analisado nesse texto.

Esse corpo objetivo, de fora à própria existência, não contempla a unicidade corpo-mundo-existência. A existência humana é atravessada pela facticidade do corpo e sua dimensão subjetiva e afetiva. (AZEVEDO e CAMINHA, 2015)

Heidegger considera o homem como *Dasein*, o “ser-aí”, o aí ‘o mundo’, articulado ao ser, configurando-se existencialmente antes mesmo de se refletir sobre si e o próprio mundo. (REHFELD, 2004) O *Dasein* para Nascimento (2016) diz sobre o ente que o homem é, no tornar-se ‘ser-homem’, aludindo-se a Rogers (2009) no ‘tornar-se pessoa’ tomado como objeto de estudo, como ser-no-mundo, como ser-aí.

O “aí” para Sarte, o ali e o acolá do ser-no-mundo mostra o eixo central da facticidade do ‘para-si’. O fático e o transcendente do ‘para-si’ na vivência do corpo evidencia a correlação da díade consciência sem corpo e corpo sem consciência, segundo Morris (2019). A consciência e sua intencionalidade darão contornos à existencialidade humana, conseqüentemente ao seu corpo, pois parte do princípio de ser esta uma: “... visada de consciência e produção de um sentido que permite perceber os fenômenos humanos em seu teor vivido” (ZILLES, 2003, P. 171).

Para Rehfeld (2004), o mesmo aponta para o além da posse de um corpo para ‘o integrar-se’ a ele na lógica do ‘corpo que somos’ e do corpo que habitamos, sem desconsiderar ‘o corpo que temos’. Desse modo, pode se dizer do âmago do ser, que em separado, nada mais e nada menos seria apenas um corpo objetivo.

O todo de um corpo inclui inclusive, o que se chama por incorporação, que significa:

é um termo que deve ser tomado literalmente: ele significa “tomar o corpo” [*corpus*]; então, o hábito expressa nosso poder de dilatar nosso ser-no-mundo, ou mudando nossa existência pela apropriação de instrumentos novos”. Os limites do sujeito-corpo

são, portanto, fluidos: eles não precisam coincidir com os limites do corpo como uma coisa fisiológica, isto é, a pele. (MORRIS, 2009, p. 127)

A instrumentalidade é possível para Merleau-Ponty e Sartre ao discutirem sobre o quão é possível pensar o corpo e sua extensão do vivido e afetivo, acrescentando-se a isso, o decurso de uma temporalidade, um conectar-se com os intentos do corpo ‘para-si’, o que sugere a transcendência da pele e do ego.

O habitar e a morada do ‘ser’ aponta para o corpo tomado como sujeito e objeto, num trânsito psicodinâmico entre essas duas facetas, em que Heidegger descreve como visibilidade e invisibilidade do ‘em-si’ e da vivência do corpo, e que não se atém a uma dada medida hipermoderna contingente de mundanidade.

O corpo, em sua constituição primeira, ainda longe de aspectos subjetivos e existenciais, está a se estabelecer para ser a morada do ‘ser’. Pela lógica desenvolvimentista isso se dá com conhecimento e (re)conhecimento da criança sobre a posse daquele corpo, e que ela está dentro do mesmo. (Papalia, 2013)

Merleau-Ponty (1999) ao abordar a fenomenologia da percepção, descreve as incorporações perceptivas e práticas como, por exemplo, aspectos de motricidade, espacialidade e outros. É como se esse corpo se instrumentalizasse para ser corpo. Nesse viés construtivo, o dono desse corpo, nesse processo, vivencia aspectos fisiológicos até os presságios de uma subjetivação desse corpo que será preenchido de existencialidade, ainda que já parta do corpo ser uma existência concreta.

Azevedo e Caminha (2015) asseguram a correlação do corpo com o “eu posso” ao aludir a essa instrumentalização própria do corpo, que ressoa sobre o lançamento do ser no mundo e daí o se construir, sendo igualmente lançado ao seu corpo próprio/corpo vivido, sua pele. Heidegger quando descreve o *poder-ser* do homem tem como antecedentes intrínsecos o *poder-ser* de um corpo. (grifo nosso)

A concretude do corpo guarda o início das vivências, da corporeidade em ato aparecendo e se transformando em uma identidade humana que busca por se fazer e ser rica em sentidos e bem-aventuranças.

Da relação do corpo com a realidade, esse como ser de abertura para Heidegger, caráter originário do ser, tem a intencionalidade criticada por ele em ‘Ser e Tempo’, e, depois, na sequência vista por Husserl, tem ‘o ser’ como não sendo objeto e ainda não reflexivo.

O ser se dispõe a ‘se tornar’ [pessoa como diz Rogers (2006)], e da abertura e tonalidade afetiva aplicada dar um contorno nos possíveis modos de ser desse homem, desse corpo, dessa pele. Contorno esse traçado pelos afetos e que pode desvelar a compreensão de si naquilo que lhe é próprio e impróprio, no fazer-se a si-mesmo, com fins de transcendência. (OLIVEIRA, 2006)

A corporeidade inferida como dimensão ontológico-existencial do próprio corpo, e compreendida como a vivência desse corpo fático ou ainda ser corpóreo, a princípio, ontologicamente estrutura um modo de ser em constituição, já como fenômeno e um existencial. (FERREIRA, 2010) A articulação homem-mundo, corpo-mundo é essencial, pois é da mundanidade do mundo que muitos desdobramentos simbólicos e existenciais irão incidir sobre o constitutivo do ser em abertura.

A corporeidade também pode ser entendida como movimento do corpo e do ser, num corporar e num incorporar, estabelecendo-se assim, os modos de ser ‘pré-sença’, indicativos de existencialidade e ontologia. Para Ferreira (2010) esse corporar parte de uma disposição e uma tonalidade afetiva, e também como corpo afetivo e vivido, como discute Michel Henry (2012). Há prevalente um conectivo ativo desse corpo pleno e ávido de constituição do ‘ser’ em ‘ser, em tornar-se.

Tornar-se remete aos sentidos, à significância de si, do corpo, da existência-mundo, e esse o é, em sua mundanidade. Do mesmo modo, a abertura do ser, temporalmente vivida, é também genuína e gratuita, sem perder o fluxo constante da pré-sença e sua caracterização em seus modos de ser, inclusive a de ser pele.

Dos movimentos que esse corpo faz, num fluxo de puro dinamismo, Peixoto (2012) assinala sua possibilidade criadora e intersubjetiva que lhe são próprias.

Esse ser-no-mundo parte do ‘ser-em’, ligado ao mundo de inserção, o ‘ser-no-mundo’, o ‘ser/estar-junto’, disponibilizado com outros factíveis, e mais especialmente o ‘ser-com’, caracterizando a co-existência, a co-presença de outros.

Existe uma manualidade que se refere às possibilidades de significância e

correlação do ser com o mundo, numa conjuntura de vivências e referências do homem, cujos desdobramentos, em especial, o delineamento da corporeidade e sua afinação com o mundo e com a pele que habita o ser. (FERREIRA, 2010)

Nesse acontecer desse corpo, o mesmo tem saúde e adoce, cria habilidades e refina as já adquiridas. A vivência do corpo como sujeito dá a esse, nas ideias de Sartre, a possibilidade de ser o próprio corpo um instrumento, e, tal qual como instrumento, é tomado como objeto ambigualmente. Objeto por ser o autor de ações e ao mesmo tempo ser alvo delas no manusear a vivência de corpo. O autor não dá muita vazão a essa discussão, além de discordarem em certo modo, ele e Merleau-Ponty, sobre o tocar e ser tocado, e que há momentos e potencialidades distintas para isso. (MORRIS, 2009)

As desavenças dos dois autores constatarem que não é incompatível a discussão de ambos, porém, evidencia-se que Sartre concorda que “... o corpo é um sujeito-objeto, um tipo de pato/lebre ontológico”. (MORRIS, 2009, p. 131) Merleau-Ponty assinala a ambiguidade ao dizer que pode ser lebre ou pato, já Sartre diz da impossibilidade de serem vistos ao mesmo tempo as duas possibilidades, uma encobre a outra. Conclui-se que “... não há incompatibilidade entre dizer que o corpo é tanto sujeito quando objeto e dizer que o corpo não pode ser nunca sujeito e objeto ao mesmo tempo.” (MORRIS, 2009, p. 131-132)

Existe um tênue e sofisticado delta<sup>4</sup> entre corpo-sujeito e corpo-objeto no diálogo e situação vivida pelo ‘todo/unidade’ do corpo nas ações humanas que extrapolam e mostram uma fluidez constitutiva do corpo e suas vivências íntimas e intersubjetivas. Nesta perspectiva, tem-se que:

O que todas essas considerações demonstram é que o corpo é ainda mais ambíguo do que Sartre admitiria. O corpo-para-si está total-

4 Delta é um termo linguístico da matemática utilizado para indicar uma diferença entre valores de uma variável. Nesse contexto foi usado aqui para demarcar o quão tênue e ao mesmo tempo simbolicamente foi importante sua aplicação na reflexão do texto sobre corpo. (*Dicionário Aurélio*)

mente entrelaçado com o corpo considerado como uma coisa, e o limite entre o centro dos campos de percepção e ação e os objetos dentro desses campos é um pouco fluido. (MORRIS, 2009, p. 132)

Fluidez que demanda ser compreendida e associada ao corpo vivido discutido por Merleau-Ponty, e o corpo afetivo, nos estudos de Michel Henry. O corpo passa a ser visto para além de sua ontologia para um corpo existencial, no mundo e sua realidade existencial de imersão e constituição. (SILVA e BERESFORD, 2006)

A disposição apresenta a afetividade da 'pré-sença', do corpo/corporeidade. O modo como o homem afeta e é afetado pelo mundo mostra a reciprocidade e a sinergia dessa conexão, fluida inclusive, por se tratar das vivências humanas serem atravessadas pelos encontros (ser e estar com-o-outro) e as descobertas daí advindas. (FERREIRA, 2010) Nesse emaranhado relacional existencial, os seres no mundo constituem suas identidades.

É preciso considerar a temporalidade como uma variável sensível em *Ser e Tempo*, onde Heidegger, em sua ontologia do ser, aponta para o tempo que passa, se movimenta e incide na mutabilidade e impermanência do corpo, da existência, da vida. Em tempos, hipermodernos, no decurso do tempo, do ponto de vista ontológico, a vivência de tempo é conectada ao existir, daí 'ser' e 'tempo' estarem no título de sua obra, em que ambos não passam ilesos e sim submersos e alterados por essa vivência imanente ao homem. (PRADO e CALDAS, 2012)

Na vivência de tempo, o corpo abarcará sua essência, num todo significativo dos modos de 'ser'. Sua 'pré-sença', a do ser, na vivência temporal, tem como crivo e a totalidade do existir humano, o tempo, inclusive, o tempo de ser e fazer corpo.

Não há como escapar ao tempo, pois é nele e por ele, num tempo que o existir humano precisa evidentemente de tempo e do tempo. Com tempo, esse assinala as prerrogativas do existir, bem como as do corpo que se substancializa no percorrer e apreciar o tempo. Tempo esse que demarca o envelhe 'ser' da pele e do corpo que o ser habita, cuja intenção primeira e última é se ater à finitude humana como propósito do fluxo da vida. (FEIJOO, 2000).

Michel Henry considera a imanência e afetividade como indicativos da vida. O que há em nós como 'o sentir' e 'o doar afetivo' é apenas base para o campo da ação humana, que precisa se ancorar na indubitável lógica do corpo que depreende de sua existencialidade o sofrer e o fruir, conforme discute Mauri (2016)

As dissidências desse corpo que vive e é fluido de afetos, segundo Henry, parte da noção de corpopropriação, cujas afecções são reveladoras de si mesmo, íntimas e únicas, e que estabelecem as relações do homem-corpo-mundo. (FERREIRA, 2015)

Há um caráter ativo da passibilidade dos afetos que subjazem o corpo e a vida humana, em que Maine de Biran assinala como importante as movimentações afetivas que demandam transformações em si mesmo, partindo de uma suprassensível experiência ontológica do ser em sua essência íntima, e que pode transcender como forma original e originária que lhe é própria. (FERREIRA, 2015) Nesse sentido:

Ser um indivíduo é ter com o mundo uma relação absolutamente original, e isso não em virtude de uma decisão ética, no fim de um esforço deliberadamente empreendido... A originalidade do modo segundo o qual me relaciono com o universo é uma necessidade ontológica, é inerente à estrutura ontológica do hábito. É porque a minha maneira de sentir o mundo é a experiência mesma que tenho da minha subjetividade, que é dada só a mim, na experiência interna transcendental do ser originariamente subjetivo do meu corpo. (Henry, 2012, p. 134).

O corpo, genuinamente é pura experiência e pura subjetividade. No corporar de um corpo, dá-se o início do início, as relações, a intersubjetividade, o afetivo para além do sensitivo, incluindo inclusive, o movimentar-se e o sentir propriamente dito. (BONILHA, 2017) É importante ressaltar que:

O ato de sentir, para começar, não é conhecido pela sensação, ao contrário, é o que a conhece. Biran afirma tanto a realidade

transcendental do sentir quanto o ser transcendente da sensação. O corpo, na medida em que é o corpo subjetivo, confunde-se com o ato de sentir, não é de nenhum modo um composto de sensações, qualquer que seja a unidade, nas variações correlativas, por exemplo, que se possa descobrir entre essas sensações. Essa unidade, com efeito, é uma unidade constituída, é a unidade de uma massa transcendente, não é de nenhum modo a unidade do ser originário de nosso corpo. (HENRY, 2012, p.99)

De nosso corpo, o princípio, os movimentos e movimentações, o sentir e 'sentir', nesse fluxo, é que se tem e que se é, que o 'todo das sensações' e ainda do sentir passivo em primeira instância, ontologicamente, denota que a abertura dá à pré-sença sua co-autoria afetiva e extensiva ao mundo.

### **O FILME *A PELE QUE HABITO* – PONTO DE PARTIDA**

O filme *A pele que habito*, de Pedro Almodóvar, usado como articulador, não foi analisado cinematograficamente e nem em outras possibilidades.

Robert Legard, médico famoso e bem sucedido, se dedicava à pesquisa e experimentos científicos, a princípios bem intencionados, mas eram ocultadas posturas e atitudes inescrupulosas e antiéticas, e aspectos psicopatológicos.

Robert era casado com Gal, que o trai com seu irmão Zeca, e era desconhecida essa relação por ele, assim como o parentesco com esse irmão e sua mãe Marília, governanta da casa. O médico é fruto da relação dela com o patrão, e, o irmão, filho de um funcionário da casa, sendo criado fora de lá. Quando Zeca reaparece, fica clara sua transformação em bandido.

Gal foge com Zeca e eles sofrem um acidente de carro que pega fogo. Robert a salva, mas tem seu corpo quase incinerado. Sua pele queimada e odorizada pelo mal acometido é embebecida por ele de modo mórbido e enfático, a princípio, para salvá-la, mas depois da morte dela ele começa a encaminhar-se para recompor a pele, sua essência, já à luz da ciência e de experimentos à margem da legalidade.

Gal se recupera, mas se suicida pulando da janela quando viu sua aparência. Sua filha Norma a vê cair e depois disso adoece psiquicamente. Já adolescente, mas ainda em tratamento, Norma é inserida numa festa pelo pai para socializar e lá conhece Vicente e eles vão até os jardins. Ingenuamente se enamora e começam uma relação sexual.

Vicente estava sob efeito de drogas e ela sob uso das drogas psiquiátricas. Norma se apavora com a nova experiência, grita e na sequência o morde. Ele apavorado para se proteger, deu um tapa nela, que acaba desmaiando, e sem saber o que fazer, a deixa no local. O pai vai atrás e a vê desacordada.

Ao socorrê-la, ela em pânico ao acordar, pois não se lembrava, associou a figura do pai como seu agressor. O pai entendeu que havia ocorrido um estupro, apesar do contexto pouco claro. Impotente em ajudá-la se revolta e sequestra Vicente por vingança enquanto a filha estava internada num hospital psiquiátrico.

A filha se suicida no hospital e o pai segue sua vingança transformando Vicente em mulher com uma vaginoplastia e ingestão de hormônios, torturando-o em cárcere privado. Vicente passa a se chamar Vera em seu corpo e pele de mulher.

Robert agiu ilegalmente com os experimentos com a pele criada para sua esposa sem aprovação do conselho médico, bem como os imputados a Vicente. Vera com a face de Gal, uma mulher, ele podia ser descoberto e também se afeiçoa a ela por parecer com a esposa. Vera finalizada questiona e pede para ser liberta.

Um dia Robert ausente na casa, Zeca aparece para ver a mãe e descobre Vera. Ele corre e com volúpia a estupra, machucando-a, pois como mulher, era virgem. Robert retorna e vê pelas câmeras indo até o quarto armado matando Zeca.

Robert a protege e a solta passando a viver como casal, num jogo afetivo. Ela de posse de seu corpo feminino ganha confiança. Marília não confia e o avisa.

Vera sai com Marília e compra um vestido que tinha gostado há seis anos no ateliê de roupas de sua mãe que ele era alfaiate, retornando a casa. Quando chega encontra Robert sendo pressionado pelo colega cirurgião (Fulgêncio) que participou de sua cirurgia. Sua suspeita era do paciente ser um dos desaparecidos do jornal.

Vera intervém na conversa, beijando Robert e dizendo que ela solicitou a cirurgia. À noite ao se relacionarem, com dor, busca por um lubrificante so-

zinha, pois ele confiava nela. Ela pega uma arma, sobe e o mata, matando sua mãe também.

Com o vestido comprado vai até sua amiga Cristina dizendo coisas para ela o reconhecer. Ela chama a mãe dele e se apresenta como Vicente no fim do filme.

O desejo de libertação de Vicente ao que acontecia não foi circunscrito ao corpo que poderia limitar sua essência, pelo contrário, ele sobrepujou a tudo e a todos, a si mesmo, num espectro temporal adoeceador, numa vivência de corpo que não era ele, mas era dele. Nesse sentido, novas roupagens de pele e vestimenta se impuseram a ele, mas que não aniquilaram sua capacidade em transcender a própria pele e ao ego que estava à mercê de um norte de origem e um desejo ávido de sentidos e desvelamentos que pareciam impossíveis em sua vivência de encobrimento e aniquilamento do eu.

## A QUESTÃO DA TRANSCENDÊNCIA

Conforme nos mostra o *Dicionário Aurélio de Português Online*, extrapolar, criar, compor, superar, é o que aponta os possíveis sentidos do transcender. Transcendência tem como antônimo a palavra imanência, que são características e/ou qualidades próprias e internas de algo, tudo o que o compõe. O humano, no seu existir, em sua ontologia, abertura e início, no seu des-velar e no seu devir, tem como narrativa o transcender como viés de escrita e inscrição no mundo. Seu ego e sua constituição identitária como um todo se faz no enlace da imanência do mundo e na transcendência do seu ego.

A relação homem-mundo-existência carece de um princípio constitutivo básico, entendido como *Dasein* (ser aí) para Heidegger e a princípio como Ego para Sartre. Em a Transcendência do Ego, Sartre aponta para o fato de que é preciso considerar a intencionalidade da consciência convocando o Ego para ocupar um lugar de lançamento e exposição para fora de si mesmo, tomado como objeto do mundo. (SARTRE, 2013, versão para kindle, localização 1266)

Nesse sentido, o Ego se faz na relação com o mundo e dele depreende suas manifestações que precisam transcender para demarcar sua função de singularizar-se diante o outro, correlacionada à intersubjetividade e ao conviver com a alteridade.

A ideia está na não ligação direta do Ego com a consciência, no sentido dele habitar a consciência e dela se originar, mas sendo tomado como fora à própria consciência, como sendo um objeto dela. Há uma forte relação, mas não é de origem e nem de constituição primeira, e, sim o Ego como uma extensão e seu ‘nascimento’ no mundo, na relação dele em formação com o mundo no mundo. É tênue e sutil, mas é nessa estreita relação que a transcendência encontra seu início e se direciona ao mundo através da intencionalidade dessa consciência que subjaz ao Ego em construção.

O Ego ao transcender existe e evolui no mundo singularmente. O corpo é um início do início. Esse precisa extrapolar em essência e sentidos, no transcender a sua pele para ser uma morada para o ‘ser’, que no mundo e com-o-outro na constituição de si, exerce plenamente sua transcendência e existencialidade.

## A TRANSCENDÊNCIA DA PELE – UMA REFLEXÃO FENOMENOLÓGICA

Para uma dada análise fenomenológica parte-se do seguinte pressuposto: “O nosso modo de olhar instaura verdades” (NASCIMENTO, 2016: p. 106).

A busca da verdade com o aporte da fenomenologia, parte do princípio desvelador e o de descobrir o que de intento ancora a própria verdade da coisa em si, no caso, o próprio corpo, que traz como precedentes o modo como é vivido e tomado pelo ser. (BELLO, 2004). Do modo como é concebido e percebido, em outras significâncias para além de suas fronteiras (pele), tem-se a transcendência fenomênica e de ego aqui postuladas.

Os fundamentos ontológicos do ‘ser’ e suas vivências fenomenológicas e existenciais, tem a corporeidade como um existencial essencial ao homem, observando-se que a liberdade e a roupagem do tempo apontam os caminhos para inaugurar e conferir propósitos à e às aberturas do *Dasein*, que em si, se ‘des-velam’ em ‘pré-senças’ e nortes de existencialidade transcendente. (CRITELLI, 2008)

A fim de acessar o transcender a pele, Giovanetti (2017) afirma que fenomenologicamente ao visar à intenção primeira do ‘ser’ que habita àquele corpo, pode-se compreender à própria vivência (corpo afetivo) bem como constata-se sua realidade. A reflexão fenomenológica subjacente à vivência de

corpo particulariza-o distinguindo-o do meramente físico, da pele, transcendente a outros sentidos.

Com a palavra e a *'poiesis'*, a vida humana carece ser compreendida em seu íntimo, naquilo que a faz ser especial e humana, nos contingentes linguísticos e semânticos, na interpretação da vida e de sua interioridade, do ser, do corpo, da pele, do sentido da vida. (POMPÉIA e SAPIENZA, 2004)

Pela *poiesis*, o homem é e se manifesta em atos, valores e palavras. Essas ações o fazem habitar o mundo e a se manifestar em seus sentidos e destinos. O ser humano, tendo como morada do ser o seu próprio corpo e tudo o que dele pode ser constituído num dado mundo, tendo como promoção esse habitar, consoante Heidegger. (Ensaio e conferências, 2012. In: MAGNABOSCO, SANTIAGO, 2018).

A pele que habito (corpo vivido e afetivo) e o habitar humano inaugurado poeticamente na palavra encontra seu ancoradouro, cujos sentidos da vida se pautam pela indeterminação e abertura ao ir além da aparência para o esboço de uma manifestação no mundo de modo genuíno, segundo Magnabosco (2018).

Da conectividade homem-mundo, vai abrir precedentes para uma percepção do ser-aí quanto a sua origem e destino, cuja narrativa poética propicia transcendência, e isso pode acontecer por que:

... a palavra é poética quando ela diz da narrativa de origem, ou seja, quando devolve ao sujeito o significado e sentido com que estabelece a relação com o mundo naquele momento, naquele contexto, naquela história e mediante aquelas possibilidades. A palavra é origem no sentido da abertura. Ela está constantemente remetendo à origem do homem no seu ser-no-mundo enquanto singularidade. (MAGNABOSCO e SANTIAGO, 2018, p. 40-41)

Segundo Magnabosco (2013) o mundo é aquilo que na psicodinâmica do existir, sua *'pré-sença'* *'co-participa'* o ser no seu fluxo de ser, no seu corpo, na sua pele para além dela mesma, e nas inúmeras possibilidades de palavra, de nomeação e intenção de sentidos existenciais, transcendentais, históricos,

e que sobremaneira compõem uma singularidade. Nessa perspectiva, aludindo-se a um mundo hipermoderno e de medidas, às da singularidade não são compartilhadas.

No exercício e condição de uma liberdade subjacente ao homem neste contexto de mundanidade e da palavra que o compõe, esse, por sua vez, se vê impelido a sair da tutela de uma causalidade, e se por no *'entre'*, não se atendo apenas ao *'eu'* antecedente, mas na relação com o *'nós'*, inclusive, de uma posição antropológica. (GIOVANETTI, 2018)

Pela leitura antropológica, a historicidade do homem e a transcendência do ego e da pele, incidem na abertura singular própria do ser, no *'entre'*, e que o faz poder transcender, e, inclusive, "... dada a sua condição de ser mortal, está sempre deixando de ser, mas está, ao mesmo tempo, sempre vindo-a-ser, dada sua condição de ser história". (SAPIENZA, 2013, p.19)

O corpo como morada do ser, encoberto de pele, metaforicamente alude às fronteiras, que segundo Prado e Cabral (2012) desvelam a seguinte constatação: "A existência acontece pelo corpo, corporalmente". (p. 781)

É no âmbito corporal e em seu desenvolvimento humano que o corpo tem inúmeras vivências e aprendizados que o norteiam diante às contingências do mundo hipermoderno, e que o devolvem às restrições e cuidados originários típicos de uma infância quando da finitude um idoso se aproxima.

Com o envelhecer do corpo, as limitações demandam (re)adaptação. Ao envelhe-*'ser'*, pode dar sentido e contorno a sua existência na travessia da vida. O passar-com e o estar em-situação existencial pode transcender ao corpo que cai e subjaz ao seu tempo de vida, mas que não se esvaece de vitalidade íntima e plena de significância. É o viver a morte e o morrer do corpo selado pela *'poiesis'* da palavra, em que o transcender encontra sua razão de ser.

No filme Vicente tem seu corpo e pele modificados para uma mulher de modo imposto contra a um corporar-se, encapsulando um ego, uma essência, um sentido de vida, uma identidade, mas não um transcender. Do corpo, o início dá início, pois:

... em Heidegger corpo é sempre um corporar (*Leiben*). O corporar é sempre o modo-singular-de-ser-do-homem-no-mundo. Portanto, o fenômeno do corporar opõe-se à mensurabilidade. Nunca o corpo é um mero objeto, o corporar é a minha relação direta com o mundo, é o horizonte existencial no qual eu permaneço. Por exemplo: o engordar e o emagrecer podem ser entendidos, racional e mecanicamente, como peso e volume de um corpo material. Mas, fenomenologicamente, a magreza ou a gordura dizem respeito à “minha magreza” ou à “minha gordura”. Uma ou outra tem um sentido ekstático, ou seja, de um desvelamento de minha própria maneira de ser-no-mundo. (NASCIMENTO, 2016, p. 104-105)

Assim sendo, “fenomenologicamente, a vivência do próprio corpo está estreitamente ligada à vivência do sentimento, dos impulsos, da consciência do eu.” (JASPERS apud Azevedo e Caminha, 2015, p.17). De acordo com o que Henry (2012) dimensiona em sua fenomenologia do corpo, o corpo afetivo, vivido, se ancora em si próprio e abarca como essência e tendência, uma singularidade em tons de palavra, que conferem nos atos transcendententes um envoltório para além de suas vestimentas de pele, que não cabem medidas, e, sim, vivências expressivas de um ‘eu’ em constituição.

Segundo Merleau-Ponty, o corpo é:

(...) a origem de todos os outros (espaços expressivos), o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 202)

Não há como escapar da facticidade da vida, pois um corpo que é vivenciado como uma morada e um habitar, extrapola sua funcionalidade e existencialidade quando tangencia um horizonte no ‘entre’ e no seu devir no mundo.

O homem, diante uma experiência originária de inospitalidade, depara-se com a verdade de não haver destino pronto, e nem mesmo há como antecipar seu vir-a-ser, a não ser ‘sendo’. Assim, diante da angústia e da liberdade, ele constrói o mundo humano e a si próprio com os outros, a partir de seu corpo e pele, que no encontro de peles, tem na palavra o início da intersubjetividade com vistas a transcender como propósitos de vida, em vida. (PRADO e CALDAS, 2012)

Um futuro, um corpo/pele, em mutação e significância de seus existenciais dimensiona o existir humano. (PRADO e CALDAS, 2012) Há a responsabilidade do ser em transcender situado nesse mundo hipermoderno. “O homem existe instaurando mundo, como abertura constitutiva de mundo e clareira dentro da qual os entes desvelam seu sentido”. (NASCIMENTO, 2016, p.100)

Pele e corpo não são mero nexos causais explicativos, a pele encobre, mas de modo *sui generis*, reveste e inscreve a identidade e uma transcendência plástica e sensível, rica em suas manifestações fenomênicas e existenciais.

Em *Outras palavras em psicopatologia* Magnabosco (2017) denuncia que o testemunho das subjetividades via palavra, gesto, escrita, pintura e outros mostram o quanto há de perder o homem, quando alienados apenas reproduzirem discursos, distanciando-se das possíveis transformações que precisam se dar.

A ideia da palavra mal-dita por vezes inscreve um adoecer que pode reafirmar uma representação dominante de um estado de mal-estar e de medidas de vida que o mundo (hipermoderno) intenciona que o ser habite. Para além desse ‘habitar’ que metaforicamente mais parece um aluguel e um inquilinato aprisionador da singularidade e um obscurecimento das alteridades, é preciso “... desconstruir-construindo os significados determinantes e taxativos do que deve ser a corporeidade...” (MAGNABOSCO, 2017, p. 83) e outros existenciais.

O transcender uma pele, alude a uma ideia de esperança, pois se o ser, na constituição de si, e no ‘nós’ pode se aprisionar, o ‘ainda não’ é uma tentativa solitária e ontológica de constituir-se ‘são’ e único em meio aos ditames do mundo.

Acima do vulgo, transcender mostra a fugacidade e efemeridade das coisas impactando o devir íntimo relacionado ao devir fático da vida em sociedade. Isso demanda transcendências para instaurar modos de ser posicionados em seus próprios corpos, por isso ‘a transcendência da pele’, o início do início.

## METODOLOGIA

Realizou-se pesquisa bibliográfica exploratória como método, estabelecendo-se inter-relações reflexivas, e o filme como recurso, além da análise qualitativa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O corpo ao ser corpo e se fazer corpo, dotado de pele, viçosa e bela, envolve sua essência e tem como prerrogativas existenciais um ‘para além’ de uma sobrevivência com vistas à ascendência, por isso transcendência. Isso é possível pelo homem ser um ser de abertura, cujo ‘iniciar-se’ é o motor do transcender.

O ser-no-mundo, influenciado e entrecortado por esse, o hipermoderno, depara-se com uma fronteira que tenta envolvê-lo, fechá-lo e restringi-lo. Como ser em construção, e, que transcende a si mesmo, as tentativas e os modos de ser inaugura o ‘um’ em meio a tantos outros ‘uns’.

A corporeidade como corpo-consciência diz da pele como sendo um respiro em meio ao obscurecimento das vivências identitárias humanas. O homem precisa ser o que se é e vir-a-ser o que deseja e escolhe para si, por isso transcendente ao que a pele assegura ao corpo e à morada do ser em sua interioridade. A pele, o corpo e a existência, precisam desvelar modos íntimos e versáteis de movimentação do ‘ser’ para singularizar-se genuinamente.

Pelos ditames sociais dos excessos de ‘eu’ nas relações que comprometem o corpo, que não é constante e impermanente, encontra-se preso por essa lógica social consumista e de ajustamento a modelos que abstraem as intimidades.

Conviver com as alteridades, massificadas ou adequadas às ‘justas’ medidas da vida, isso impacta no exercício do existir. A permanência e a constância de identidades sem sentido têm denunciado diversos adoecimentos e neuroses atemporais. Transcender e ser ‘si-mesmo’ são saídas psicológicas importantes.

Pela temporalidade do ser, a transcendência da pele também pode ser (re)configurada e narrada na abertura própria do ser ao apontar para o ‘para-si’ acontecendo, demonstrando inclusive as possibilidades reais e ontológicas das novas (re)estruturações de subjetividades e dos corpos, que não é neutra ao mundo de imersão, mas que subverte e autentica sua ontologia em transcender.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A PELE QUE HABITO. Direção de Pedro Almodóvar. Roteiro: Pedro Almodóvar; Augustin Almodóvar. Espanha: El Deseo, 2011. (115 min.), son., color. Legendado.

ALVES, Priscila Pires; MANCEBO, Deise. Tecnologias e subjetividade na contemporaneidade. **Estudos de Psicologia (natal)**, [s.l.], v. 11, n. 1, p.45-52, abr. 2006. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s1413-294x2006000100006>.

AZEVEDO, Denis de Souza; CAMINHA, Iraquitana de Oliveira. SER NO MUNDO, MUNDO VIVIDO E CORPO PRÓPRIO SEGUNDO MERLEAU-PONTY. **Dialektiké**, [s.l.], v. 1, n. 1, p.15-37, 26 jun. 2015. Instituto Federal de Educacao, Ciencia e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN). <http://dx.doi.org/10.15628/dialektike.2015.3009>.

Baudrillard, J. **A sociedade de consumo**. São Paulo: Martins Fontes. 1970.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BELLO, Angela Ales (Org). **Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião**. Trad. Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

BONILHA, Luiz Edmundo Pinto. **A fenomenologia do corpo e subjetividade em Michel Henry**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Santa Maria – UFSM: Rio Grande do Sul. 2017. 49p.

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani; AZEVEDO, Débora Candido de. Um estudo fenomenológico sobre o filme “A pele que habito”. **Revista Pesquisa Qualitativa**, São Paulo, v. 6, n. 11, p.280-327, ago. 2018.

CRITELLI, Dulce. **Propósitos e Liberdade**. Coluna Outras ideias, Folha equilíbrio. Folha de São Paulo: 24-01-2008.

DICIONÁRIO AURÉLIO DE PONTUGUÊS ONLINE [s.l.]. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/>>. Acesso em: 23 fev. 2019.

FELJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. **A escuta e a fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológico-existencial**. São Paulo: Vetor, 2000.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. A constituição ontológico-existencial da corporeidade em Heidegger. **Síntese**: Revista de Filosofia, [s.l.], v. 37, n. 117, p.107-123, 6 de maio 2010. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. <http://dx.doi.org/10.20911/21769389v37n117p107-123/2010>.

FERREIRA, Maristela Vendramel. O corpo em Michel Henry: da afecção para a corporeidade. **Diaphora**: Revista da Sociedade de Psicologia do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, v. 15, n. 1, p.40-45. 2015. Seção 2 Dossiê.

FORGHIERI, Yolanda Cintrão. **Psicologia fenomenológica: fundamentos, método e pesquisa**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

GIOVANETTI, José Paulo. Pós-modernidade e o vazio existencial. In: CASTRO, Dagmar Silva Pinto de et al (Org.). **Existência e Saúde**. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 2002. p. 91-100.

GIOVANETTI, José Paulo. **Psicoterapia antropológica: as contribuições de Biswanger e Gendlin**. Belo Horizonte: Spes Editora, 2018.

GIOVANETTI, José Paulo. **Psicoterapia fenomenológico-existencial: fundamentos filosófico-antropológicos**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017. 130p.

HENRY, Michel. **Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia Biraniana**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Realizações Editora, 2012. (Coleção Filosofia Actual)

LIPOVETSKY, Gilles. CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004. 129 p.

MAGNABOSCO, Maria Madalena. SANTIAGO, Marilene de Lourdes. **Evocações do existir**. Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa, 2018.

MAGNABOSCO, Maria Madalena. **Outras Palavras em psicopatologia**. Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa, 2017.

MAGNABOSCO, Maria Madalena. **Psicologia e psicoterapia existencial: por uma re-significação das relações humanas na contemporaneidade**. In: GIOVANETTI, José Paulo. (Org.) **Psicologia clínica e Psicoterapia**. Belo Horizonte: FEAD, 2013. 188p.

Mauri, Renato Garibaldi. **Os Afetos na Fenomenologia do Corpo de Michel Henry**. CONGRESSO INTERNACIONAL DAS FACULDADES EST, 3., 2016, São Leopoldo. Anais do Congresso Internacional das Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 3, 2016. p.238-246.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MORRIS, Katherine J.. **Sartre**. Porto Alegre: Artmed, 2009. Tradução de Edgard da Rocha Marques.

NASCIMENTO, Crisóstomo Lima do. **O Homem e o Corpo na Perspectiva do Dasein: a Concepção do Dasein e a Psicossomática em Medard Boss**. Belo Horizonte: Fundação Guimarães Rosa, 2016.

PAPALIA, Diane; FELDMAN, Ruth. **Desenvolvimento Humano**. 12. ed. Porto Alegre: AMGH, 2013. 800 p.

PEIXOTO, Adão José. Os sentidos formativos das concepções de corpo e existência na fenomenologia de Merleau-Ponty. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 18, n. 1, p.43-51, jun. 2012.

POMPEIA, João Augusto. SAPIENZA, Bilet Tatit. **Na presença do sentido: uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas**. São Paulo: Educ, 2004.

PRADO, Rafael Auler de Almeida; CALDAS, Marcus Tulio; QUEIROZ, Edilene Freire de. O corpo em uma perspectiva fenomenológico-existencial: aproximações entre Heidegger e Merleau-Ponty. **Psicologia: Ciência e Profissão**, [s.l.], v. 32, n. 4, p.776-791, 2012. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s1414-98932012000400002>.

REHFELD, Ari. Corpo e corporeidade: uma leitura fenomenológica. **Revista de Psicologia do Instituto de Gestalt de São Paulo**, São Paulo, 2004.

ROGERS, Carl R.. **Tornar-se Pessoa**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Tradução: Manuel José do Carmo Ferreira e Alvamar Lamparelli. Revisão técnica: Cláudia Berlíner.

SAPIENZA, Bilê Tatit. **Do desabrigo à confiança: daseyanalyse e terapia**. São Paulo: Escuta, 2013.

SARTRE, Jean-paul. **A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 2013. Introdução e notas: Silvie Le Bom. Versão para Kindle.

SEVERIANO, Maria de Fátima Vieira; RÊGO, Mariana Oliveira do; MONTEFUSCO, Érica Vila Real. O corpo idealizado de consumo: paradoxos da hipermodernidade. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 10, n. 1, p.137-165, mar. 2010.

SILVA, I.L. e; BERESFORD, H. de Diferentes visões de corpo ao corpo existencial: uma perspectiva em Merleau-Ponty. **Fitness & Performance Journal**, v. 5, n.3, p. 172-176, 2006.

OLIVEIRA, Beatriz Acampora e Silva de. **Tonalidade afetiva e compreensão de si segundo a analítica existencial de Martin Heidegger**. 2006. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – Uenf, Campos dos Goytacazes, 2006.

Zilles, U. **Teoria do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPURCS, 2003.

# A VIVÊNCIA CORPORAL NA PSICOLOGIA E NO TEATRO: UMA LEITURA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

## CAPÍTULO 6

*Cecília Silva Campos do Amaral  
Maria Madalena Magnabosco*

*“Assim, a escrita é um “escrevendo”, ou melhor, um pensamento que se repensa, se completa, se acopla ou desacopla. Ainda mais um pensamento com a arte do corpo, que é processual e potencial por ele mesmo.”*

**(Ferracini, 2013, p. 23)**

Seguindo esta mesma perspectiva referida por Ferracini, o presente trabalho dispõe-se a articular a escrita não como fim, mas como meio. Desconstrói-se aqui, então, a ideia de uma dissertação baseada em conteúdos concluídos *a priori*, uma vez que estes serão construídos durante o processo de explorações e descobertas que se darão ao longo deste presente trabalho.

Ao referenciar o corpo como temática central desta obra, faz-se necessário e imprescindível explicitar sob qual perspectiva o mesmo será vislumbrado. Em primeira instância, o conceito de corpo se distancia de uma ideia puramente física ou biológica que o compreende como um conjunto de componentes anatómicos. Em segundo lugar, também se contrapõe a uma dicotomia mencionada por Rehfeld (2004, p. 2):

Este corpo material, físico, que pode ser vivo, porém, inanimado, corpo pensado, porém não vivido como se pensa, herdamos por cisões efetuadas desde Platão - que separa corpo de alma, passando por Descartes - que promove a separação objetividade X subjetividade, conduzindo o psicólogo, que passa a acreditar nessa separação, à falsa necessidade de ter que escolher transitar por um ou por outro âmbito.

Com isso, tal conceito de corpo fragmentado, dividido entre físico *versus* mental/; subjetivo *versus* objetivo, aplicado ao fazer psicológico clínico, prioriza um destes elementos- os que são chamados subjetivos: cognição, emoções, afetos e sentimentos- em detrimento dos demais, reforçando ainda mais esta separação.

Estamos vivendo em um mundo cada vez mais fragmentado, isto é, o domínio do especialista é uma realidade. Nesse contexto, importa observar que a fragmentação do conhecimento nos condiciona a uma fragmentação da compreensão do homem. Por exemplo, se sou médico, entendo todos os problemas existenciais, como a liberdade, o amor e a fé, só a partir da dimensão biológica. Assim, sendo, “Biologizo” a vida. O mesmo acontece com o psicólogo, que procura entender os fenômenos existencialistas a partir da dimensão psíquica e, daí, “Psicologiza” a vida. Nesses termos, já se pode depreender que a especialização e a “absolutização” do conhecimento empobrecem a visão de homem. (Giovanetti, 2013, p.1)

Dessa forma, tratar-se-á aqui de uma proposta de compreensão do corpo em sua totalidade, do ponto de vista fenomenológico, ou seja, concebê-lo como estrutura viva, que nos conecta com o mundo e registra as experiências provenientes desta relação. Nas palavras de Giovanetti (2013, p.6): “(...) o corpo vivido é o corpo que está em interação permanente com o seu contexto e o sentir é o reflexo dessa interação.” E mais: “entende-se que tudo parte da vivência cor-

poral, sendo o corpo, portanto, o primeiro lugar por meio do qual expressamos a nossa experiência.” (Giovanetti, 2013 p.8).

Sendo assim, fazemos, novamente, nossa as afirmativas de Giovanetti (2013, p. 6, apud Alemany, 1997, p. 428): “Se se redefine o corpo como uma interação inerente, quando esse corpo se sente a si mesmo é evidente que contém uma grande quantidade de informações sobre sua situação”.

Ao debruçar sobre tal tema, poderemos encontrar contribuições - tanto na psicologia fenomenológica-existencial, quanto no teatro - que fortaleçam esta conexão entre o corpo objetivo e subjetivo e que esta união favoreça a integração do sujeito de forma a perceber e simbolizar suas experiências em plenitude.

Para isto, desenvolveremos o percurso deste trabalho, dividindo-o em três capítulos. No primeiro, discorreremos sobre a compreensão de corpo propostas pelas vertentes filosóficas da fenomenologia e do existencialismo, aprofundando-a nas especificidades da psicologia clínica-embasada pela abordagem fenomenológica e existencial. No segundo capítulo, iremos referenciar algumas propostas desenvolvidas para o trabalho corpóreo do ator, bem como os pressupostos que embasam estas mesmas. Para tal, utilizaremos como referencial a obra “O papel do corpo no corpo do ator” de Sônia Machado de Azevedo. Por fim, no último capítulo teceremos as considerações finais deste trabalho, refletindo sobre um possível diálogo entre as duas vertentes apresentadas nos tópicos anteriores.

## **O CORPO NA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA-EXISTENCIAL: ESPECIFICIDADES DA PSICOLOGIA CLÍNICA**

### TEU CORPO

O teu corpo muda  
Independente de ti  
não te pergunta  
se deve engordar.

É um ser estranho  
que tem o teu rosto  
ri em teu riso  
e goza com teu sexo.  
Lhe dás de comer  
e ele fica quieto.  
Penteias-lhe os cabelos  
como se fossem teus.

Num relance, achas  
que apenas estás  
nesse corpo.  
Mas como, se nele  
nasceste e sem ele  
não és?

Ao que tudo indica  
tu és esse corpo  
-que a cada dia  
mais difere de ti.

E até já tens medo  
De olhar no espelho:  
Lento como nuvem  
o rosto que eras  
vai virando outro.

E a erupção no queixo?  
Vai sumir? Alastrar-se  
feito impingem, câncer?  
Poderás detê-la  
com Dermobenzol?

Ou terás que chamar  
o corpo de bombeiros?

Tocas o joelho:  
Tu és esse osso.  
Olhas a mão.  
A forma sentada  
de braços na mesa  
és tu.

Mas quem morre?  
Quem diz ao teu corpo – morre –  
quem diz a ele – envelhece –  
se não o desejas,  
se queres continuar vivo e jovem  
por infinitas manhãs?  
(FERREIRA GULAR)

Inspirando-nos em tais dizeres tecidos por Ferreira Gullar, contemplaremos a seguir este universo que simultaneamente nos é tão estranho e familiar, capaz de infinitas possibilidades e transformações. Iniciaremos de antemão indagando a respeito desta seguinte passagem: “Ao que tudo indica, tu és esse corpo”. Quando nos afirmamos corpo a que estamos nos referindo? O que é isto a que nomeamos corpo? Intencionamos, pois, através de tal dissertação, explorar as propostas conceituais construídas sob a ótica da fenomenologia e do existencialismo.

Para uma melhor compreensão acerca do processo histórico de construção e delimitação dos saberes no que se refere a esta temática do corpo humano, sugerimos, pois, uma pesquisa mais detalhada a respeito do mesmo- com ênfase nas correntes filosóficas propostas por Platão, Descartes e Aristóteles, bem como pelo pensamento positivista racionalista e empirista. Estas são os principais influências no pensamento científico- ocidental dominante acerca do

corpo. Nosso enfoque se dará, no entanto, na elucidação e compreensão das contribuições propostas pela Psicologia Fenomenológica-Existencial em relação a esta mesma temática.

Em resumo, podemos destacar o predomínio do materialismo, racionalismo e empirismo, que expandiu suas influências para além das bases teóricas e metodológicas das ciências da natureza, impactando a concepção de homem que embasa o pensar e fazer psicológico. Ou seja:

(...) o corpo morto, como pura materialidade, impulsiona as pesquisas em fisiologia e anatomia, assim como uma abordagem do corpo, da doença e da dor como fenômenos exclusivamente físicos que merecem intervenção direta, pragmática e que são passíveis de correção. Este modelo de pensamento contribui decisivamente para o desenvolvimento de um modelo médico positivista, que entende o corpo como um conjunto físico de sistemas relacionados entre si e relativamente independentes. Este modelo produz também a psicologia como ciência positiva, a qual toma a consciência como objeto de estudo, que deve ser investigada como fato registrável, nos mesmos moldes das ciências fisiológicas. (NASCIMENTO, 2008, p. 97-98)

A grande crítica do pensamento fenomenológico existencial se volta então, para esta concepção de homem objetificada, que busca enquadrar-se nos mesmos moldes da natureza física que: “através dos fatos registráveis, racionalizados, abstraídos e generalizados deduzem as teorias.” (RIBEIRO, 2005, p. 54) E conceber o homem da mesma maneira como se concebe um objeto inanimado é uma visão reducionista e incoerente que ignora a complexidade e riqueza de sua existência. Sabemos, por exemplo, que não há como prever esta última por uma fórmula matemática e esperar que os fenômenos transcorram com a mesma linearidade de uma equação numérica. Há muito mais da vida que nos escapa, que é imprevisível e instável. E quando deixamos de nos haver com tais particularidades, estamos também nos esquivando de explorar e

apreender as várias possibilidades cabíveis quando se trata do existir humano.

Definições compartimentalizadas do homem, em termos de um ser bio-psico-social ou de estrutura psíquica, por exemplo, comprometem o entendimento do fenômeno do existir humano. E, ainda, a busca de nexos causais, de forças psíquicas inconscientes baseia-se, segundo Heidegger, numa metodologia reducionista. Tanto para Martin Heidegger quanto para Medard Boss, é necessário um olhar que possa compreender o homem em sua complexidade e inteireza. Não separando para depois agrupar, mas uma metodologia que já de início contemple o ser-homem existencialmente-no-mundo. Essa inteireza é relevantemente ignorada pelas escolas tradicionais da psicoterapia que, não importa como descrevam seu enfoque, continuam a operar em termos da velha cisão corpo/mente. (NASCIMENTO, 2008, p. 105-16) (grifo da autora).

Tomando como ponto de partida tais apontamentos, abordaremos a seguir, construções epistemológicas que se preocupam em compreender o corpo numa perspectiva propriamente humana, alinhando-se com as especificidades que as ciências humanas requerem, com ênfase na prática psicológica clínica. A despeito disto, Merleau Ponty (apud PEIXOTO, 2012, p. 49) afirma: “a tarefa da filosofia é contribuir para que possamos “reaprender a ver o mundo” (1945/1999, p. 19), ver o mundo com os olhos humanizados; é a de colocar a existência como fundamento de todas as nossas ações.” Este mesmo filósofo da existência ainda acrescenta:

(...) eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência

não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 3 apud PEIXOTO, 2012, p. 49)

Com isto, a filosofia merleau-pontyana inaugura o conceito de corpo e mundo vivido. A respeito deste último, Peixoto (2012, p. 49) afirma:

O mundo de que Merleau-Ponty fala aqui não é o mundo da consciência, nem o mundo dos sentidos ou o conjunto dos dados empíricos, mas os horizontes mais concretos de nossa existência. É o mundo da percepção; mundo percebido, o mundo que envolve minha existência como um todo; a existência corporal, espiritual e suas manifestações; é o mundo que constitui o solo da nossa existência. (Grifo da autora)

Da mesma forma em que o mundo, na concepção fenomenológica, ganha o colorido da relação existencial e factual com o sujeito, este último por sua vez passa a ser concebido como unidade integrada àquele. Com isso seu corpo é, a partir de então, considerado como *corporeidade*, abandonando a antiga definição do mesmo como espaço objetificado. Este novo conceito refere-se: “ao elo vivo com a natureza, fonte de conhecimentos e sentidos existenciais. Portanto, não se trata de um “eu penso” como uma etapa para o conhecimento, trata-se de um conhecimento que se funda senso-corporalmente.” (RIBEIRO, 2005, p. 33). Assim, é neste corporar que, para o filósofo, se dá a existência; é o corpo que nos conecta com o mundo. “(...) existir significa ser um corpo, que o viver sempre se dá corporalmente e que é no corpo que se dá a relação homem-mundo; toda experiência humana é sempre corporal” (RIBEIRO, 2005, p. 35) (grifo da autora). Por isso, podemos assumir a dinâmica co-dependente entre mundo, corpo e consciência. São todos estes elementos fundantes em nossa existência. “Toda a nossa apreensão do mundo é dada pelos sentidos do corpo que somos. É justamente porque somos assim que aprendemos de maneira especificamente humana.” (REHFELD, 2004, p. 2)

Outro grande representante do existencialismo, Jean Paul Sartre, corrobora com a concepção de homem enquanto ser de abertura, lançado-no-mundo (fator este essencial para a construção do seu projeto de existência, que é sempre inacabado) modificado a todo instante nas relações que trava com o mundo. A este fenômeno da realidade humana, o francês o denominou como o “para si”. “O “para-si” é sinônimo de “ser-lançado-no-mundo”. (RIBEIRO, 2005, p. 27). O ser então, segundo tal pressuposição, é denominado como ser-para-si, e nesta condição: “O homem, enquanto ser-para-si, não é o fundamento de sua própria existência. O “para-si” revela-se como relação com o mundo. Portanto, o ser-para-si engloba, necessariamente, o-ser-para-o-outro.” (RIBEIRO, 2005, p. 28).

O corpo segundo esta teoria assume tal premissa, que pode ser compreendida nesta mesma vertente do horizonte do vivido, para além-de-si, reforçando o que foi anteriormente conceituado:

O corpo, para o filósofo, toma uma dimensão ontológica descrita como “para-si”. O corpo, enquanto “para-si”, traduz-se como minha própria vivência corporal no mundo. O “para-si” é a corporeidade que experimento quando caminho, ao sentir o perfume de uma flor, quando vejo um pôr de sol, na dor causada por uma lesão em minha pele... Assim, “existo meu corpo”. (RIBEIRO, 2005 p. 28)

O outro, portanto, só se manifesta a mim enquanto ser, quando o mesmo me é captado na trama de suas significações. Estas, por sua vez, se referem ao “como” das relações que estabelece com o mundo. Segundo Heidegger em sua perspectiva *daseinsanalítica*, a despeito deste fenômeno que envolve a compreensão do outro no desdobramento das situações concretas da existência:

Entendemos que tal colocação é essencial para a psicoterapia, na medida em que desloca a questão da verdade na clínica do âmbito das teorias, metodologias e técnicas para aquele da experiência e da existência, onde está sempre em jogo o próprio ser do homem. (NASCIMENTO, 2008, p. 107)

Seguindo as diretrizes deste autor, devemos tratar o corpo sempre como um corporar (*Leiben*), que é o modo singular da manifestação da humanidade do ser. Este corporar por sua vez se relaciona com o “si mesmo” na medida em que o concebe como horizonte de sentido no qual o sujeito se insere e se desvela em sua própria maneira de ser-no-mundo (RIBEIRO, 2005). Assim: “Habito o mundo de maneira significativa, íntima e indissociável. Os gestos não são meramente um conjunto de comportamentos previsíveis, mas o meu corporar sensorial e intransferível” (RIBEIRO, 2005 p. 41).

Por isto, a *daseinsanalyse* se opõe a mensurabilidade enquanto método de compreensão da existência humana. Pois, se estamos nos referindo a atributos tão singulares, subjetivos e mutáveis, estes são impossíveis de serem apreendidos em sua totalidade e complexidade de forma tão estática e pontual. Para demonstrar esta afirmativa, Heidegger (2001, p.09) exemplifica:

Na profundidade de uma tristeza, falta totalmente qualquer ponto de apoio e ocasião para avaliá-la quantitativamente ou até medi-la. Numa tristeza só é possível mostrar como um homem é sollicitado, e como sua relação com o mundo e consigo é modificada. (apud RIBEIRO, 2005, p. 39)

Por conseguinte, pontua Sá (2004, p. 3, apud RIBEIRO 2005, p. 42):

Uma das dificuldades mais essenciais que deve ser superada para o entendimento da corporeidade do Da-sein, é a tendência da atitude natural, seja do senso comum ou científica, de considerar o espaço físico como elemento mais originário da realidade, a partir do qual podem ser posicionados e instalados os demais entes (...) vemos que mais originário que qualquer abertura espacial, enquanto continente físico é a abertura de sentido, já que espaço-temporal, a partir da qual qualquer objetivação física de tempo, espaço ou substância é possível. Essa abertura originária de sentido é a própria ‘existência’ na acepção que Heidegger atribui

ao termo, e constitui o modo de ser desse ente que nós mesmos somos, o homem.

Retomando a questão da cisão entre soma e psique instaurada pelo posicionamento científico, o psicoterapeuta e psiquiatra Merdad Boss percebe e pontua a distinção feita entre tais elementos utilizando como critério o que é passível de mensurabilidade e o que não é. Portanto, a psique, dentro destes pressupostos, estaria fora do campo da cientificidade, uma vez que não se pode a mensurar. E para a ciência positivista, o que não é mensurável, também não é real. (RIBEIRO, 2005 apud BOSS, 1997) A psicológica, em uma tentativa de incluir o psíquico nos recortes científicos e assim validar sua existência, se esforça, através de alguns estudos para realizar tal aproximação. “Por exemplo: isso ocorre nos atuais estudos em neurociências que compreendem o cérebro e sua atividade (mensurável) como a sede das emoções e da vida psíquica (incomensurável).” (RIBEIRO, 2005, p. 43)

Boss, fundamentado por Heidegger, reestrutura esta distinção entre psíquico e somático e propõe uma apreensão destes enquanto uma realidade comum:

Assim, como só podemos perceber o verde e o vermelho em sua distinção e peculiaridade quando sabemos que ambos se referem ao fenômeno da cor, da mesma forma, só podemos compreender o psíquico e o somático referidos ao homem. Portanto, psíquico e somático são modos diferentes pelos quais se dá o acontecimento da existência humana. (RIBEIRO, 2005, p. 44)

Para exemplificar o discurso do fenomenólogo suíço, Ribeiro (2005) reescreve o fenômeno das lágrimas (antes inscrito enquanto uma ligação psicossomática passível de ser examinada numericamente):

O fenômeno corpóreo das lágrimas de uma pessoa enlutada está intimamente ligado ao fenômeno do sentimento de perda e de saudade, assim como, o rubor da vergonha, aos atos destrutivos

de uma pessoa com raiva, o corpo contraído e os olhos arregalados, ao medo, etc. Entretanto, as lágrimas de um enlutado podem ser avaliadas em seus aspectos químicos, mas não serão jamais as mesmas lágrimas de uma pessoa numa situação de alegria, assim como, o rubor da vergonha não é o mesmo que ocorre na febre. As lágrimas ou o rubor, assim avaliados, dizem respeito a algo inanimado, não humano. (p. 44)

De acordo com a *Daseinsanalyse*, o psíquico e somático enquanto manifestações da existência humana, só são passíveis de compreensão através de seu horizonte ôntico, que é sempre de abertura e (re)construção. Sobre este prisma, só se pode conhecer a verdadeira fonte de uma doença intitulada como psicossomática, se penetrarmos na trama relacional do sujeito e assim: “*conseguir chegar a esse relacionamento no mundo que contém o elemento patológico da corporalidade*”. (p. 137 apud Ribeiro, 2005, p. 45). Deste modo, a corporeidade vista como abertura do *dasein* ao mundo, também manifesta seu adocimento quando esta potencialidade não se realiza em plenitude. Em outras palavras:

O estrangulamento existencial revela-se na corporeidade como sofrimento psicossomático. O adocimento constitui o meio pelo qual uma certa maneira humana de existir no mundo se realiza num gesto físico. O ser-doente é o modo específico de ser-no-mundo. E a tarefa da clínica psicossomática numa abordagem fenomenológico-hermenêutica, baseada em Heidegger e Boss, é interrogar o fenômeno do ser-doente, em seu modo de ser, desvelando suas possibilidades. (BOSS 1959, apud, RIBEIRO, 2005, p. 45; grifo da autora).

Nascimento (2008) *acrescenta*:

Sendo o *Dasein* essencialmente a abertura livre da existência, a restrição dessa liberdade é uma possibilidade já sempre dada ao

homem. Toda doença é uma restrição mais ou menos grave do poder dispor livremente do conjunto de possibilidades de relação em que o homem sempre se encontra (p. 102)

Estas propostas construídas pela perspectiva fenomenológica-existencial reconduzem a nossa postura no exercício clínico, que deve estar sempre conectado a um exercício ôntico. Devemos então, voltar nosso olhar aos fenômenos - tantos os denominados típicos quanto aos patológicos- da existência com a mesma postura de abertura à que podemos nos lançar na vida: encarando suas múltiplas possibilidades e manifestações.

Tomando agora as concepções de Sartre e Merleau-Ponty sobre a corporeidade, podemos dizer que a tarefa da psicoterapia será a de trabalhar o dar-se conta da cliente em relação a sua corporeidade existencial, já que a cliente vem para a psicoterapia com uma consciência alienada de seu próprio corpo, sua fala reproduz a fala da especialista. (RIBEIRO, 2005, p. 51)

Ainda tomando emprestados os dizeres de Ribeiro (2005), acrescentamos:

O pensar científico cala e emudece a paciente, retirando da experiência singular a possibilidade de dar sentido e conceber uma verdade. O pensar técnico, calculante toma para si a noção de verdade como uma certeza inquestionável que derruba todas as outras formas de apreensão da realidade. Portanto o psicoterapeuta deve trabalhar no sentido de facilitar a experiência do corpo-próprio. O corpo que vive e que está no mundo refere-se a uma vivência singular e não pode ser reduzido a um corpo-máquina ou a um objeto de laboratório. (p. 51- 52)

A perspectiva Daseisanalytica e a fenomenológico-existencial não são contra os conhecimentos biomédicos, mas afirmam que essas

visões não conseguem dar conta da experiência singular que cada um de nós tem de seu próprio corpo. O sofrimento do corpo, já que não existimos sem estarmos encarnados, está sempre remetido ao sofrimento existencial. Portanto é tarefa do psicoterapeuta ter uma escuta para as angústias, frustrações e temores do existir humano. (p. 47)

É função do psicoterapeuta que bebe da fonte da fenomenologia e do existencialismo oferecer um espaço de escuta, que possibilite ao sujeito ser ouvido ao mesmo passo em que também se ouve. E nesta relação dialógica entre o psicólogo e o cliente, possibilitar a este - num movimento de resgate da inteireza do seu ser- retornar a atenção a si, vivenciar e acolher suas dores, re-significando-as.

## A VIVÊNCIA CORPORAL NO TEATRO

- Tá ouvindo? Tá ouvindo o carro lá fora? Tá ouvindo? Fecha o olho. Põe a mão no coração. Tá ouvindo o coração? Abre o olho. Nuvem tá vindo de onde? Vento tá vindo de onde? Ouviu o vento? Ouve. Ouviu o barulho do mar? Nosso pai, pai meu e de Payá, pai nosso ensinou muita coisa. Mãe nossa também. Ensinou que nós num deve fazer uma ação sem consciência. Quando Trumak vai botar de manhã cedo, Trumak pensa: eu tô botando a mão na água. Como se tivesse mandando uma mensagem do corpo pro espírito. Se acendo o fogo, reconheço a lenha. Se não o tempo distrai a gente. E a vida fica pálida. Se o homem está vivendo num tempo que não se pode pensar na água enquanto lava o rosto então o tempo correu mais que a perna do homem. Desse jeito o homem vai ficar correndo atrás do tempo como quem quer agarrar sua sombra. Homem esquece que tempo é coração batendo, a gota da chuva encostada no chão. (PASSÔ, 2012, p. 33-34)

Quando observamos o ator em cena e somos tocados por sua atuação, bem como pela história que está sendo transmitida através desta, estamos na realidade presenciando o final de um processo intenso e precioso de preparação e construção, não só de um personagem específico, mas de um corpo que é capaz de transmitir e evocar emoções, tanto nele mesmo, quanto e por consequência, na plateia que o assiste. Assim, “a presença do ator em cena estabelece, por si mesma, uma relação com o espectador, e que essa presença é tanto mais materialmente verdadeira quanto mais forem desenvolvidas e utilizadas pelo ator a linguagem corporal e gestual” (AZEVEDO, 2004, p. 30)

Portanto, a autenticidade é um componente imprescindível na constituição de tal artista, uma vez que esta o aproxima de seu público, conquistando-o intimamente. Mas, para que isto seja possível é necessário que a pessoa do ator explore e encontre sua verdade, e num movimento de dentro para fora a expressa através de símbolos. E tudo isto se dá através de seu corpo. Sua arte se expressa então, em seu corpo. Logo:

Um ator é seu próprio corpo e seu corpo não pode jamais ser tratado como uma entidade apartada de si, suprimida e castrada em suas sensações, emoções e pensamentos. Ele não será nunca um invólucro, mas a concretude que torna visível e palpável a invisibilidade interior. Pode parecer óbvio tal afirmação, mas o que se quer é o desenvolvimento de uma consciência corporal que permita o jogo, o risco, o erro; uma consciência de artista, que, atenta ao que ocorre no corpo, possa permitir o acaso, a surpresa, o susto. (AZEVEDO, 2004, p. 136)

À vista disso, compreende-se então, a preparação corporal como elemento indispensável nesta trajetória constitutiva do ator. Abordaremos, a seguir, alguns princípios - citados por Azevedo, bem como por outros autores por ela referenciados- importantes ao exercício corpóreo.

Diz-se que o ator deve dar conta da capacidade expressiva de seu corpo. No entanto, todo ser humano é expressivo, tenha ou não consciência disso. O ator deve ser aquele que entra diretamente em contato com o fenômeno da expressão, percebendo como, quando e por que ela ocorre em si mesmo. Deve aprender a ver-se, trabalhar seu corpo e partes deste como um artista ao misturar cores, observando o efeito, preparando um quadro. (AZEVEDO, 2004, p. 135)

A abertura do ator para a íntima relação de exploração e descoberta de si é o ponto de partida que irá possibilitar e favorecer todo e qualquer exercício. Segundo a proposta de Grotóvski (citado por AZEVEDO, 2004),

O aluno, consciente de seus recursos corporais, deve aprender a pensar e falar com o corpo inteiro; é por meio dele que sua imaginação se desenvolve, a partir do momento em que passa a ser exercida corporalmente. (p. 26)

É por meio de uma pesquisa constante que o intérprete tem possibilidade de tornar-se instrumento de sua arte; seu corpo, atento aos menores impulsos e permanentemente em relação consigo mesmo e com o espaço de trabalho ao redor, consegue superar-se a si mesmo na criação. (p. 27)

Seguindo esta mesma perspectiva, Stanislávski (citado por AZEVEDO, 2004, p. 9) postula que: “É mantendo contato permanente com a própria vida, relacionando-a ao papel criado, que o ator consegue impulsos para seus atos. A natureza inteira do ator deverá estar envolvida.”

Através da consciência corporal e da auto-observação, o ator é capaz de estar em contato tanto com seus elementos internos (afetivos e psicológicos) como os externos (movimentos e ações). E, no que se referem a estes dois últimos, outra grande premissa incluída nestes princípios aborda inter-relação que

se dá entre ambos. Pois: “em todo ato físico do ator, há um elemento psicológico” (STANISLÁVSKI, 1968, p. 63, apud AZEVEDO, 2004, p. 10). Ademais: “O elo entre corpo e a alma é indivisível. A vida de um dá vida ao outro. Todo ato físico, exceto os puramente mecânicos, tem uma fonte interior de sentimento.” (STANISLÁVSKI, 1968, p. 166, apud AZEVEDO, 2004, p. 11)

E esta inter-relação diz de uma compreensão holística do corpo, que só se faz vivo em plenitude pela conexão entre corpo e mente. Posto isto, abrem-se caminhos para diversas propostas abordadas nos treinamentos teatrais:

Esta forte inter-relação corpo-mente não poderá ser esquecida e será tomada como fundamento para qualquer labor a ser desenvolvido com o ator. Seu treinamento baseia-se (ou pelo menos deveria se basear) num treino corporal e afetivo, pois, quanto mais trabalha com seu físico, mais descobrirá (se se permitir) a intrincada rede de afetos presente em seu corpo ou a ser presentificada através dos impulsos tornados atos; até mesmo pela inibição destes impulsos, antes de sua realização e se essa repressão for proposital e consciente. (AZEVEDO, 2004, p. 136)

(..) jamais o corpo em si deverá ser nosso objeto de estudo de um labor específico com atores. O que se trabalha é uma totalidade que pensa, sente, age; que é pensada, sentida, agida no fenômeno da interpretação. Não trabalhamos com músculos, articulações e nervos sem esse vínculo de uma outra natureza, sem o compromisso com o self engajado na busca da linguagem, na descoberta do movimento como possibilidade de arte e criação. (AZEVEDO, 2004, p. 135-136)

Tomemos então, o psíquico como via de acesso ao somático e vice-versa. E para estar em contato pleno consigo e com o mundo, se faz necessário explorar de todas estas possibilidades. Tomando emprestadas as proposições tecidas por Meierhold a despeito de suas técnicas: “A base deste intenso treino

corporal reside no princípio de que um movimento exato e correto faz ecoar automaticamente o sentimento a ele; sentimento esse que surge claramente manifesto.” (Citado por AZEVEDO, 2004, p. 16)

Além do que: “A pesquisa dos movimentos naturais leva à descoberta dos caminhos usados pela energia interna em direção ao exterior em cada ação determinada. Essa energia é percebida como algo que precede o desenrolar das ações e é responsável pela presença do ator no palco.” (AZEVEDO, 2004, p. 19) Por fim: “Salienta Tchêkhov que o vigor do movimento instiga nossa força de vontade, pois cada tipo de ação alia-se a um desejo definido e evoca o sentimento.” (AZEVEDO, 2004, p. 20).

Sem as manifestações somáticas, o mundo oculto permaneceria assim inacessível, sem a possibilidade de transformar-se, também ele, em ferramenta de trabalho. Trata-se de surpreender coisas que acontecem no ser do ator (à revelia dele ou encaminhadas por ele) e, sobretudo torná-las visíveis. (AZEVEDO, 2004, p. 136)

Concluindo este tópico, Azevedo (2004, p. 122) reitera: “O ator precisa dar conta dos trajetos do que é visível e do que é invisível em suas ações; saber observar-se e à sua produção exterior sem perder o eixo da concentração interior”.

Retomando as propostas construídas por Tchêkhov (citado por AZEVEDO, 2004):

A pesquisa corpórea propõe ainda a ampliação do mundo imaginário; pode-se utilizar a imaginação a fim de tornar o ator consciente do centro produtor de energia alojado em si mesmo e dos impulsos para o movimento, aprendendo a interligar constantemente imagens e fluxo motor. (p. 19)

Tal passagem merece ser mencionada por destacar um valioso ingrediente: o mundo imaginário. É este o responsável por dar o colorido para as vivências, ampliando-as em infinitas possibilidades. Trata-se de conteúdos que

na infância seguem aflorados, mas que vão se perdendo na passagem para vida adulta através da repressão social e da própria educação, que encaminha a criança para o pensamento lógico em detrimento do simbólico, supervalorizando outras habilidades consideradas mais úteis e importantes voltadas para a realidade concreta. (AZEVEDO, 2004). Porém, como afirma Azevedo (2004, p. 152):

Ao ator parece necessário que continue também a pensar por imagens, pois estas atingem de imediato, uma área de grande importância em seu trabalho, que é a afetiva. A repressão por impulsos mais vitais durante o crescimento, se imprescindível para a vida social, parece desvitalizar a produção criativa, especialmente quando está em questão o movimento expressivo. É preciso retomar a experiência com esse corpo-criança, pelo, qual como em ondas, podiam fluir os impulsos no qual, facilmente, a energia achava seus caminhos. (grifo da autora)

Tal retomada se dá através da consciência que se volta para uma recuperação sensorial, que não busque uma praticidade. Em outras palavras:

O problema da consciência precisa ser melhor pensado; não se trata aqui de autocrítica cerrada, ou de perfeccionismo, que só emperram o fluir corpóreo; nem sequer está em jogo uma vigilância extenuante e repressora- sobre o que está sendo feito. Cumpre perceber e constatar os impulsos e sua canalização, diminuir a distância entre os impulsos e ação, até torna-los um só. (AZEVEDO, 2004, p. 154)

O que eu estou propondo é uma volta às realidades primeiras, aos movimentos de uma criança bem pequena, não e nunca como regressão, mas por meio de um exercício bastante objetivo, um caminho que propõe desde o seu início, não só da ampliação da capacidade sensorial e afetiva, mas do desenvolvimento de uma

relação estética com o próprio corpo e sua capacidade produtiva. Um caminho voltado para a profissão do ator como também um artista do movimento. Uma via técnica que engloba coisas para desaprender e, na mesma medida para aprender, ou seja, descobrir na própria experimentação. (AZEVEDO, 2004, p. 154)

Em suma, “é inevitável o vínculo com o mundo imaginário, com o centro produtor e armazenador de energia; em suma, com a emoção. Emoções causam sensações corporais inconfundíveis e estas, por sua vez, levam à descoberta e utilização daquilo que lhes deu origem”. (p. 145)

Por fim, não se pode deixar de mencionar outros três princípios norteadores do processo de preparação corporal do ator: o contato e a integração/fluidez.

Em relação à primeiro, a despeito do treinamento proposto por Gro-tóvski (citado por AZEVEDO, 2004, p. 26) a seus atores: “jamais se realiza no vazio: o ator estabelece uma conexão consciente com seu corpo, com o espaço, com os objetos e com companheiros de trabalho.” E ainda:

Outro elemento do treino que o diretor destaca é o contato. Estar em contato não é olhar fixamente, mas sim ver, de verdade, perceber as sutis modificações do outro a quem nos dirigimos estabelecer uma relação verdadeira, a ponto de as menores alterações serem perceptíveis. (AZEVEDO, 2004, p. 29)

Coloca-se em questão a importância de se estar presente e conectado com os outros elementos do espaço no momento dos treinamentos. O teatro é visto como uma prática coletiva, e para tanto requer disponibilidade, atenção e generosidade com o grupo.

O segundo princípio relaciona-se com a conexão entre os elementos internos e externos de forma integrada, o que conduz a uma maior fluidez do ator na relação com as pessoas e com o mundo, não só no ambiente da atuação, mas em um contexto geral da sua vida. “O que importa é que haja uma relação de harmonia entre as ideias e/ou emoções do artista e sua correspondência no

plano físico da obra. E só um diálogo intenso do artista com seu material de trabalho, no caso seu próprio corpo (o si mesmo) dará origem à obra.” (AZEVEDO, 2004, p. 148) “A técnica corpórea, posta a serviço do ator, também é busca de maior organicidade no trato com o próprio instrumento-corpo e com o movimento.” (AZEVEDO, 2004, p. 144)

Essa unidade do homem com seu ambiente, em mútua e contínua troca é manifestada pela flexibilidade na relação com o meio (que a cada momento exige de nós respostas diferenciadas, de acordo com relacionamentos e situações específicos). Tal flexibilidade frente à vida traz consigo o longo aprendizado da liberdade (AZEVEDO, 2004, p. 136).

Em última instância, busca-se: “Uma simplicidade sensório-motora, sensorial, precisa urgentemente ser recuperada: pensar com o corpo, o que é, em outras palavras, um pensar-agir integrados.” (AZEVEDO, 2004, p.142).

Essa resposta de corpo inteiro, e sem preconceitos, é fundamental. Para que isto seja possível, a máscara usual e cotidiana precisa ser rompida (ao menos nos espaços de trabalho) para que o corpo transpareça consciente dessa transparência. É um difícil exercício, já que, no social, a ordem é a da ocultação e do disfarce na manutenção das aparências convenientes. A transparência exigida no exercício atoral é, ao mesmo tempo, vida e consciência de vida, nos espaços onde a vida é mais que vivida, é habilmente arquitetada. (AZEVEDO, 2004, p. 136; 138)

Podemos concluir, após estes apontamentos, que no teatro, o ator se prontifica a doar-se ao público, e é através de uma preparação corpórea que o mesmo consegue, por intermédio de movimentos precisos, expressar-se, convocando seus afetos a participarem que da cena- e são estes que dão vida e organicidade ao seu trabalho.

## REFLEXÕES FINAIS

Este trabalho, como já dito anteriormente, se construiu direcionado para as reflexões acerca das possibilidades de se compreender o corpo, e assim compreendermos os impactos que trazem tais concepções na relação do ser com sua corporeidade. Para tal, parte desta dissertação abordou conceitos e percepções consideradas por nós insuficientes para dar conta de toda complexidade humana, o que contribuiu para que perdêssemos de vista o *ser aí no mundo* - como aponta Heidegger e Boss. Assim, a restrição do corpo, que é visto como mero objeto físico, reduz a existência do ser no mundo, como uma existência empobrecida e limitada, contribuindo para o adoecimento do mesmo e das relações (AZEVEDO & CAMINHA, 2015), que deixam de ser encaradas e vividas em plenitude. Pois, ao compreendermos o corpo como: “a dimensão do ser humano pela qual o ser nele se manifesta. A abertura do homem ao ser se dá pela corporeidade, pelo corporar.” (PRADO, CALDAS & QUEIROZ, 2012, p. 789), a questão que nos salta é: se a abertura se dá pela corporeidade, e esta é vista de forma limitada, como está então nossa abertura? E se o ser se realiza ao lançar-se no mundo através desta abertura, como fica a nossa existência ao ser restringida? De fato, não poderia ser diferente: é adoeceadora esta supressão de elementos que são tão propriamente humanos; como se vivêssemos ignorando a nossa natureza, o que nos é constitutivo. Desta forma, estamos no mundo da mesma forma como somos vistos: como seres fragmentados.

Fazemos nossas as reflexões tecidas por Prado; Caldas & Queiroz (2012, p. 790):

O sentido desta reflexão é mostrar como perdemos nossa intimidade com o mundo e como vivemos com ele uma relação dicotômica. O corpo, restritamente vivido e considerado na dimensão de aparência para os outros e para o mundo, se põe no meio da dicotomia entre o eu, constituído a partir de mim mesmo, e um mundo que não me diz respeito, com existência exterior independente e desvinculada de mim. Entre o eu e o mundo/outros,

existe um corte no qual se situa o corpo. Quando vivo com o meu corpo – minha dimensão entitativa – uma relação de ente externo, ou coisa externa, ele se torna apenas o que aparece de mim, o que mostro ao mundo; tem importância no nosso mundo atual como meio que manipulo para me mostrar sensual, competente ou confiável, por exemplo.

Se por um lado abordamos os padrões adoecedores, limitados e incoerentes que ditam nossa forma de ser e pensar o corpo, por outro, ao ressaltarmos as propostas teóricas e práticas da psicologia fenomenológica existencial e do teatro, estamos incorporando possibilidades outras de estar-no-mundo. Possibilidades estas que se encaminham na contra-mão desta perspectiva cartesiana, alienante e limitante do ser e promove contatos mais saudáveis consigo e com o outro, ao possibilitar o retorno do ser a si mesmo de forma mais integrada.

Há quem diga que o teatro é curativo, e ao ler as propostas que embasam sua prática, é possível compreender tal afirmativa. É provável que o sentido de “curar” esteja conectado ao restabelecimento do ser com elementos há tempos reprimidos, como por exemplo, nossa capacidade imaginativa e lúdica, que nos permite estar no mundo de forma mais fluida, instintiva e porque não dizer, livre. Este último também é um componente que precisa ser ressaltado: a liberdade que se é estimulada para criar e estar em contato consigo descobrindo-se sem julgamentos. E tais criações nunca se dão no vazio, são sempre preenchidas de significados, por vezes individuais, por vezes coletivos. E tudo isto, só se faz possível por estimular *a priori* a integração corpórea entre elementos internos (ditos psíquicos e afetivos) e os externos (movimentos, gestos, corpo somático), baseando-se na concepção de inter-relação entre estes, que são indivisíveis. O teatro ensina o ator a falar com e estar consciente de seu corpo, e em pleno contato com sua expressão, pois é a partir desta que o mesmo se comunica com seu público. O teatro é possibilidade de ser e estar no mundo criando com liberdade e encontrando neste espaço de criação outros que também estão com esta mesma proposta, unindo num movimento de cumplicidade, acolhimento, troca e afeto.

E o que a psicologia existencial fenomenológica propõe se não facilitar o retorno do sujeito a si de forma mais integrada, ampliando consciência do self de forma a ampliar seus horizontes de possibilidades e favorecer sua abertura ao mundo? Iniciamos este trabalho sem saber como seria seu desfecho, este foi sendo construído à medida que as descobertas teóricas foram se dando. E o que expomos aqui, é uma grande surpresa que nos atravessou diante de uma sintonia e convergência muito grande entre as duas propostas: psicologia existencial e fenomenológica. Não é nossa pretensão aprofundarmos em propostas acerca da junção destas duas vertentes, mas através do exposto abrimos caminhos para perguntas e questionamentos, dentre eles, o que aquele que nos salta: “Como trazer para a psicologia fenomenológica existencial as contribuições tão caras ao exercício do teatro e composição do ator?”. E como afirma Magnabosco: “Perguntar é sondar possibilidades, ampliar horizontes para poder ser além do dado, realizar, com inteireza, a própria vocação de ser” (2017, p. 25).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rafael Auler de; CALDAS, Marcus Tulio; QUEIROZ, Edilene Freire de. **Corpo em uma Perspectiva Fenomenológica-Existencial: Aproximações entre Heidegger e Merleau-Ponty. Psicologia, Ciência e Profissão**, Brasília. v.32, n.4, p. 776-791, 2012. Disponível em: < [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98932012000400002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932012000400002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 9 maio 2019.

AZEVEDO, Denis de Souza; CAMINHA, Iraquitã de Oliveira. **Ser No Mundo, Mundo Vivido e Corpo Próprio segundo Merleau-Ponty. Dialektiké**, [S.l.], v. 1, n. 2, p. 15-37, jun. 2015. ISSN 2359-1323. Disponível em: < <http://www2.ifrn.edu.br/ojs/index.php/dialektike/article/view/3009>>. Acesso em: 09 maio 2019. doi:<https://doi.org/10.15628/dialektike.2015.3009>.

AZEVEDO, Sônia Machado de. **O papel do Corpo no Corpo do Ator**. 1<sup>a</sup> ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DUMONT, Adilson; PRETO, Édison Luis de Oliveira. **A visão filosófica do corpo. Escritos educ.**, Ibirité, v. 4, n. 2, p. 7-11, dez. 2005. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1677-98432005000200002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-98432005000200002&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 09 maio 2019.

FERRACINI, Renato. **Ensaio sobre atuação**. 1ªed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2013.

GIOVANETTI, Paulo José. **A especificidade da Psicoterapia experiencial de E. Gendlin**. [Belo Horizonte]: [S.I.: s.n]. [Ca. 2013]. Disponível em: <http://www.institutohumanista.com.br/aespecificidadedapsicoterapiaexperiencial.pdf>. Acesso em: 23 set. 2018.

MAGNABOSCO, Maria Madalena. **Outras palavras em Psicopatologia**. Belo Horizonte: Oficina de Arte e Prosa, 2017.

NASCIMENTO, Crisóstomo Lima do. **A Concepção do Dasein e a Psicossomática em Medard Boss**. In: SIMPÓSIO DE PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICO EXISTENCIAL, 1., 2008, Belo Horizonte. **Anais**. Belo Horizonte: Fundação Guimarães Rosa, 2008.

PASSÔ, Grace. **Congresso Internacional do Medo**. 1ª ed. Vol.4. Rio de Janeiro: Cogobó, 2012.

PEIXOTO, Adão José. **Os sentidos formativos das concepções de corpo e existência na fenomenologia de Merleau-Ponty**. **Revista da abordagem gestáltica**, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 43-51, jun. 2012. Disponível em: < [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672012000100007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672012000100007&lng=pt&nrm=iso) > . Acesso em: 9 maio 2019.

REHFELD, Ari. **Corpo e Corporeidade: uma leitura fenomenológica**. **Revista de Psicologia do Instituto de Gestalt de São Paulo**, São Paulo, n.1. 2004. p.1-5.

RIBEIRO, Elizabeth da Costa. **Existência e Corporeidade: A Questão da Psicossomática na Abordagem Fenomenológica-Existencial**. 2005. 72f. Monografia de Especialização em Psicologia Clínica. Instituto de Psicologia Fenomenológica Existencial (IFEN). Rio de Janeiro, 2005.

# A PRESENÇA DO EXISTENCIALISMO NA TEORIA DO AMADURECIMENTO DE WINNICOTT

## CAPÍTULO 7

*Vanessa Célia de Souza Rabelo  
José Paulo Giovanetti*

A psicologia do desenvolvimento humano foi concebida enquanto ciência ao longo do século XX, com o propósito de definir, descrever e explicar padrões de estabilidade e mudança. As teorias se estruturaram baseadas em paradigmas inspirados nas ciências naturais e no positivismo e, sob estas perspectivas, definiram padrões normativos, organizados em estágios evolutivos, enfatizando aspectos específicos do desenvolvimento humano. O desenvolvimento foi concebido de forma linear e desenrolava-se da infância até a adolescência (Aspesi, Dessen e Chagas, 2005).

A partir da segunda metade do século XX, especialmente em meados dos anos 1980, há emergência de um novo paradigma do estudo do desenvolvimento humano. Nesta nova concepção, há o reconhecimento da complexidade e não-linearidade deste fenômeno, compreendendo-o como um processo dinâmico e com a interação de múltiplos fatores. Foram estabelecidos novos princípios a partir de paradigmas interdisciplinares da atualidade, que buscam o estudo do fenômeno em sua totalidade e complexidade (Aspesi, Dessen e Chagas, 2005).

Aguiar (2005) e Feijoo (2011) consideram que as teorias do desenvolvimento têm um caráter evolutivo-biológico, de conteúdos universais e naturais incompatíveis com a visão de homem existencial, pautada na singularidade de

um constante vir-a-ser. Tais afirmações são contundentes quando a referência de desenvolvimento são as teorias baseadas nas ciências naturais e no positivismo. No entanto, diante da perspectiva da nova ciência do desenvolvimento humano, que teoria(s) poderia(m) funcionar como suporte para a compreensão do indivíduo no seu curso de vida a partir de uma visão de homem existencialista e do método fenomenológico?

Dias (2006), Fulgêncio (2006) Loparic (1999a, 2001a, 2001b, 2006) e Santos (2006; 2007) têm examinado a obra de D. W. Winnicott e considerando que, embora este teórico se reconheça em uma perspectiva psicanalítica, o paradigma com o qual ele trabalha se difere do da teoria psicanalítica tradicional (Freud e Klein) e tem aproximações com a análise existencial heideggeriana. Recentemente, Fulgêncio (2018) desenvolveu a hipótese de que a obra de Winnicott pode corresponder a um projeto de psicologia baseada em concepções filosóficas da fenomenologia e do existencialismo moderno.

Partindo de inquietações pessoais, na perspectiva de uma nova ciência do desenvolvimento e considerando as aproximações entre Winnicott e o Existencialismo, surge a pergunta que este trabalho pretende adentrar: quais são algumas aproximações entre a teoria do amadurecimento humano de Winnicott e o existencialismo?

## I. O QUE É EXISTENCIALISMO?

Este capítulo, baseado no livro “As filosofias da existência”, Jean de Wahl (1962), pretende expor os momentos mais importantes da filosofia da existência e suas principais articulações. Para tal, pretende-se enunciar seus principais conceitos e as experiências de onde eles partem, considerando o pensamento de cinco grandes personalidades e suas existências: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre e Gabriel Marcel (Wahl, 1962).

As filosofias da existência surgem a partir do século XIX com Kierkegaard. Emergem em oposição à tradição da filosofia clássica, desde Platão, passando por Espinosa, Hegel e também Descartes. Na filosofia clássica, investiga-se o que é estável e universal, enquanto as filosofias da existência opõem-se à ideia de essência como algo estável. (Wahl, 1962).

Há duas tradições que constituem uma filosofia da existência: o empirismo e a tradição vulgarmente religiosa. Tais tradições insistem na união entre a facticidade e a afetividade, que leva à enunciação da ideia de existência (Wahl, 1962). O existencialismo é muito abrangente, com concordâncias e discordâncias entre os filósofos da existência, acréscimos, novos conceitos e oposições. De Kierkegaard à Sartre, as filosofias da existência vão de um pensamento puramente religioso para um não-religioso ou até anti-religioso (Wahl, 1962).

Wahl (1962) organiza seu livro separando os principais conceitos das filosofias da existência em tríades, onde enuncia a perspectiva de alguns ou dos cinco filósofos. Este capítulo não pretende aprofundar-se em cada conceito, tampouco esgotar o pensamento de cada filósofo da existência.

### A primeira tríade: Existência - Ser - Transcendência

O conceito de existência será o primeiro a ser descrito nesta tríade. Para Kierkegaard as principais características da existência são que ela 1) não pode ser conhecida objetivamente, nem é passível de definição - *o ser não pode ser reduzido ao pensamento*; 2) *a existência conhece a si própria*, 3) *o existente está em contato consigo e em uma preocupação infinita de si próprio*, e 4) *existir é um movimento contínuo, é ir sendo*. Essas características abrigam-se na meditação religiosa do filósofo e na relação do existente com o Absoluto - a pessoa de Cristo, definido como Deus não a partir daquilo que ele é capaz de fazer, mas a partir de quem Ele é. O existente é essencialmente paradoxal no pensamento kierkegaardiano, na sua relação com o Absoluto - trata-se do finito apreendendo o infinito. O pensamento deve ser sempre intenso e apaixonado, e a reflexão sobre a existência é fundamental para que haja uma existência real (Wahl, 1962).

Para Jaspers, assim como para Kierkegaard, a existência não é um conhecimento intelectual e objetivo. O existente não pode intitular-se como tal e precisa continuamente colocar sua existência em dúvida, pois ele existe muito mais pela dúvida do que por uma certeza dogmática (Wahl, 1962).

Gabriel Marcel se distingue dos outros filósofos da existência pelo lugar que ele dá ao corpo, baseado na compreensão de que o corpo não é uma pro-

priedade do *ser*, mas ele é o próprio *ser*, que não é objetificável. (Wahl, 1962).

Heidegger chama atenção para a etimologia da palavra existência: é distância, intervalo, separação, manter-se fora de. Ao mesmo tempo em que a existência é pluralidade, também constitui a unidade. O *ser-no-mundo* é não estar separado do mundo e dos outros. A essência não existe no *ser* por ele próprio, mas no fato de ele estar no mundo (Wahl, 1962).

Sartre compreende que a existência passa pelos atos de cada indivíduo; para ele, cada um é segundo aquilo que faz, e não há possibilidade de sentimento se este não é evidenciado em ações. Nesse ponto, ele se distancia de Kierkegaard, mas eles concordam com a afirmação de que somos essencialmente escolha (Wahl, 1962).

Passamos para o conceito de *ser*. Para Kierkegaard, a existência está inclinada para o *ser* em relação com o Outro Absoluto. Como já assinalado no conceito de existência, a centralidade na pessoa de Jesus também constrói o conceito de *ser* kierkegaardiano: Jesus é, acima de tudo. Gabriel Marcel concorda com Kierkegaard, quando diz que o *ser* é indemonstrável e irreduzível. Esses dois filósofos não se preocupam em distinguir os modos pelos quais o *ser* se apresenta (Wahl, 1962).

Para Jaspers, não há uma única ideia de *ser*, mas uma multiplicidade. Ele distingue três seres que somos: 1) Ser objeto, 2) Ser sujeito, e 3) Ser em si. Também diferencia dois seres que não somos: 1) Não existimos fora do mundo e 2) Não podemos ser se a transcendência, para a qual nos inclinamos, não for (Wahl, 1962).

Para Heidegger, o problema filosófico fundamental é o *ser*, que é impossível de ser decifrado. A tarefa filosófica é perceber este problema e não responder a ele. A capacidade do *ser* pensar-se enquanto tal é a única possibilidade do conhecimento do *ser*. Existe, portanto, o *ser* que pensa o *ser* (ente - ôntico) e o *ser* em si mesmo (dasein - ontológico). Para ele, a existência autêntica está na compreensão da diferença onto-ontológica, entre os entes particulares e o *ser*; ao mesmo tempo, só é possível abordar a pergunta do *ser* conhecendo o ente. Para colocar o problema do *ser* é necessária a ideia da temporalidade: o *ser* é no mundo. O *ser* no tempo é essencialmente preocupação com o futuro levando em conta o passado (Wahl, 1962).

Sartre mostra dificuldades semelhantes à Jaspers ou Heidegger. Para ele, há dois tipos de *ser*: o *ser em si* e o *ser para si*, sendo o primeiro plenitude e o segundo o vazio, o nada. Ele foi conduzido a pensar a existência do *em si* por duas preocupações: a epistemológica e a psicológica. Sendo assim, o *para si* tende para o *em si*. A pergunta sobre qual destes dois modos de *ser* vem primeiro, coloca o problema do realismo (se o *para si* é uma espécie de buraco no *em si*) e do idealismo (se o *para si* traz o *em si*) (Wahl, 1962).

Há em todos os filósofos da existência esta fascinação pelo *ser* e, por outro lado, o fracasso diante do *ser*: todas as ontologias são frustradas, pois em nenhuma delas pode-se atingir o *ser*. Partindo da ideia do fracasso diante do *ser*, passa-se à ideia de transcendência; afinal, se a existência está sempre inclinada para o *ser* e a busca pelo *ser* é invariavelmente incompleta, deve haver algo para além do *ser*: a transcendência. (Wahl, 1962).

Para Kierkegaard, na medida em que o pensador subjetivo se concentra em seu pensamento e é lançado para o extremo, ele busca atingir o Outro absoluto. Essa ideia de transcendência não tem o mesmo sentido em Heidegger; em Jaspers encontraremos aproximações dos sentidos da palavra transcendência de Heidegger e Kierkegaard (Wahl, 1962).

Jaspers traz dois sentidos da palavra transcendência: o primeiro está relacionado ao domínio do *ser* (como em Kierkegaard), e o segundo ao movimento de transcendência que realizamos (como em Heidegger e Sartre). A transcendência como domínio do *ser* se refere à existência do possível, do possível vivido. Desponta a ideia de futuro e de projeto, que são essenciais ao conceito de existência. Para Jaspers, nas situações-limite - de sofrimento, diante da morte, contradições do *ser* e dos problemas da verdade e da fé - o sujeito percebe que há algo para além dele e que também se difere de todos os outros existentes. Este é o domínio da transcendência. O existente só existe na medida que é impulsionado por uma verdade pela qual vale a pena sacrificar-se. O segundo sentido da palavra transcendência para Jaspers refere-se ao movimento constante do existente de ultrapassar-se a si mesmo, um movimento de transcendência (Wahl, 1962).

Em Heidegger, a palavra transcendência tem múltiplos empregos, cinco elencados por Wahl (1962). O primeiro é que o existente é um *ser no mundo* e tem a sua existência para além de si mesmo, não se encerra em si próprio e é transcendência para o mundo. O segundo é que só se existe na medida em que se está em comunhão com o outro. Em terceiro lugar, estamos sempre em transcendência para o futuro, o que aponta para o projeto das filosofias existencialistas. Um quarto sentido para a palavra existência, que se aproxima do primeiro sentido de Jaspers e do sentido clássico da palavra, é que transcendemos a nós próprios, uma vez que o *ser* é capaz de pensar seu próprio *ser* e o diferenciar dos entes. Por último, “transcendemos a nós próprios fora do nada” (p. 66).

Sartre fala de transcender para o mundo e para o futuro. Gabriel Marcel opõe-se a Heidegger e a Sartre, e volta-se ao sentido clássico do termo transcendência, afirmando que se aplica essencialmente para Deus, que não pode ser descrito nem qualificado pelo *ser* (Wahl, 1962).

### **A segunda tríade: O possível e o Projeto / Origem / Agora, situação e Instante**

Para compreender os conceitos desta tríade, faz-se necessário mencionar a ideia de tempo nas filosofias da existência. Em Kierkegaard, há a ideia de *ir sendo*, que se opõe ao *ir sendo* da filosofia de Hegel. Para Kierkegaard, *ir sendo* é descontínuo, cheio de crises, sem explicação; enquanto para Hegel trata-se de um *ir sendo* contínuo, cronológico e racional. “Para Kierkegaard há como que um centro do tempo que é o momento paradoxal em que o eterno se fez homem, o momento da encarnação, momento que, em rigor, não pode ser pensado, que é um enigma, um mistério e um escândalo” (Wahl, 1962, p.69).

Jaspers e Heidegger acrescentam alguns pontos da compreensão de tempo de Kierkegaard, que estão relacionados à historicidade profunda, que é o fato de que o existente está em uma situação temporal. Para Jaspers, a temporalidade é a união entre o Dasein e a existência - eu sou em um tempo e em um espaço.

Iniciando algumas considerações sobre os conceitos de possível e projeto, é importante destacar que, para os filósofos, o momento essencial do tempo é o futuro. Heidegger diz que estamos sempre em projeto, e que o futuro é o êxtase

do tempo. Kierkegaard traz a ideia do possível apontando para as possibilidades que nos deixam atordoados, destacando que também existem possibilidades que nos libertam daquelas que nos paralisam - essencialmente o possível religioso que nos eleva e aponta para a possibilidade dos impossíveis (Wahl, 1962). Jaspers falará do possível no sentido que a existência não está dada, mas do que está prestes a ser. Sartre dirá que o existente está sempre em projeto, e que é fundamental não se cristalizar diante do passado nem do futuro, para não se cristalizar em um passado ou futuro retraídos (Wahl, 1962).

Em relação ao conceito de origem, Kierkegaard fala da necessidade de cada indivíduo se conhecer e, para isso, é necessário voltar-se para sua origem e se conhecer projetando um futuro, para que na unidade entre o passado e futuro possa viver um presente com sentido e significado. Heidegger faz um movimento parecido no sentido de remeter-se aos antigos filósofos gregos. Jaspers falará de origem na perspectiva de que é preciso nos esforçarmos para apreendermos a fonte originária no pensamento de cada filósofo (Wahl, 1962).

Já sobre os conceitos de agora, situação e instante, tratam-se de três ideias diferentes entre si, mas que para serem compreendidas precisam se articular. Para Heidegger, a concepção do tempo deve partir ou do passado ou do futuro - o presente é o lugar da união destes. A união do passado e do futuro pode acontecer de diferentes formas: de maneira superficial - o agora - o tempo inautêntico, que está ligado ao tempo de vida prática, o tempo que está para uma finalidade (Wahl, 1962).

Entre o agora e o instante está a situação. A ideia de situação tem muita importância na filosofia, e se refere a “quando o possível toma lugar numa realidade” (Wahl, 1962, p. 75). Há a situação particular e a situação filosófica. Toda a filosofia de Kierkegaard foi provocada por uma situação particular de suas questões consigo mesmo e com sua noiva. Jaspers, por sua vez, fala da tomada de consciência diante da filosofia que gera uma situação que o move. Gabriel Marcel considera que, no domínio metafísico, a situação daquele que argumenta é posta em questão e é por si um problema. Sartre falará da interpretação dos nossos atos de acordo com a nossa liberdade ou da situação (Wahl, 1962).

Por fim, a ideia de instante está para Kierkegaard como o instante da encarnação e também quando rompemos com o cotidiano para nos comunicar com Jesus. Para Heidegger, a ideia de instante está ligada à união entre origem e projeto, de forma a ser quem somos. O instante, portanto, nasce na união do passado e do futuro de forma autêntica. Tal união inautêntica dá origem ao agora (Wahl, 1962).

### **A terceira tríade: Escolha e Liberdade / Nada e Angústia / Autenticidade**

Sobre o conceito de escolha, Kierkegaard falará da escolha em diferentes graus. A escolha será, então, entre 1) o estético, caracterizada pelo gozo; 2) o ético, que é uma escolha integrada à sociedade, e 3) o religioso, que é uma escolha radical e até desintegrante em um primeiro momento (Wahl, 1962). Jaspers postula que toda escolha é autêntica, “nos aproxima da origem e nos conduz ao instante” (Wahl, 1962, p.81). Ele elabora uma espécie de lista de possibilidades de escolhas que temos. (Wahl, 1962). Sartre afirmará que os valores surgem a partir do *ser* e suas escolhas; é o *ser* que deverá orientar-se, e não há nada fora de si mesmo que possa escolher (Wahl, 1962).

Já sobre o conceito de liberdade, Kierkegaard afirma que a liberdade é um aspecto fundamental no homem. Em Jaspers, a ideia de liberdade está relacionada ao ocultamento da transcendência: se a transcendência fosse diretamente revelada, ela nos dominaria e não seríamos livres. Para Sartre, a liberdade é o único fundamento dos valores. Os valores têm um caráter de universalidade, e a liberdade individual aponta para a coletividade. Ao mesmo tempo, a liberdade é essencialmente individual, pois ninguém pode fazer em seu lugar suas escolhas. Sartre também dirá que a liberdade está sempre ligada à falta, ao que eu não sou; nesta perspectiva, a liberdade é colocada como limitação, bem como em Jaspers e Heidegger. Além disso, a liberdade é um fato, próprio de ser humano, e “não estamos livres de não ser livres” (Wahl, 1962, p. 83), ou, de outra forma, estamos condenados à liberdade. Se, por um lado, ele pondera que a situação só existe pela minha liberdade, é a liberdade que reconhece ou não a situação (Wahl, 1962). Depois de discorrer sobre o lugar da liberdade no pensamento de Kierkegaard, Jaspers e Sartre, Wahl (1962) colocará em questão os limites da liberdade humana no pensamento de cada uma desses filósofos.

Passando para o conceito de angústia, Kierkegaard coloca a angústia como ligada à ideia de escolha e aponta quatro motivos para a angústia: 1) da possibilidade do mal em nós; 2) do nosso destino eterno estar em jogo; 3) da complexidade de distinguir o bem e o mal; e 4) de não podermos pensar o ser e de não podermos evitar pensá-lo. O existente, portanto, nunca estará seguro, e isso caracteriza a angústia. Em Jaspers o que está em jogo no sentimento de angústia não é a eternidade, mas a existência que se escolheu: ser fiel a si próprio ou abandonar-se? A angústia também estará relacionada a paixão e à incerteza, uma vez que nos apaixonamos sempre por algo que se apresenta como um risco e não como certeza. (Wahl, 1962).

Na filosofia de Heidegger, a angústia é o elemento essencial para passar do inautêntico para o autêntico. A angústia se refere às questões do ente em geral. Concordando com Kierkegaard, Heidegger considerará que nunca há ausência de angústia, e que este é o plano de fundo de todos os nossos sentimentos. Em Sartre encontra-se o sentimento de angústia acompanhado do sentimento de náusea. Para este filósofo, o sentimento de angústia está ligado à nossa falta de referências e certezas a priori – temos que definir nossos próprios critérios e isso faz com que sejamos injustificáveis. Ao mesmo tempo, a grande responsabilidade nas nossas escolhas e atos também está relacionada ao sentimento de angústia: quando escolhemos algo, isso não impacta somente a nós próprios, mas também a todos os outros (Wahl, 1962).

Passando à ideia de nada, esta não era central no pensamento de Kierkegaard. Está ligada à ideia de angústia: os tentadores que ficam entre o ser e o nada causam-nos angústia. Além disso, ele sente-se nada perante Deus. Em Heidegger, a ideia de nada ocupa um lugar diferente; está relacionado aos nada relativos e não ao nada absoluto e real. Heidegger chega à ideia de nada passando pela *finitude do ser*, na consciência e antecipação da morte: o nada refere-se à limitação e de nada do nosso ser. “Não podemos dizer que o nada é: ele realiza uma atividade de redução do nada, pela qual abala as coisas, as faz desmoronar” (Wahl, 1962, p. 96). Ele também, em um pós-escrito, acrescenta que “o nada outra coisa não é senão o ser; nós podemos definir o nada como o que não é

qualquer sendo” (Wahl, 1962, p.96) – esta é uma tentativa de Heidegger de nos fazer compreender o que seria a ideia do nada absoluto.

Sartre considerará que, na medida que a ideia de nada é colocada no mundo, eu próprio que sou nada. O homem, neste sentido, é uma espécie de vazio que traz ao mundo a falta. Ele coloca como sinônimos o ser como *ser em si* e o nada como *ser para si*. No seu pensamento, há inúmeros nada, e todo fenômeno é acompanhado de redução do nada, que traz também a ideia de movimento de Heidegger (Wahl, 1962).

Wahl (1962) dirá que a ideia de autenticidade e inautenticidade são centrais tanto em Kierkegaard quanto em Heidegger. Não há uma superioridade da autenticidade diante da inautenticidade, dirá Heidegger, embora diante das duas possibilidades, prefira-se o autêntico.

Para a construção da ideia de autenticidade, são colocadas outras duas ideias: de fracasso e de repetição. Em Kierkegaard, o fracasso da sua própria vida o levou a transcendência. Esta mesma ideia pode ser encontrada em Jaspers. Sartre falará do fracasso, por exemplo, em relação aos outros. O fracasso, por sua vez, levaria à repetição em Kierkegaard, ideia de fazer do fracasso uma vitória. A partir da experiência de transcendência, pode-se voltar ao mundo e considerá-lo tal como é (Wahl, 1962).

Em Heidegger, a ideia de repetição está também ligada à finitude do ser: “é pela experiência da angústia e do pensamento da morte que chegaremos à repetição” (Wahl, 1962, p. 102) e aceitamos ser o que realmente somos. Temos, portanto, domínio do fracasso do ser a partir da própria conscientização da limitação do ser.

Em Jaspers, a ideia de fracasso e repetição aproxima-se de Kierkegaard: é a partir do fracasso que entramos em contato com a transcendência; é nos nossos fracassos que afirmamos a transcendência, e é nas situações limite que tomamos consciência da nossa insuficiência. O fracasso, então, nos leva à transcendência e, “na medida que leva à repetição, ele é o grau supremo, o símbolo supremo da transcendência” (Wahl, 1962, p. 102).

Tanto em Jaspers quanto em Heidegger podemos ver que é a partir do fracasso que temos a possibilidade da repetição, podendo superar o fracasso e atingir a autenticidade.

#### **A quarta tríade: Único / Outro / Comunicação**

Kierkegaard pensa o indivíduo de modo intuitivo, pois ele tem segredos e não é passível de ser descrito pelo que faz. Assim, o indivíduo é sempre visto como único e irreduzível. Gabriel Marcel concebe uma ideia semelhante, da irredutibilidade e da impossibilidade de se intelectualizar as questões da existência. Jaspers também é influenciado por Kierkegaard e também por Nietzsche, e parte da ideia de escolha para dizer que “o único é o existente na medida que é e se escolhe perante a transcendência” (Wahl, 1962, p.105).

Já o conceito de outro é encontrado em Kierkegaard primeiramente como Deus, o Outro Absoluto. O outro, nesta perspectiva, é o que ultrapassa a nossa existência e, ao mesmo tempo, a estabelece. Kierkegaard também falará dos outros, que são o que existe para além do domínio subjetivo. Falar dos conceitos de único e outro nos leva indubitavelmente à categoria da comunicação, que em Kierkegaard está expressa na questão de como podemos falar aos outros que o Outro Absoluto existe (Wahl, 1962).

Para Kierkegaard, a comunicação é sempre indireta, pois é a revelação de um saber subjetivo que nunca poderá ser desvelado completamente no exterior. Existem três razões para a comunicação indireta: a psicológica, a que se refere ao empobrecimento do sentimento religioso de seu tempo, e a preservação da liberdade do outro. Ele ainda considera que o próprio Deus não se revelou diretamente, mas que Sua comunicação também é indireta. Nos últimos anos de sua vida, no entanto, Kierkegaard ultrapassou a ideia da comunicação indireta, quando lutou contra a igreja luterana na Dinamarca. Ele pondera que o amor é a comunicação direta entre Deus e a criatura e a maneira pelo qual nos unimos aos outros (Wahl, 1962).

A ideia de comunicação indireta também está presente em Jaspers, que leva em consideração igualmente que o transcendente não pode ser comunicado diretamente. Mas ele também considera uma comunicação direta, que se relaciona ao “amor em luta ou da luta do amor” (Wahl, 1962, p. 108).

As ideias de comunicação não parecem ser muito importantes em Heidegger, embora esta ideia esteja implícita no seu próprio conceito de *ser*, que é *ser com*. Para ele, pode haver comunicação direta e um lugar para o amor (Wahl, 1962).

Para Sartre, a comunicação é sempre frustrada, uma vez que o indivíduo precisa de amor, mas, quando é captado pelo olhar do outro, somos presos por ele e compartilhamos um mundo que antes pertencia só a nós mesmos, perdendo nossa liberdade. Daí o título de um de seus romances: “o inferno são os outros” (Wahl, 1962).

Gabriel Marcel, bem como Buber, compartilham de uma filosofia que aponta para a possibilidade de uma real comunicação, do eu com o tu absoluto ou mesmo com os outros. Ao contrário de Sartre, Gabriel Marcel considera que o olhar do outro não nos prende, mas revela a nós próprios, o outro e o mundo (Wahl, 1962).

#### **A quinta tríade: Verdade subjetiva / Verdade ser / Multiplicidade de Verdades**

Para Kierkegaard, a verdade é a subjetividade e compreender a verdade é assimilá-la pessoalmente, com um interesse infinito por si próprio. A verdade está na pessoa de Jesus Cristo, Deus encarnado, o infinito que se fez finito – a tensão dessa compreensão nos faz atingir a verdade, que está na relação com o Outro Absoluto (Wahl, 1962).

Jaspers vai falar da multiplicidade das verdades, quando considera que há várias esferas da verdade, de acordo com o domínio em que elas são concebidas. Para ele, são igualmente verdades, e se fazem como tal pela oposição à outra verdade (Wahl, 1962).

Heidegger argumentará sobre a ligação entre a verdade e o *ser*. Assinala que se trata de um erro dos filósofos colocar a ideia de verdade nos juízos, mas considera que ela é revelada no *ser*, à medida que este é desvelado (Wahl, 1962).

#### **A sexta tríade: Paradoxo / Tensão / Ambiguidade**

O paradoxo está presente na ideia de existência. A dialética de Kierkegaard propõe que a tese e a antítese sejam mantidas, e que o homem é a própria síntese desses paradoxos. As ideias e sentimentos contraditórios, vividos em diferentes momentos da vida, levará o homem à tensão das tendências contrárias, que apontam para a incerteza da crença (Wahl, 1962).

Sartre e também Merleau-Ponty falarão mais da ideia de ambiguidade. No conceito de liberdade, por exemplo, Sartre dirá que há diferentes interpretações da ação humana, dependendo dos termos que são levados em conta: da situação ou da liberdade. Há sempre ambiguidade entre as interpretações das nossas ações de acordo com as nossas escolhas (Wahl, 1962).

Wahl (1962) resume as ideias dos filósofos da existência ao longo do tempo da seguinte forma:

Poderíamos representar a história das filosofias da existência como indo da ideia de *paradoxo* e de *tensão* à ideia de *ambiguidade*. O que estava no centro do pensamento existencial era a afirmação de um contacto entre termos antitéticos: finito e infinito, temporal e eterno. Hoje, o que nele está presente é a afirmação de uma diversidade de interpretações; a condição humana é tal que os mesmos fenômenos podem ser encarados em contextos diferentes; indo da ideia de paradoxo à ideia de ambiguidade, o pensamento existencial perde, sem dúvida, uma parte da sua acuidade, mas, por outro lado, ganha talvez em amplitude. (p. 118)

## II. WINNICOTT E A TEORIA DO AMADURECIMENTO HUMANO

### Quem é Winnicott e por que pensar em sua teoria do amadurecimento neste trabalho?

Donald Woods Winnicott é um pediatra do século XX, que se tornou psicanalista a partir de sua experiência clínica. A teoria de Winnicott tem como base a concepção de que o ser humano tem uma tendência inata ao amadurecimento (Dias, 2014). Para Winnicott, existem necessidades próprias do humano e inerentes a qualquer etapa do desenvolvimento. Acrescenta também o ambiente, ou seja, as relações com o mundo. Sua abordagem científica no estudo do desenvolvimento concebe a natureza humana como temporal e rejeita a ciência natural e a metapsicologia de Freud. Para Winnicott, os sistemas fechados e as reduções da vida humana a entidades físicas ou categorias mensuráveis objeti-

ficam o homem e perdem de vista sua totalidade (Dias, 2014). Fulgêncio (2011) postula que esse conjunto de perspectivas condiz com a proposição de que a analítica existencial de Heidegger é uma referência filosófica adequada à teoria do amadurecimento de Winnicott.

Neste capítulo, será feita uma breve descrição dos estágios iniciais do amadurecimento de Winnicott, baseado no livro “A teoria do amadurecimento humano de D. W. Winnicott”, escrito por Dias (2014), complementado por artigos da mesma autora e de Loparic (1999b). O motivo que leva este capítulo a se ater às primeiras tarefas consiste que Winnicott compreende que elas jamais se completam e prosseguem sendo fundamentais ao longo de toda a vida. Conforme afirma Dias (2008), essas tarefas “referem-se à necessidade de existir, de sentir-se real e de chegar a estabelecer-se como uma identidade unitária” (p. 34).

### A teoria do amadurecimento humano de Winnicott

Para Winnicott, o processo de amadurecimento humano começa em algum momento da gestação. É neste momento que passa a existir um estado de ser e uma consciência inicial da continuidade do ser e existir no tempo. A tarefa do bebê no estágio pré-natal, é, portanto, continuar a ser. A questão fundamental que se coloca em relação ao amadurecimento pessoal neste estágio está ligada à espontaneidade e à oposição, que se perpetuará ao longo da vida. Se a pressão externa (a mãe) está adaptada à pressão interna (a vida intrauterina do bebê), este pode continuar sendo. No entanto, se há alguma intrusão por alguma alteração no equilíbrio materno, isso gerará uma reação do bebê a partir de uma ação ambiental e não de um impulso próprio. Tal intrusão, no humano, caracteriza uma interrupção do ser, quebrando sua continuidade; e viver reagindo impede que o bebê seja. (Dias, 2014).

Após o nascimento, o bebê está sensível a muitas sensações, mas Winnicott destaca dois fatos importantes com os quais o bebê irá ocupar-se: a respiração e a gravidade. Em relação à respiração, ele não considera que ela seja traumática por si mesma (bem como nascimento), mas por um atraso significativo desta. Além deste fato, a gravidade é algo novo para o bebê, que antes era envolvido por todos os lados e agora somente por cima ou por baixo; o cuidado

no colo da mãe, nesta perspectiva, não apenas sustenta o bebê, mas o envolve por completo. Essas experiências só acontecerão pelo contato humano e darão início à comunicação do bebê com a mãe (Dias, 2014). Loparic (1999b) ressalta que Winnicott afirma que o bebê humano só existe na relação com a mãe e que a experiência de ser ele mesmo só poderá acontecer no colo da mãe, pois é ela que sustenta seu continuar sendo.

Na amamentação, Winnicott apontará para três importantes tarefas no processo de amadurecimento e constituição de si mesmo: integração do tempo e espaço, alojamento da psique no corpo e relacionamento com objetos (Dias, 2014; Loparic, 1999b). Para a realização de cada uma dessas tarefas, há uma tarefa ambiental, cuidados maternos específicos: para a integração de tempo e espaço, o segurar e sustentar o bebê (holding); para o alojamento da psique no corpo, o manejo e cuidados físicos (handling); para o relacionamento com os objetos, a apresentação dos mesmos ao bebê (object-presenting) (Dias, 2014).

A realização gradual dessas tarefas vai levando, ao mesmo tempo, à constituição do si-mesmo como identidade – uma quarta tarefa mencionada posteriormente por Winnicott. A identificação primária, portanto, acontecerá na experiência de amamentação, quando o bebê torna-se objeto, tendo suas primeiras experiências de identidade (Dias, 2014).

### **A integração no tempo e no espaço**

A integração no tempo e espaço é a mais básica e fundamental para o amadurecimento, pois sem que isso aconteça não há nenhuma conexão com a realidade. Quando Winnicott se refere à temporalizar e a espacializar o bebê, ele está se referindo às experiências de temporalidade ligadas à continuidade de ser. A presença contínua da mãe e de seus cuidados para com o bebê o orienta ao primeiro sentido do tempo; é a partir das experiências de presença que o bebê passa a guardar memórias da presença materna (Dias, 2014).

Desde a concepção e ao longo do amadurecimento, Winnicott afirmará que fazer experiências e ter memórias delas é o que faz do bebê um humano: ter uma história. Será a partir das experiências vividas no presente que ele poderá constituir memórias de um passado e também antecipar o futuro (Dias, 2014).

A marcação de tempo, a princípio, é feita pelo ritmo biológico da mãe e, posteriormente, a partir dos ritmos do corpo do bebê. É na adaptação do ambiente aos ritmos e necessidades corporais do bebê, e de sua repetição ao longo do tempo, que ele vai estabelecendo uma temporalidade. A característica básica da temporalidade do bebê é a confiabilidade; esta só se constitui a partir da previsibilidade, ou seja, quando os pais cuidam para que o bebê não seja surpreendido por imprevistos e garantem experiências regulares e repetidas, desenvolvendo no bebê um sentido de previsibilidade. Será a partir deste processo que a criança poderá, ao longo do tempo, desenvolver sua autonomia e ter confiança para cuidar de si mesmo (Dias, 2014).

Junto à aquisição da temporalidade, também acontece a espacialização. O primeiro sentido de espacialidade encontra seu primeiro nível no próprio corpo. Para que este sentido seja experienciado, é preciso garantir que esse corpo não esteja à deriva no espaço, mas seguro nos braços da mãe (Dias, 2014).

Para a experiência da espacialidade, são fundamentais as mesmas características da temporalidade: confiança e previsibilidade das condições do ambiente. À medida que o indivíduo vai conhecendo a realidade externa com confiança e previsibilidade, ele poderá gradualmente explorar o mundo sem perder o sentido de estar em casa. Quando a mãe age de maneira conturbada e desordenada, dificulta a construção de familiaridade e sentimento de estar em casa do bebê (Dias, 2014).

O cuidado materno específico para facilitar a construção da temporalidade e espacialidade do bebê é o segurar (holding). Este segurar está relacionado aos cuidados básicos com o bebê, de manuseio e garantias de seu bem-estar, mas também ligado a sustentar a situação no tempo, com uma disponibilidade constante. “Quem cuida da regularidade e da vivacidade do lugar e segura a situação no tempo, é a mãe suficientemente boa” (Dias, 2014, p. 198).

### **Alojamento da psiquê no corpo**

A tarefa de personalização objetiva que, gradualmente, a psique possa habitar o corpo, tornando-se sua morada. Só faz sentido dentro da compreensão de

Winnicott de que, no início, psique e corpo estão separados e irão constituir-se em uma unidade dependendo das condições para o amadurecimento (Dias, 2014).

Para que esta tarefa seja realizada, é indispensável que haja alguém que ativamente segure, cuide e olhe para o bebê – o cuidar do corpo do bebê nesta fase é também cuidar de seu psiquismo. O cuidado materno exercido é o *handling* que está ligado ao segurar físico, ao manejo do corpo do bebê (Dias, 2014). A expressão do amor da mãe ao bebê nesta fase é feita pelo cuidado e promoção do bem-estar físico, dirigindo-se à pessoa total do bebê. Quando isso acontece, há coesão psicossomática e o eu pessoal é sentido através do estabelecimento de limites nos contornos da pele, de modo que o bebê passa a ocupar um lugar, um espaço a ser visto e reconhecido (Dias, 2014).

Bebês são muito sensíveis às diferenças no modo de segurá-los, por isso é importante que haja estabilidade e previsibilidade, ou seja, tais cuidados precisam ser oferecidos por uma pessoa. É através do cuidado físico que o bebê também perceberá alterações dos estados de ânimo da mãe, sua autenticidade e consistência: mostra que ela está viva, é afetada por aquilo que lhe acontece e mantém-se na tarefa de cuidado (Dias, 2014).

### **Início do contato com a realidade**

Quando o bebê nasce, não sabe que existe em um mundo para além de si mesmo. Ao longo da tarefa das relações de objeto ele entra gradualmente em contato com a realidade externa até a compreensão dos objetos objetivos. Essa tarefa, portanto, se iniciará no objeto subjetivo, passando pela transicionalidade até um sentido de realidade externa (Dias, 2014).

O objeto subjetivo é fundamental para que o bebê conceba a realidade externa. A estruturação de um objeto subjetivo está relacionada à ilusão do bebê de que ele cria tudo aquilo que tem necessidade e, para isso, é preciso que alguém apresente o mundo ao bebê. O bebê não leva em conta as leis e fatores da realidade externa e tem uma ilusão de onipotência. É muito importante que seu mundo subjetivo seja preservado na onipotência até que ele tenha amadurecido o suficiente para apreender elementos da externalidade (Dias, 2014).

O cuidado exercido pela mãe nesta tarefa é o *object-presenting*, e acontece nos momentos excitados do bebê. Um componente fundamental do *object-presenting* é a confiabilidade: o bebê precisa confiar que ele cria este objeto e, para isso, a mãe suficientemente boa propicia o encontro com os objetos e também garante que o momento de “criação” do bebê não seja interrompido, promovendo a continuidade do ser (Dias, 2014).

Quando a ilusão de onipotência estiver bem assimilada, o bebê vai gradualmente compreendendo que o mundo e a realidade existem antes e apesar dele, sem deixar totalmente o sentimento pessoal de criação. “Ao longo da vida, o problema central de relação com a realidade permanece o mesmo: o mundo objetivamente real, compartilhado, tem muito a oferecer, desde que a sua aceitação não signifique a perda da realidade do mundo pessoal imaginativo” (Dias, 2014, p. 207).

### **Constituição do si-mesmo primário**

Nas três tarefas anteriores, Winnicott considera que o bebê ainda não existe enquanto um “eu”. No entanto, à medida em que tais tarefas tornam-se mais consistentes e estáveis, seguindo a tendência à integração, um si-mesmo unitário vai se constituindo. Trata-se da experiência de estar reunido em uma unidade e sentir-se como real, tornando reais as necessidades do bebê de modo que ele tenha um gesto que vai de encontro a algo (um objeto) que, por sua vez, que é encontrado. Winnicott considera o gesto de buscar por algo como fundamental para a saúde emocional, pois trata-se de um impulso do ser em direção da criação de algo para suprir suas necessidades (Dias, 2014).

Winnicott considera que as primeiras experiências de integração (entre 0 e 4 meses) são as primeiras experiências de si-mesmo. Nelas, o bebê fará uma experiência de identificação primária com o objeto (o seio, a mãe) – tratam-se das primeiras experiências de ser como identidade: ele é o seio; ou, seja, ele é a mãe. A relação com a constituição do *ser* do bebê está, portanto, relacionada ao *ser* da mãe. “Ser é a mais simples de todas as experiências e, talvez por isso, a mais difícil de ser concebida por meio da reflexão. (...) ela é também a mais importante de todas as experiências” (Dias, 2014, p. 209). A adaptação da mãe

às necessidades do bebê, facilitando a continuidade do *ser* do bebê a partir de seus próprios impulsos, permitirá que o bebê crie e busque, reconheça-se enquanto *ser*. Para isso, é preciso que a busca do bebê encontre uma mãe que tenha capacidade de *ser*, pois somente esta relação capacitará o bebê identificado a também *ser*.

Assim, é a partir da confiabilidade nos cuidados oferecidos pela mãe e pelo modo de *ser* desses cuidados que o bebê poderá também perceber seus impulsos e necessidades e “sê-los”, confiando que eles serão acolhidos e atendidos. A experiência afetiva no cuidado da mãe que é confiável, que sabe o que o bebê precisa a cada momento, cujo olhar reconhece a existência do bebê, possibilita que se institua o sentimento de existir.

### **Reflexões sobre o Existencialismo na Teoria do Amadurecimento de D. W. Winnicott**

Fulgêncio (2018) vem ao longo dos anos discutindo e defendendo que o paradigma de Winnicott é diferente do paradigma da psicanálise tradicional, e que a teoria winnicottiana é uma reformulação da teoria, prática e significados da psicanálise, situando-se em um quadro de conceitos que se abriga na epistemologia dos existencialistas modernos.

Uma maneira interessante de começar a refletir sobre as aproximações da teoria do amadurecimento com o existencialismo é a forma como ambos são apresentados. Para compreender o que é uma filosofia da existência não há definição, mas uma descrição de seus principais conceitos. De forma semelhante, Winnicott não realiza uma definição da natureza humana nem propõe estágios de desenvolvimento lineares, com formulações causais e explicativas; sua proposta é compreender características próprias do *ser* e descrever como algumas tarefas próprias da existência constituirão o indivíduo ao longo da sua vida, de maneira sempre contínua e inacabada.

O primeiro conceito que se destaca na leitura da teoria do amadurecimento é o destaque que Winnicott dá ao *ser*. Este também é o ponto de partida dos existencialistas (Fulgêncio, 2018). Heidegger considera que a principal questão do homem é o *ser*, e que se trata de uma questão sempre inacabada, para

a qual se busca compreensão e não respostas. Winnicott explicita a noção de *ser*, formulando a sua compreensão da natureza humana a partir das experiências de *ser* e de *não ser* (Fulgêncio, 2018). Já na vida intrauterina, a grande questão é do *ser*, de sua continuidade ou interrupção, e é partir dessas experiências que ele vai constituindo sua existência. Essa perspectiva winnicottiana também se aproxima das postulações de Heidegger com a ideia de *nada*, que está ligada às limitações do *ser* e à toda negação. O *nada* e o *ser* heideggerianos, bem como o *ser* e o *não ser* winnicottianos se destacam pelo movimento de *ser* e de interrupção do *ser*. Os processos de continuidade e descontinuidade do *ser* são *presentes desde o princípio da existência e perduram por toda a vida na perspectiva winnicottiana, ocupando um lugar central no que se refere à compreensão do humano. Na descrição de todas as tarefas da teoria do amadurecimento de Winnicott a questão do ser é central, sempre colocada como atividade e busca contínua do homem. Pode-se também refletir até que ponto a tendência inata à integração, conceito fundamental na teoria do amadurecimento, não está relacionada à busca intrinsecamente humana pelo ser.*

Algo que diferencia a concepção winnicottiana de amadurecimento das demais teorias do desenvolvimento é o lugar que ele dá ao ambiente e à relação com a mãe; não os trata como componentes do amadurecimento, mas como agentes diretos da constituição do *ser*. A construção heideggeriana da concepção de *ser* fundamenta-se na não separação de sujeito e objeto – o *ser* não existe por ele próprio, mas sua existência está no fato de ele estar em um mundo e com alguém. Ele não é sem o outro. A ideia de constituição do *ser* de Winnicott é análoga às postulações existenciais, pois para ele desde os primórdios da existência a ação do ambiente (na continuidade e interrupção do *ser*) fará com que haja um *ser*. É também na relação com a mãe-ambiente que acontecerão as experiências de *ser* e *não ser* e é só a partir delas que se formará um si-mesmo. Fora da relação com a mãe não há *ser*, não há constituição humana, não há amadurecimento. Toda a resolução das tarefas acontecerá na relação e não dependem unicamente das capacidades do indivíduo, mas em como ele estabelece suas relações com o mundo e o outro.

As primeiras quatro tarefas da teoria do amadurecimento, apresentadas neste trabalho, também trazem o aspecto de estarem sempre incompletas e não garantidas por toda a vida. Não são tarefas específicas de uma fase do desenvolvimento, mas próprias da existência humana em qualquer fase da vida, que precisam ser continuamente experienciadas. Muito desta perspectiva está presente na ideia de existência elaborada por Kierkegaard, caracterizada como um movimento contínuo de ir sendo e que não pode ser conhecido objetivamente e como certeza. Também podemos pensar na ideia de possível de Jaspers, quando formula que a existência não está dada, está sempre prestes a ser.

As tarefas elaboradas por Winnicott também remetem à elementos fundamentais das filosofias da existência. A primeira tarefa, de temporalização e espacialização do bebê, se aproxima da temporalidade, que ocupa um lugar central na ideia de *ser* heideggeriana. Para Heidegger não é possível pensar o *ser* fora do tempo, que está relacionado ao *ser no mundo*, o tempo e o espaço da existência do *ser*. Não há existência fora do mundo, do tempo e espaço, bem como o bebê não existe fora da relação com a mãe, que é o seu mundo; fazer experiências no tempo e constituir memórias delas, diz Winnicott, é o que faz do bebê um humano. A noção de temporalidade à qual Winnicott se refere também se aproxima da concepção do tempo Kairós, de tempo vivido, presente nas referências dos filósofos existenciais ao tempo e resgatado por Heidegger em *Ser e Tempo* como *Aletheia* (Bittencourt, 2005). Trata-se da superação do tempo cronológico e se refere ao tempo da experiência, do tempo subjetivo do *ser*. Quando Winnicott discute a temporalização e espacialização, não se refere a inserção do bebê no tempo externo, mas à continuidade do seu *ser*. O *holding* materno está relacionado principalmente a um reconhecimento do *ser* do bebê e à busca de sincronia da mãe para atender às necessidades do bebê neste tempo vivido. Quando os cuidados são suficientemente bons, há continuidade do *ser*, espaço para que ele seja espontâneo e sentido como real; do contrário, o *ser* é interrompido e reage às demandas externas, adaptando-se e experimentando uma sensação de irrealidade e futilidade.

A segunda tarefa, de alojamento da psiquê no corpo, está também relacionada à espacialidade, mas principalmente ao reconhecimento do outro que

constitui a existência do *ser*. Para Winnicott, é somente através do olhar da mãe e de seu cuidado dirigido para a pessoa total do bebê que o eu pessoal é sentido e o bebê começa a ocupar um lugar no mundo. E através dos cuidados da mãe que o bebê passa a ter seu próprio corpo como morada. Ressoa o lugar que Gabriel Marcel dá ao corpo quando diz que ele é o próprio *ser*. Para este filósofo, é o olhar do outro que revela a nós próprios, o outro e o mundo.

A terceira tarefa, de início de contato com a realidade, se baseia na ação da mãe de apresentação de objetos e concebe a construção de um objeto subjetivo para depois chegar ao sentido de realidade externa. Kierkegaard fala da experiência subjetiva em relação à várias categorias (transcendência, comunicação, o outro), mas aqui vale destacar que, para ele, a verdade é sempre subjetividade e compreendê-la passa por uma assimilação pessoal, com um interesse infinito por si próprio. Podemos compreender aqui que toda a realidade externa passa pela construção desta realidade subjetivamente. Winnicott, de maneira análoga, falará da importância de assimilar a realidade externa sem perder o mundo pessoal e imaginativo. Preservar a capacidade de sonhar e considerar as referências do objeto subjetivo é fundamental para a continuidade do *ser* ao longo da existência.

Por último, está a síntese de todas as outras tarefas, que contribuirão para a constituição do si-mesmo primário. É a partir dessa primeira relação enquanto *ser-no-mundo* que o bebê vai desenvolver um verdadeiro e um falso-self. Fulgêncio (2018) afirma que o verdadeiro e falso self são indissociáveis, embora um deles possa realizar-se de forma mais acentuada. Na teoria winnicottiana há um falso-self patológico, relacionado à uma preponderância dos aspectos adaptativos que interrompem o *ser*. De forma semelhante, apresentam-se as ideias de autenticidade e inautenticidade em Kierkegaard e Heidegger, como constituintes no humano, que existem concomitantemente e não tem uma relação de superioridade e inferioridade, embora prefira-se a autenticidade. Essa ideia de verdadeiro e falso-self coexistindo também podem se aproximar das ideias de Kierkegaard de tensão dos paradoxos, quando tese e antítese são mantidas e o homem é visto como a síntese desses paradoxos. As contradições da vida apontam para a incerteza que é própria de ser humano e constituinte da existência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seria, então, a teoria do amadurecimento de Winnicott uma possibilidade para compreensão do homem, na perspectiva da nova ciência do desenvolvimento e em uma concepção de homem existencial?

As aproximações realizadas neste trabalho indicam que o significado de amadurecimento para Winnicott refere-se a algo contínuo, não linear, com continuidades e descontinuidades, sempre incompleto e que se direciona para o constituir-se um si-mesmo. Tais princípios estão em consonância com a epistemologia dos existencialistas. Tanto nas filosofias da existência quanto na teoria do amadurecimento winnicottiana, a principal questão do homem é o “ser”.

A maneira como se expressam as questões existenciais do bebê em relação com a mãe-ambiente é inovadora e pode muito contribuir para a compreensão das tarefas existenciais em todas as fases da vida. A distinção das tarefas e a descrição do modo como elas podem ser percebidas desde a tenra idade possibilitam a ampliação do olhar do terapeuta sobre a tarefa existencial que se mostra na relação. Especialmente quando não há um discurso explícito do paciente, ou mesmo na relação não-verbal com adultos e crianças no contexto terapêutico, a estruturação das tarefas de Winnicott pode ser norteadora no reconhecimento do problema existencial que se mostra.

Além disso, Winnicott amplia a visão para o ambiente facilitador, o mundo, que pode ser transformado no setting terapêutico e assim favorecer a continuidade do ser. As experiências de continuidade só poderão acontecer pelo contato humano e o ambiente terapêutico precisa promover confiabilidade e previsibilidade, um espaço que ofereça estabilidade para que o “ser” possa desvelar-se. Para facilitar a resolução das tarefas fundamentais, é preciso que o psicoterapeuta “seja”; não há roteiros, técnicas ou modos de fazer. Assim como o “ser” do bebê está relacionado ao “ser” da mãe, a relação psicoterapêutica precisa superar o campo reflexivo e adentrar para o campo afetivo-relacional: é preciso “ser” para que o outro seja.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Luciana. **Gestalt-terapia com crianças: teoria e prática**. São Paulo: Livro pleno, 2005.

ASPESI, C. C.; DESSEN, M. A.; CHAGAS, J. F. **A ciência do desenvolvimento humano: uma perspectiva interdisciplinar**.

In: DESSEN, M. A., COSTA JÚNIOR, A. L. e cols. **A ciência do desenvolvimento Humano: tendências atuais e perspectivas futuras**. São Paulo: Artmed, 2005, p. 19-36.

BITTENCOURT, M. I. G. F. Reflexões sobre o tempo: instrumentos para uma viagem pelo ciclo vital. **Psychê**, São Paulo, v. 9, n. 15, p. 93-104, jun. 2005

DIAS, E. O. A teoria winnicottiana do amadurecimento como guia da prática clínica. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 29-46, jun. 2008.

\_\_\_\_\_. Winnicott e Heidegger: temporalidade e esquizofrenia. **Winnicott e-prints**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 30-50, 2006.

\_\_\_\_\_. **A teoria do amadurecimento humano de D. W. Winnicott**. Rio de Janeiro: Imago, 2014.

FEIJOO, A. M. L. C. A clínica psicológica infantil em uma perspectiva existencial. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 185-192, dez. 2011.

FULGENCIO, L. A importância da noção de experiência no pensamento de D. W. Winnicott. **Estud. psicol. (Campinas)**, Campinas, v. 28, n. 1, p. 57-64, mar. 2011.

\_\_\_\_\_. Pode a psicanálise de Winnicott ser a realização de um projeto de psicologia científica de orientação fenomenológica?. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 303-313, Ago. 2018

\_\_\_\_\_. Winnicott e uma psicanálise sem metapsicologia. **Revista de Filosofia e Psicanálise Natureza Humana**, 8 (Especial 1), 401-420, 2006.

LOPARIC, Z. A teoria winnicottiana do amadurecimento pessoal. **Infanto: Revista de Neuropsiquiatria da Infância e Adolescência**, São Paulo, v. 7, supl. 1, dez. 1999b.

\_\_\_\_\_. Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 91-140, jun. 2001a.

\_\_\_\_\_. É dizível o inconsciente?. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 323-385, dez. 1999a.

\_\_\_\_\_. Esboço do paradigma winnicottiano. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, v. 11, n. 2, 7-58, 2001b.

\_\_\_\_\_. Heidegger e Winnicott. **Winnicott e-prints**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 1-18, 2006.

SANTOS, E. S. O acontecer humano: alguns apontamentos. **Winnicott e-prints**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 53-61, 2006.

\_\_\_\_\_. Winnicott e Heidegger: indicações para um estudo sobre a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 29-49, jun. 2007.

Wahl, Jean. **As filosofias da existência**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1962.

## ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA E FENOMENOLOGIA: APROXIMAÇÕES ENTRE A COMPREENSÃO EMPÁTICA E A REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA

CAPÍTULO 8

*Thais Mafra Bicalho Freitas Nogueira  
Maria Madalena Magnabosco*

### CARL ROGERS E A ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA

Carl Rogers viveu sua infância e adolescência sob a égide de dogmas religiosos, os quais embasaram a sua criação e de seus irmãos. Desde os primórdios de sua vida, é percebida, através de relatos sobre o autor, sua vocação científica. Habitou-se, desde pequeno, à leitura e à busca pelo conhecimento (ROGERS, 1961).

O autor foi o precursor de umas das perspectivas de mais relevância no cenário da psicologia mundial: a Abordagem Centrada na Pessoa (ACP). É uma aproximação psicológica que valoriza e acredita que a pessoa possui possibilidades inerentes de se desenvolver e entender a si mesma. (BEZERRA E BEZERRA, 2012; BOAINAIN, 1998; CAMPOS, 2006).

Com a finalidade de ressaltar um conhecimento que valorizasse o potencial humano e a liberdade individual, Rogers se destacou pela sua visão de homem e confiança nas capacidades de cada pessoa. Este pensamento começou a ganhar o seu espaço e reconhecimento e foi essencial no desenvolvimento do conceito da “tendência à atualização”. (BOAINAIN, 1994, 1998).

Segundo o teórico (1961), esta tendência foi evidenciada na atitude da pessoa em identificar e compreender as experiências que estão lhe causando dor e sofrimento e, concomitantemente, reestruturar a sua personalidade na busca de maneiras mais maduras de se viver. (ROGERS, 1975; VIRGINIA, 2010).

Essa crença fez com que Rogers sofresse algumas críticas de outros psicólogos na época em que o conceito foi desenvolvido. Contudo, foi fundamental para o desenvolvimento das condições facilitadoras.

Rogers desenvolveu a noção das condições, ou atitudes facilitadoras na fase reflexiva, precisamente entre 1950 e 1957, no contexto em que esteve na Universidade de Chicago. As atitudes, ou condições facilitadoras, são posturas básicas e suficientes que o terapeuta rogeriano precisa desenvolver, para oferecer ao outro um ambiente desprovido de ameaças e julgamentos, pré-conceitos e ameaças. São elas: Empatia; Consideração Positiva Incondicional e Congruência.

A Consideração Positiva Incondicional se refere à abertura por parte do terapeuta em aceitar as experiências do cliente, colocando em suspensão seus julgamentos e preconceitos. Como diz Rogers (1977), “esta prática consiste na aceitação genuína das experiências da pessoa, desde que elas não violem a estrutura terapêutica estabelecida.”

A congruência, também chamada de Autenticidade, se relaciona à ideia de que o terapeuta deve se mostrar enquanto pessoa para o cliente, sem fachadas ou máscaras. Em relação à autenticidade, o terapeuta não deve suspender suas emoções e sentimentos que emergirão no contato com o cliente, se isso for contribuir de alguma maneira, para a relação terapêutica. É o acordo com a própria experiência. (GOBBI, MISSEL, 2002; ROGERS, 1977).

O cliente perceberá quando estas atitudes não forem genuínas. De alguma maneira, na visão de Rogers, quando elas não são expressas de maneira congruente e autêntica, o outro percebe, sente. Se o terapeuta usar de máscaras ou tentar performar, produzirá resistências e defesas. A terapia deixaria de ser um local de encontro com o próprio eu.

## O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE EMPATIA EM ROGERS

Antes de se intitular como psicólogo humanista e previamente à criação da Abordagem Centrada na Pessoa, Carl Rogers construiu seu método de trabalho clínico a partir de influências diversas, entre as quais destaca-se Otto Rank, que pode ser considerado um psicanalista não ortodoxo. O contato que Rogers teve com Otto Rank foi essencial (ALBERTONI, 2011). Rank incomodou-se com a psi-

canálise, em dado momento da sua vida profissional, por achar que a mesma se concentrava exacerbadamente no inconsciente do paciente e não relevava o que estava se passando com o mesmo no aqui e no agora (CASTELO BRANCO, 2016).

Sobre isso, é possível perceber a inclinação de Rogers para uma metodologia mais compreensiva e focada no presente, distanciando-se de um modelo mais interpretativo, ou seja, uma metodologia de trabalho clínico que sobrepujasse concepções teóricas ou pessoais do terapeuta, sobre o conteúdo expresso pelo cliente. Se não se baseou em uma epistemologia que sustentasse essa forma de trabalho, o que efetivamente aflorou nas suas concepções clínicas foi um modo mais empático de ser, que direcionava o olhar ao “aqui” e ao “agora”.

Ademais, de acordo com Fontgalland e Moreira (2012), em seu livro “O tratamento clínico da criança problema”, a empatia já aparece como algo fundamental para Rogers no que chamou de “tratamento interpretativo” (FONTGALLAND e MOREIRA, 2012, p.36). Nesse momento, já fica evidenciada a valorização de Rogers sobre a importância da atenção aos sentimentos e às emoções apresentadas pelo cliente. Além desse enfoque no que está sendo mostrado, ele salienta que é necessário comunicar o que é percebido pelo terapeuta naquele momento.

É possível identificar o quanto Rogers valorizava a atenção ao momento presente. O cliente, quando escutado nos seus assuntos, independentemente de quais eram, sentia-se respeitado e, conseqüentemente, poderia potencializar o seu processo de desenvolvimento pessoal. (ROGERS, 1942).

Na fase da terapia não-diretiva Rogers enfatiza a importância de se manter uma posição coadjuvante no contato com o cliente. Não significava abandoná-lo, mas apresentar-se mais centrado para que o fluxo experiencial da pessoa não fosse interrompido.

Já na fase reflexiva é possível de se observar o desenvolvimento do conceito de resposta empática ou compreensão empática. (FONTGALLAND e MOREIRA, 2012). Nesse momento, a palavra empatia está presente na teoria. O que se observa nos capítulos iniciais do livro é que Rogers ensina aos “conselheiros” (sic) como comunicar uma postura empática ao cliente. Não é necessário somente essa qualidade de escuta, mas a comunicação da percepção.

Dessa forma, na obra “Terapia Centrada no Cliente” (1951), Rogers toma como referência de trabalho terapêutico o próprio mundo da pessoa, as suas experiências vivenciadas. Na fase experiencial Rogers valoriza como um ponto central da terapia a relação entre terapeuta-cliente. O terapeuta comunica ao cliente os sentimentos e emoções que estão sendo percebidos por ele. (FONTGALLAND E MOREIRA, 2012, p.41).

Portanto, é visto que existem dois momentos para Rogers quando se fala em compreensão empática. O primeiro se refere à condição necessária de se empatizar com o cliente, ou seja, imergir no mundo da pessoa tendo como referência o “como se”. (FONTGALLAND E MOREIRA, 2012; ROGERS, 1951). O “como se” se refere à atitude de entender o mundo do outro à sua maneira. É um mergulho em seu mundo e uma volta para o próprio espaço interno, pois é necessária uma separação entre o terapeuta e o cliente.

No caso da empatia, é da subjetividade de outrem – no caso, do cliente – que se trata. O terapeuta participa, pois, de uma maneira tão íntima quanto possível, da experiência do cliente – permanecendo, porém, emocionalmente independente. (ROGERS, 1975, p.106).

Tendo em vista essa forma de trabalho proposta por Rogers, pretende-se que ao acessar o próprio mundo e saber diferenciá-lo de seu cliente, possa colocá-lo em suspensão para decifrar com mais clareza o que é do outro e não seu.

O segundo momento é o da comunicação dessa percepção por parte do terapeuta, envolvendo tanto os conteúdos conscientes e os que não estão conscientes para o cliente. É um modo específico de comunicação, uma tradução do mundo do outro para que ele possa se conectar consigo. Essa atividade do terapeuta foi chamada por Rogers de “Resposta-reflexo”. (ROGERS, 1975, p.55).

Observemos, inicialmente, que o termo “compreensão” é tomado aqui no seu sentido essencialmente cognitivo, referindo-se à apreensão do sentido das palavras ou de outros meios de ex-

pressão empregados pelo cliente. A literatura psicoterapêutica emprega com frequência o termo “compreensão” para indicar uma atitude essencialmente afetiva, simpática e acolhedora, semelhante àquela que se define aqui sob a noção de calor. (Rogers, 1957a, p.123)

Na passagem acima, fica evidente que “compreensão” para Rogers também está relacionado a um ato intelectual e não apenas a uma postura. Pode-se inferir, então, uma diferenciação básica entre empatia (calor) e compreensão empática (intervenção). Outro aspecto importante de se destacar sobre sua perspectiva acerca da compreensão é a busca de significação dos conteúdos apresentados pelo cliente. O importante é se atentar à significação por detrás das palavras expressas, e não do seu conteúdo intelectual. Aprender e significar as experiências do mesmo é um dos principais objetivos da terapia rogeriana. O psicólogo facilita esse processo para o seu cliente, na medida em que ele não consegue, por si só, realizar esse feito.

## A NÃO-DIREÇÃO

A prática do terapeuta rogeriano pode ser vista como não-diretiva. O fato de ser ausente de diretivas é um fator que já angustiava os psicólogos iniciantes da época de Rogers, pois receavam que suas intervenções soassem de uma maneira muito simplista, superficial. Mas ele era categórico ao afirmar: “Por insignificante e repetitiva que possa parecer esta maneira de responder... ela representa o meio por excelência de facilitar a tomada de consciência autônoma da experiência vivida”. (ROGERS, 1957, p.56). Ou seja, o cliente precisa seguir o fluxo da elaboração de suas experiências de forma independente, somente com a facilitação do terapeuta.

Como apresentado, o contexto da criação da ACP se deu em meio ao cenário da década de 60, dominado por vieses teóricos como a psicanálise e o behaviorismo. Rogers possuía uma visão de ser humano divergente dessas teorias, o que fazia com que ele não se identificasse com a método de trabalho clínico desses psicólogos. Até desenvolver o seu, distanciando-se de todas existentes.

A partir da gravação de seus atendimentos e a posteriores análises, ele e sua equipe perceberam que a característica fundamental e diferencial da postura do psicólogo da ACP frente ao cliente era a ausência de perguntas, interpretações e conselhos, ou seja, o poder da condução da consulta não era do psicólogo, mas sim do cliente. Dessa forma e por isso, inicialmente, nomeou-se tal abordagem de não-diretiva. (ROGERS E KINGET, 1957a, p. 25).

Porém, esse nome gerou incômodo em Rogers e foi alvo de críticas por seus colegas e psicólogos contemporâneos. Alguns disseram que a maneira não-diretiva do psicólogo acpista proporcionaria um ambiente muito “solto”, sem arestas, quase negligente com o processo do outro. Entretanto, esse modo não diretivo de ser, empregado pelo autor, corresponde à confiança do mesmo na capacidade inerente de cada indivíduo de guiar o seu próprio processo de auto-conhecimento – tendência atualizante. (HOLANDA, 2009).

A ideia da não-direção se sustenta na condição do terapeuta em se abster, como diz Rogers (1971a), “essencialmente de juízos de valor” (p.35). Quando o autor concebe essa ideia como sendo central de abordagem, está se referindo à suspensão de juízos e julgamentos de um ponto de vista pessoal do terapeuta. Não cabe a ele deferir qualidade morais, positivas ou negativas, em relação ao que está sendo colocado pelo cliente. Caso isso ocorra, o processo tende a se tornar ameaçador, pois o terapeuta estaria contaminando o conteúdo por suas opiniões pessoais. Quando ocorre essa mistura, ou contaminação, não é possível dissociar mais o que são experiências do terapeuta e o que é do próprio do cliente.

O risco em dirigir os caminhos da pessoa em atendimento é se colocar como o detentor do saber e não é nisso que Rogers acreditou. Concebeu a ideia de que cada ser possui, inerentemente, a capacidade de auto maturação e direção da própria vida.

Não há como segregar a ideia da não-direção com o conceito de compreensão empática. A escuta empática só se torna possível quando o terapeuta se torna coadjuvante do processo de seu cliente e deixa o mesmo tornar-se protagonista, ou seja, quando não dirige o processo dele. Quando o terapeuta se põe disponível em escutar o outro suspendendo as suas concepções e valores pessoais, tornar-se capaz de adentrar no mundo do cliente e deixar que o incerto apareça.

Tornar-se não-diretivo é lidar com o inesperado. Não se sabe o que será apresentado por aquela pessoa que está sentada no seu consultório, ou em que setting terapêutico o encontro acontecerá. Ser não-diretivo é abdicar-se de uma posição de controle sobre a vida do outro.

## HUSSERL E O PSICOLOGISMO

As ideias de Husserl tiveram influência fundamental de um pensador, o matemático Brentano, que foi responsável por despertar a paixão do mesmo pela Filosofia através de seus seminários. Assuntos como psicologia, ética e filosofia atraíram Husserl para perto desse pensador, acarretando uma profunda amizade entre eles e, a partir desse contato, Edmund Husserl desenvolveu uma concepção, diferente de todas já despontadas, acerca da dinâmica da consciência e dos processos de conhecimento, em meio a um contexto envolto pela perspectiva positivista, na qual a escola da filosofia empirista se destacava nos âmbitos acadêmicos e intelectuais,

Apesar da grande admiração de Husserl pelo professor, a relação dos dois era ambígua. De Brentano, Husserl herdou a ideia da intencionalidade e sobre as análises descritivas, mas alcançou um patamar de ideias que seu professor não desenvolveu:

Husserl tinha finalmente alcançado a compreensão do que Brentano buscava: uma psicologia dos fenômenos da consciência (experiências intencionais) da qual não tinha noção sobre o significado real, nem tampouco do método que deveria utilizar para sua realização. (Farber, 1940, p.239).

De acordo com Farber (1940) e Goto (2008), Husserl criticou a psicologia de Brentano por achar que o mesmo restringiu os fenômenos do conhecimento somente ao âmbito psíquico, desconsiderando a relação do homem com o mundo objetivo, exterior.

Um dos principais gatilhos dos estudos iniciais de Husserl, senão o único, foi a intenção de se combater o psicologismo presente na época. Entende-se por esse conceito toda situação ou âmbito do conhecimento que é restringido às

explicações psicológicas ou pertencentes ao cerne de psicologia (Ewald, 2008). Como afirmado por Peres (2017): “Ou seja, o termo psicologismo designa a redução de algo que não é psicológico a algo psicológico” (PERES, 2017, p.69).

Goto (2008) aponta que, para os psicologistas da época, todas as áreas do conhecimento ligadas aos processos psíquicos seriam do âmbito da psicologia. Husserl buscou estudar, sob o olhar da psicologia, como os processos de operações lógicas poderiam ser compreendidos. Porém, encontrou problemas. A psicologia se baseava no empirismo, nos estudos dos fatos e, os processos de operações lógicas, na abstração. Não seria possível buscar a compreensão de um processo puramente psíquico, como as operações lógicas, através de um conhecimento sobre os fatos. Por isso, Husserl pretendeu desenvolver uma filosofia que se disponibilizaria a compreender todos os processos do conhecimento, fossem eles ligados a filosofia, matemática ou psicologia. Essa filosofia poderia ser considerada como uma ciência primária.

## O QUE É A FENOMENOLOGIA E SEUS PRINCIPAIS CONCEITOS

A fenomenologia vai na direção contrária às metodologias científicas preconizadas na época. A interpretação sobre um contexto, o olhar pré-concebido sobre algum estudo em execução e a dissociação do pesquisador e do objeto pesquisado são situações nas quais a fenomenologia não se encaixa. Muito pelo contrário, está na contramão.

Husserl objetivou romper com o modelo das ciências naturais quando se tratou de estudar os fenômenos. Diferente do positivismo, o que lhe interessou não foi a realidade objetiva, mas sim o que está entrelaçado a ela. A ideia da explicação dos acontecimentos causais não cabe à fenomenologia, mas sim a compreensão desses fenômenos através da descrição dos mesmos. (MARTINS, BOEMER e FERRAZ; 1990).

Portanto, a fenomenologia é uma filosofia que visa compreender as coisas como elas são. É a tentativa de retorno “às coisas mesmas”, concebendo os fenômenos na sua integridade e inteireza, isento de interpretações e concepções próprias do observador, a partir de uma filosofia que contém uma metodologia de processo, intuindo a compreensão dos fenômenos. Não pode ser reduzida so-

mente à sua especificidade metodológica, pois decerto que ela possui, também, uma visão de mundo. (HOLANDA, 1997).

Fenômeno é tudo aquilo que se mostra para uma consciência. O objeto sempre será um objeto-para-uma-consciência e a consciência será sempre para-um-objeto. Não é possível conceber o fenômeno dissociando esses dois elementos, pois o fenômeno é constituído pela interação e relação de ambos. (MARTINS, BOEMER e FERRAZ; 1990).

Se é preciso retornar às coisas mesmas e entender os fenômenos a partir da sua origem, então estamos falando de essência. Todo fenômeno possui aquilo que é próprio seu, ou seja, sua especificidade, que a torna possível de ser identificada como tal. Alles Belo (2004) afirma que Husserl acreditou na possibilidade de acessarmos a essência dos fenômenos através da ressonância que elas provocam em nós, ou seja, a partir do sentido, como aponta Martins e outros (1990): “é a busca da essência, ao invariante do fenômeno, pois, se é verdade que o fenômeno se doa ao sujeito que o interroga por intermédio dos sentidos, ele se doa como dotado de um sentido” (MARTINS, BOEMER E FERRAZ, 1990, p.141)

Mas, se é possível acessar esses fenômenos a partir do significado captado por nós, então existe uma consciência que realiza esse movimento de acesso. Portanto, é necessário entender como esse acesso aos objetos presentes no mundo se torna possível, ou seja, estamos falando sobre consciência intencional.

Husserl acreditou que a consciência não é um receptáculo que abriga as vivências<sup>6</sup> do ser com o mundo, mas sim um movimento em direção ao objeto. É um movimento de saída da consciência para as coisas. A consciência direciona-se para o mundo, como aponta Moreira (2010), ressaltando que Husserl concebeu a consciência como uma atividade caracterizada por atos psíquicos, destinando-se à alguma coisa.

Dartigues (1997) disserta sobre a relação entre a consciência e o objeto, a qual constitui o fenômeno. A consciência não existe sem um objeto, pois ela é sempre consciência de algo. O objeto existe na realidade, mas se já falamos da existência do mesmo, é porque ele já foi percebido por nós. Nesse momento, o objeto é sempre para uma consciência e a consciência é sempre consciência de algo e “que sua essência é sempre o termo de uma visada de significação e que

sem essa visada não se poderia falar de objeto, nem, portanto de uma essência de um objeto”. (DARTIGUES, 1997, p.10).

Segundo Ales Bello (2004), Husserl conceituou essa condição da consciência de intencional. Esse conceito se refere ao ato de perceber. As coisas existem fora de nós, mas somente se tornam uma vivência a partir do momento em que as percebemos, através do toque, do olhar e dos demais sentidos. As coisas existem para nós somente enquanto são percebidas, contudo, isso não significa negar a existência factual das mesmas. Porém, não há como dissociar a consciência do objeto, seja ele abstrato ou concreto, pois o segundo é percebido pela consciência. Estão imersos em uma relação, no sentido de mistura, fusão.

## A EPOCHÈ

Segundo Ales Bello (2004), são vivências: “perceber, recordar, imaginar, fantasiar. São todas vivências, são todos atos do ser humano”. (ALES BELLO, 2005, p.91)

Husserl sentiu a necessidade de se ater à essência do objeto, no que ele tem de mais substancial. Para que isso fosse possível, Husserl desenvolveu um método para se chegar a especificidade do fenômeno, denominado de Redução fenomenológica. Mas, para se entender esse conceito, é necessário passar por outro: a epoché ou atitude fenomenológica.

Husserl adotou esse nome contrapondo o que ele chamou de atitude natural. De acordo com Dartigues (1997), esse tipo de posicionamento frente ao mundo é característico de positivistas e pessoas comuns, as quais concebem os fatos por si só e não buscam compreendê-los no todo.

Já a atitude fenomenológica, ou epoché fenomenológica, segundo Ales Bello (2004;2006), objetiva colocar o mundo entre parênteses, suspendendo juízos sobre a compreensão de um fenômeno. O que remanesce é a consciência em sua pureza, a intencionalidade. O que interessou o matemático ao longo do desenvolvimento de sua filosofia foi encontrar o sentido das coisas. Dartigues (1997), afirma que: “O mundo não é assim nada mais que o que ele é para a consciência. O mundo, na atitude fenomenológica, não é uma existência, mas um simples fenômeno” (DARTIGUES, 1997, p.10).

## O MÉTODO DA REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA

Se o sentido atribuído ao objeto é dado pela pessoa, então significa que há um atravessamento, uma contaminação por parte da mesma que sobrepõe a factualidade do objeto. É preciso que a essência subjacente a esse objeto seja compreendida, para que ele possa ser identificado na sua clareza e pureza, suspenso de juízos e preconceitos por parte de quem o alcançou.

O primeiro passo da redução é a mudança da atitude natural para a atitude fenomenológica, conceitos já visitados nesse texto. O pesquisador fenomenológico precisa ter uma atitude de abertura ao novo, como disseram Andrade e Holanda (2010): “Nessa perspectiva, o pesquisador fenomenológico coloca-se em posição orientada para a descoberta, ou seja, põe-se aberto para qualquer tipo de conteúdo ou tema que venha a emergir na sua pesquisa”. (ANDRADE e HOLANDA, 2010, p.262)

Ales Bello (2006) assinala que o autor desenvolveu dois momentos da Redução fenomenológica. O primeiro se refere a redução transcendental, na qual busca-se retornar ao ponto de partida, ou seja, a consciência, a intencionalidade. O segundo se designa a redução eidética, que se atém à busca pelas essências dos fenômenos, como afirma Goto (2014): “A redução que esclarece a captação das essências dos fenômenos e a constituição dos sentidos do mundo (mundo fenomênico), Husserl denominou de redução eidética, ou seja, a redução às essências” (GOTO, 2014, p.69).

## A PSICOLOGIA E A FENOMENOLOGIA

As discussões acerca das aproximações existentes entre a Psicologia e a Fenomenologia estão sempre sendo revisitadas por autores das abordagens humanistas e existencial. A partir dos ensinamentos de Husserl e de seus discípulos, Edith Stein, Angela Ales Bello, Amadeo Giorgi, entre outros, suscitou-se a necessidade de transpor o método para a aplicabilidade na prática da psicologia clínica.

Ao final de seus trabalhos e anteriormente à sua morte, em 1938, Husserl esboçou a ideia de desenvolver a psicologia fenomenológica. Deixou bem claro que a fenomenologia não pretendia ser uma psicologia, pois era uma ciência a priori. Porém, propôs a relação entre esses saberes. (GOTO, 2008)

Segundo Goto (2007), Husserl afirmou com veemência a efetividade da fenomenologia para compreender os problemas relacionados à subjetividade humana, pois acreditou que a psicologia não tinha sido capaz de respondê-los. Criticou o fato da psicologia ter sido corrompida pela ciência e, em consequente, o estudo do funcionamento psíquico. Acreditou que a teoria desenvolvida por ele retornaria, de fato, ao momento primeiro dos processos de conhecimento humano, ao seu momento originário, ou seja, a intencionalidade. (GOTO, 2008).

Através das afirmações de Husserl e dos conceitos concebidos pelo autor, é possível identificar a fenomenologia como uma perspectiva “anti-teórica”, pois o próprio movimento de se retornar às coisas mesmas, ou seja, encontrar a pureza originária da intencionalidade, exige que não haja teorias pré-concebidas, como ressalta Goto (2008):

Partindo do ponto de vista da fenomenologia, para desenvolvermos uma psicologia pura é fundamental que excluamos qualquer relação psicofísica (fatos), pois só assim poderemos chegar ao essencial do psíquico (eidos). Para descrevermos o puramente psíquico (a priori psíquico) precisamos chegar diretamente à natureza dele, excluindo qualquer interesse pela natureza fática e caminhar para a sua pureza, ao seu priori. (Goto, 2008, p.173).

A importância de se ter a epoché como referência fundamental para se realizar a Redução fenomenológica orienta o psicólogo para que ele possa compreender a consciência primeira do fenômeno e previne que o mesmo não fique preso somente aos conteúdos, e que possa se voltar para os sentidos deles.

Amatuzzi (2009) categorizou, em sua investigação, o passo a passo para se realizar uma pesquisa fenomenológica. Em primeiro lugar, é necessário encontrar o objeto ou campo experiencial desejado. O segundo passo se refere ao encontro do ambiente em que o objeto desejado está. Nessa etapa, é necessário que o pesquisador delimite a maneira que irá abordar o entrevistado e como irá catalogar os conteúdos colhidos da experiência apresentada. A terceira etapa consiste em um momento solitário do pesquisador em anotar sobre suas

percepções gerais dos materiais colhidos. Não consiste em dizer sobre o que ele achou do texto, mas sim o que no texto está brilhando para ele. O quarto passo objetiva encontrar um terreno comum entre as experiências nos relatos dos entrevistados. A quinta etapa consiste em reunir essas experiências equivalentes em um texto contendo uma síntese dos eixos estruturais encontrados. O penúltimo passo é a conclusão do processo, ou seja, uma compreensão aprofundada do fenômeno apresentado, aproximando-se da essência. O sétimo e último passo é a apresentação dos resultados encontrados.

Já Andrade e Holanda (2010) se debruçam sobre o método de investigação fenomenológica concebida por Amedeo Giorgi e afirmam que “na psicologia, Amedeo Giorgi tem sido considerado um importante representante do método fenomenológico” (ANDRADE e HOLANDA, 2010, p.266). Ao contrário de Amatuzzi, esse autor descreve o passo em quatro etapas.

Inicialmente, deve-se recorrer à leitura dos depoimentos e materiais colhidos e extrair uma percepção geral do texto. Após feito isso, o pesquisador deve dividir o texto em unidades de sentido encontradas. A terceira etapa consiste em “transformação das expressões cotidianas do sujeito em linguagem psicológica com ênfase no fenômeno que está sendo investigado”. Por último, deve-se estabelecer uma síntese da estrutura das experiências contidas nos relatos e ainda sugere que esse texto final seja mostrado para outro colega da área, visando uma confirmação do que foi encontrado.

Estes autores citados acima são exemplos de pesquisadores que se apropriaram da metodologia da redução fenomenológica para a pesquisa qualitativa em psicologia.

## **APROXIMAÇÕES ENTRE A FENOMENOLOGIA E A PSICOLOGIA HUMANISTA**

Como visto nos capítulos anteriores, as aproximações entre a psicologia e a fenomenologia são inquestionáveis. Husserl, por si só, já relacionou essas duas áreas do conhecimento propondo resoluções e contribuições para diversas áreas do saber. De maneira geral, as psicologias humanistas e as existenciais foram as perspectivas que mais se alinharam com as ideias da fenomenologia. Isso se deve ao fato dos autores dessas abordagens terem sofrido influências

dos pensamentos do fenomenólogo (CASTELO BRANCO, 2016; PERES, 2017).

A abordagem centrada na pessoa está inserida na psicologia humanista, o que torna inevitável as comparações e alusões entre as ideias de Rogers e Husserl. Mas, será mesmo possível dizer que a ACP pode ser considerada uma abordagem fenomenológica?

Levando em consideração os pressupostos epistemológicos da psicologia humanista, entre os quais se destacam a confiança nas capacidades e potencialidades do ser e a sua tendência positiva de crescimento, surge uma teoria, baseada nesses princípios, a Abordagem Centrada na Pessoa.

A comunidade da ACP e os chamados pós-rogerianos<sup>7</sup> possuem uma tendência em correlacionar essa perspectiva com a fenomenologia de Husserl. Contudo, há poucas produções acadêmicas que realmente se propõem a discutir os conceitos de ambas, encontrar os aspectos em que elas conversam e avaliar se realmente se faz pertinente essa correlação.

## **NÃO-DIREÇÃO E EPOCHÉ**

Rogers acreditou em um elemento inerente à existência do homem: a Tendência Atualizante. Desenvolveu grande parte de sua teoria baseada nessa visão, tal como o pressuposto da não-direção. Esse postulado só é possível de ser concebido quando aliado à confiança no potencial positivo da pessoa. Se ela é vista como detentora da capacidade de se autorregular e autogerir o seu próprio desenvolvimento, então não precisa de diretivas e orientações, pois o saber não está no terapeuta, e sim nele (ROGERS, 1961; RUDIO, 1982).

Ser não-diretivo é estar aberto a acolher o que emerge de conteúdo, de sentimentos e demandas por parte do outro. A postura de abertura necessita uma abstenção dos próprios valores do terapeuta, para que ele não corrompa o fluxo do processo e não confunda as suas experiências com as dele. Como diz Rogers: “a não- direção refere-se, essencialmente, à abstenção de juízos de valor” (ROGERS, 1971a, P.35). Ele ainda ressalta que esses valores aos quais está se referindo são os de ordem qualitativa, relativo a avaliação, julgamento.

Essa forma de conduzir o atendimento clínico proposto por Rogers pode ser assemelhada à postura fenomenológica denominada epoché, proposta por

Husserl, que significa “colocar entre parênteses” (ALES BELLO, 2004, p.83). Para que o fenômeno possa mostrar-se na sua pureza e inteireza, é preciso que o observador possa deixá-lo aparecer como ele é, sem deturpá-lo ou contaminá-lo. Dessa maneira, como relatado por Ales Bello (2004, 2006), pretende-se encontrar a essência do fenômeno por trás dos fatos relatados, pois o que interessa são os sentidos.

Assim como as ideias de Husserl, o terapeuta rogeriano não pretende supor ou aventar hipóteses sobre o que cliente está sentindo. Baseando-se na orientação não- diretiva, o processo de ajuda visa proporcionar a liberdade experiencial para a pessoa entender a si própria e, conseqüentemente, ajudar a si mesma.

Se os sentidos são captados através da descrição dos fatos, é necessário, então, que eles possam aparecer, principalmente no contexto de uma relação terapêutica. Para que isso seja possível, e que o cliente se sinta livre para expressar, Rogers afirmou que é necessário apresentar um clima acolhedor, com condições necessárias e suficientes e, principalmente, ausente de diretivas. Pois, para a Abordagem Centrada na Pessoa, “só o próprio indivíduo sabe o que suas experiências – as coisas, as pessoas e os acontecimentos – significam para ele. E ninguém saberá esse significado, a não ser que ele o manifeste” (RUDIO, 1982).

Em determinado momento, Rogers se deu conta de que o uso de técnicas e ferramentas poderia bloquear a pessoa de se expressar livremente (ROGERS & KINGET, 1977). Então, como seria possível acessar as experiências da pessoa e ajudá-la a encontrar sentido? É o que Rogers objetivou durante todo o desdobramento da sua teoria e concluiu que isso só seria possível através de uma postura ausente de interpretações, conselhos e orientações. A postura não-diretiva do terapeuta possibilita que o cliente não se sinta ameaçado, e fique ausente de resistências.

A não-diretividade é, antes de tudo, uma atitude em face do cliente. É uma atitude pela qual o terapeuta se recusa a tender a imprimir ao cliente uma direção qualquer, em um plano qualquer, recusa-se a pensar que o cliente deve pensar, sentir ou agir de maneira determinada. Definida posteriormente, é uma atitude pela qual o conselheiro testemunha que tem confiança na capacidade de auto-direção do seu cliente (PAGÈS, 1976, p.66).

Para que o psicólogo possa acessar as vivências de seu cliente e facilitar o processo de significação apresenta uma postura não-diretiva. A epoché aponta um caminho para que, através dessa suspensão, se possa permitir a emergência do fenômeno. Se o cliente e a relação terapêutica são os próprios fenômenos, ou seja, o próprio recurso da terapia rogeriana, então temos uma aproximação existente entre essas duas perspectivas: a suspensão de juízos e a não-direção sustentam a aparição do fenômeno em seu campo.

### A COMPREENSÃO EMPÁTICA E A REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA

A própria postura de Rogers, ao se distanciar de abordagens interpretativas e demasiadamente técnicas, aponta para uma tendência fenomenológica do autor. A sua concordância com Otto Rank evidencia sua inclinação para o interesse no fenômeno presente, como aponta Castelo Branco (2016): “Rogers se inspira em Otto Rank para elaborar suas atitudes clínicas menos interpretativas e mais compreensivas, com enfoque nos aspectos emocionais da relação terapêutica e atenção ao seu presente imediato”. (CASTELO BRANCO et al, 2016, p. 288).

Devido à sua não identificação com outras metodologias de processo clínico, principalmente por discordar do modo interpretativo e diretivo das outras abordagens, Rogers desenvolveu a compreensão empática que, além de ser uma atitude que o terapeuta deve desenvolver, é também um modo de comunicação da sua percepção sobre o cliente. Moreira e Torres (2013) e Amatuzzi (2010) apontam que esse conceito se refere a um modo de ser. É um fator relacional fundamental na terapia rogeriana, pois é o modo de acesso ao mundo e às experiências do outro.

As respostas-reflexo são maneiras de devolução da percepção do terapeuta para o seu cliente. Assim como Husserl sugeriu que a redução fenomenológica fosse uma via de acesso às essências, Rogers teve a mesma intenção de encontrar o sentido das experiências do cliente através do método compreensivo das respostas-reflexo, as quais visam a manutenção da integridade do fenômeno.

Outro aspecto semelhante entre ambos é o valor do aqui e do agora, do momento presente, quando o fenômeno se manifesta. Enquanto Husserl ressal-

ta o fenômeno que se apresenta, Rogers se dedica a hipervalorizar a experiência, entendendo que ela é, de fato, a via de acesso ao mundo fenomênico:

A experiência é, para mim, a suprema autoridade. A minha própria experiência é a pedra de toque de toda a validade. Nenhuma ideia de qualquer outra pessoa, nem nenhuma das minhas próprias ideias, tem a autoridade que reveste a minha experiência. (ROGERS, 1961, p.28).

Husserl foi contra o psicologismo, o saber imposto sobre o estudo do objeto, e Rogers foi contra as interpretações. Porém, apesar de possuírem aproximações metodológicas, Castelo Branco (2017) afirmou que Rogers não foi influenciado diretamente pelas ideias de Husserl. Não se pode dizer que a ACP é intencionalmente uma abordagem fenomenológica, pois seu criador não bebeu nas fontes da fenomenologia, tampouco mencionou a sua existência. Pouco citou as ideias de Heidegger e os discípulos de Husserl. Contudo, esse fato não exclui a hipótese dessas perspectivas se alinharem em relação às metodologias, mesmo que de modo fortuito.

### CONCLUSÃO

Esse artigo teve como foco discutir as aproximações dos conceitos de não-direção e Compreensão empática com os conceitos epoché e redução fenomenológica, com o intuito de verificar aproximações existentes entre a Abordagem Centrada na Pessoa e a Fenomenologia.

Husserl e Rogers apresentam um rigor evidente quando se trata da preservação do fenômeno que se apresenta diante do observador. O criador da Abordagem Centrada na Pessoa demonstrou, ao longo de todo o desenvolvimento de sua teoria, o quão importante era respeitar o fluxo experiencial do seu cliente, pois dessa maneira o psicólogo poderia acessar o seu mundo e facilitar o processo de simbolização e significação de suas experiências.

Para que essa liberdade experiencial se torne possível, o terapeuta rogeriano precisa adotar uma postura não-diretiva, suspendendo suas expectativas e

hipóteses sobre o seu cliente, pois Rogers acreditou que, dessa forma, seria possível oferecer um clima favorável para o funcionamento da tendência atualizante.

Assim como Rogers, Husserl propôs que o pesquisador fenomenólogo colocasse entre parênteses seus juízos, ou seja, adotasse a epoché, para que pudesse encontrar a essência dos fenômenos. A necessidade de se “retornar às coisas mesmas” também se apresenta no contexto clínico da psicoterapia, pois o acesso ao mundo do outro só é possível quando ele mesmo o expressa.

Se é necessário retornar aos aspectos essenciais dos fenômenos, aquilo que eles possuem de mais íntegro, Husserl propôs um caminho para que isso fosse possível: a redução fenomenológica. Assim como ele, Rogers sugeriu que a compreensão empática seria a via de acesso ao mundo do cliente de uma forma mais assertiva e autêntica.

Tanto a redução fenomenológica quanto a compreensão empática podem ser considerados manejos metodológicos com o mesmo objetivo: encontrar as essências dos fenômenos. Mesmo que Rogers não tenha dito dessa maneira, fica evidente a intenção do autor em centrar nos sentidos dos conteúdos expressos pelo cliente.

Portanto, concluímos que a Abordagem Centrada na Pessoa e a Fenomenologia possuem aproximações no que tange a metodologia de trabalho dessas teorias. A postura não-diretiva do terapeuta rogeriano e a epoché são dois conceitos que suscitam a mesma ideia: suspensão de juízos por parte do observador que está em contato com o fenômeno.

A compreensão empática e a redução fenomenológica são vias de acesso a um mesmo caminho: compreender o que está aparente nas manifestações das vivências.

O presente artigo ainda abre discussões a respeito de mais aproximações clínicas existentes entre essas duas teorias. Por mais que elas possam estar em consonância em relação a esses conceitos, é presunçoso dizer que a Abordagem Centrada na Pessoa é uma teoria fenomenológica. Ela possui aspectos fenomenológicos, mas seria preciso mais investigações sobre o tema para se afirmar, de forma mais contundente, que a ACP é uma abordagem inteiramente fenomenológica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTONI, Lucas Baptista. (2011). As atitudes transferenciais e a ACP. **Revista do NUFEN**, 3 (1), p. 65-91. Recuperado em 30 de agosto de 2019, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912011000100005&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912011000100005&lng=pt&tlng=pt).

ANDRADE, Celana Cardoso; HOLANDA, Adriano Furtado. Apontamentos sobre pesquisa qualitativa e pesquisa empírico-fenomenológica. **Estudos de Psicologia**, v. 27, n. 2, p. 259-268, 2010.

AMATUZZI, Mauro Martins. Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. **Estudos de psicologia**, v. 26, n. 1, p. 93-100, 2009.

BELLO, Angela Ales. **Introdução à fenomenologia**. Edusc, 2006.

\_\_\_\_\_. Fenomenologia e ciências humanas: implicações éticas. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, v. 11, p. 28-34, 2006.

BEZERRA, Márcia Elena Soares; BEZERRA, Edson do nascimento. Aspectos humanistas, existenciais e fenomenológicos presentes na abordagem centrada na pessoa. **Rev. NUFEN**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 21-36, dez. 2012. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912012000200004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912012000200004&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 30 ago. 2017.

BOAINAIN JR, Elias. **Tornar-se transpessoal: transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers**. Summus Editorial, 1998.

BRANCO, Paulo Coelho Castelo; CIRINO, Sérgio Dias. Reflexões sobre a consciência na fenomenologia e na abordagem centrada na pessoa. **Gerais, Rev. Interinst. Psicol.**, Juiz de fora, v.9, n.2, p.241-258, dez.2016.

Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S198382202016000200007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S198382202016000200007&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 24 abr. 2019.

BRANCO, Paulo Coelho Castelo et al. Influências da Psicanálise neofreudiana na psicoterapia de Carl Rogers. **Contextos clínicos**, v. 9, n. 2, p. 279-289, 2016.

BRANCO, Paulo Coelho Castelo; CIRINO, Sérgio Dias. Fenomenologia nas obras de Carl Rogers: apontamentos para o cenário brasileiro. **Revista de Psicologia**, v. 8, n. 2, p. 44-52, 2017.

Campos, Ronny Francy. (2006). Ética Contemporânea: os anos 60 e o projeto de psicologia humanista. **Epistemo-somática**, 3 (2), 242-262. Recuperado em 5 de maio de 2019, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1980-20052006000200009&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1980-20052006000200009&lng=pt&tlng=pt).

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?**. Eldorado, 1992.

EWALD, Ariane P. Fenomenologia e Existencialismo: articulando nexos, costurando sentidos. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 8, n. 2, p. 0-0, 2008.

FARBER, Marvin. Edmmund Husserl e os fundamentos de sua filosofia. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, v.18, n.2, p. 235-245, 2013.

FONTGALLAND, Rebeca Cavalcante; MOREIRA, Virginia. Da empatia à compreensão empática: evolução do conceito no pensamento de Carl Rogers. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, v. 23, p. 32-56, 2012.

GOBBI, Sérgio Leonardo; MISSEL, Sinara Tozzi. **Vocabulário e noções básicas da abordagem centrada na pessoa**. Vetor, 2002.

GOTO, Tommy Akira A **(re) constituição da psicologia fenomenológica em Edmund Husserl**. (Tese de Doutorado) Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2007.

GOTO, Tommy Akira. **Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl**. São Paulo: Editora Paulus, 2014.

HOLANDA, Adriano. Repensando as fases do pensamento de Rogers. **Trabalho apresentado no VII Encontro Latino-Americario da Abordagem Centrada na Pessoa**, v. 9, 1994.

HOLANDA, Adriano. Fenomenologia, psicoterapia e psicologia humanista. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 14, n. 2, p. 33-46, 1997.

HOLANDA, Adriano Furtado. A perspectiva de Carl Rogers acerca da resposta reflexa. **Rev. NUFEN**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 40-59, ago. 2009. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S217525912009000100004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S217525912009000100004&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 03 maio 2019

MARTINS, Joel; BOEMER, Magali Roseira; FERRAZ, Clarice Aparecida. A fenomenologia como alternativa metodológica para pesquisa algumas considerações. **Rev. esc. enferm. USP**, São Paulo, v.24, n.1, p.139-147,abr.1990. Disponível em<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0080-62341990000100139&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0080-62341990000100139&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 04 maio 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/0080-6234199002400100139>.

MOREIRA, Virginia. Possíveis contribuições de Husserl e Heidegger para a clínica fenomenológica. **Psicologia em estudo**, v. 15, n. 4, 2010.

MOREIRA, Virginia; TORRES, Rafael Bruno. Empatia e redução fenomenológica: possível contribuição ao pensamento de Rogers. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 65, n. 2, p. 181-197, 2013.

PAGÈS, Max. **Orientação Não-Diretiva em Psicoterapia e em Psicologia Social**, Rio de Janeiro: Forense-Universitária/ São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

PERES, Sávio Passafaro. Psicologismo e psicologia em Edmund Husserl. **Aoristo-International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics**, v. 2, n. 1, 2017.

RUDIO, Franz Victor. **Orientação não-diretiva: na educação, no aconselhamento e na psicoterapia**. Editôra Vozes, 1975.

ROGERS, Carl Ransom. **O Tratamento clínico da criança-problema. São Paulo: Martins Fontes. 1939-1979.**

ROGERS, Carl Ransom. **Tornar-se Pessoa**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1961-2009.

ROGERS, C. R. **Psicoterapia e consulta psicológica** (MC Ferreira, Trad.). Santos: Martins Fontes, Editora.(Original publicado em inglês, 1942), 1973.

ROGERS, Carl Ransom; KINGET, G. Marian. **Psicoterapia e Relações Humanas: Teoria e prática da terapia não diretiva**. Vol I e II. Belo Horizonte: Interlivros. 1975.

ROGERS, Carl Ransom. **Sobre o poder pessoal**. 4. Ed. São Paulo: Martins Fontes. 1977-2001

WOOD, John K.; OAHARA, Maureen Miller; FONSECA, Afonso Henrique L. **Em busca de vida: da terapia centrada no cliente à abordagem centrada na pessoa**. 1983.

# O CONSTRUTIVISMO TERAPÊUTICO E A FENOMENOLOGIA: CONVERGÊNCIAS EPISTEMOLÓGICAS

## CAPÍTULO 9

*Lilian Erichsen Nassif  
José Paulo Giovanetti*

*Parece-me que o sonho de meio século chegou ao fim,  
o sonho da eficiência de uma mecânica da alma ou de uma  
técnica da psicoterapia ou – em outras palavras –  
o sonho da possibilidade de se explicar a vida psíquica  
com base em mecanismos e de um tratamento dos  
sofrimentos anímicos com ajuda de tecnicismos.*

**(Viktor E. Frankl, 2015, p. 42)**

Em se tratando de diferentes abordagens psicoterapêuticas, todas têm origem a partir de fundamentos epistemológicos específicos que definem sua concepção de homem e de mundo. Estes, por sua vez, constroem-se sobre o pilar de conceitos e teorias filosóficas particulares e são imprescindíveis para que se possa traçar os pressupostos psicológicos (teorias do desenvolvimento, da personalidade, psicopatológica e social) das psicoterapias de forma compatível com a visão de homem proposta. Somente a partir desse arcabouço teórico-epistemológico é que se concebe uma estrutura sólida e consistente de psicoterapia, na qual se espera encontrar outras características como a intenção, a relação, a dinâmica e o processo terapêutico, assim como sua prática (procedimentos, construção da relação, hermenêutica existencial e técnicas) (GIOVANETTI, 2018b).

A ciência moderna, sobre a qual se assentam as epistemologias de várias psicoterapias, tem seus preceitos fundamentados em construções filosóficas do século XVII, nas teorias de René Descartes (1596-1650) e Galileu Galilei (1564-1642), que fazem distinção entre a realidade física e a “realidade mental da alma” (SILVA, 2003). A primeira, passível de descrição pela ciência; a segunda, não. Assim foi criado o método científico, afastando-se a metafísica e a fé da realidade objetiva, utilizando-se evidências empíricas, de forma imparcial, e pautando-se em regras rígidas sobre a natureza: “nesse contexto, a atividade científica seria concebida como a descoberta dessas leis da natureza (da realidade), e o homem seria capaz de captar fenômenos que ocorrem sem a sua interferência” (SILVA, 2003).

Conforme essa visão objetivista, os significados que transitam em nossa mente são o resultado direto das representações extraídas da realidade externa, ou seja, no desenvolvimento da nossa cognição, exibimos uma inclinação natural para revelar internamente os significados da existência externa concreta. A isso se soma, mais tarde, o positivismo de Auguste Comte (1798-1857), para o qual o conhecimento científico é a única forma de conhecimento válido. Contrário à corrente filosófica do positivismo, na mesma época, o idealismo também se destacou de forma importante. Para seus principais representantes, Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) e Hegel (1770-1831), “só tinha valor aquilo que a razão penetrava e, por conseguinte, a desconfiança na experiência sensorial era muito grande” (GIOVANETTI, 2018a, p. 11).

Sem dúvida, o modelo de ciência positivista representa uma evolução, sendo responsável por importantes avanços científicos, incluindo a constituição da psicologia como uma ciência distinta da filosofia no início do século XIX. Nesse contexto, que pressupunha um mundo regido por regularidades e leis matemáticas, a psicologia precisou submeter seu objeto de estudo, o homem, às regras da previsibilidade e do controle, buscando o conhecimento verdadeiro, a representação clara e inequívoca da realidade.

Consequentemente, perspectivas racionalistas ou objetivistas da psicologia e das psicoterapias, até hoje, assumem que a realidade é constituída por uma ordem externa objetiva, existindo independentemente das observações das pessoas. As possibilidades de investigação em um mundo objetivo, então, giram

em torno do refinamento ou do aperfeiçoamento das percepções desse mundo e da modificação das representações mentais dos indivíduos, de forma que elas reflitam a realidade externa.

Porém, não se pode dizer que esse seja o único modelo de ciência atualmente, uma vez que a “verdade objetiva” e a existência de uma “realidade” única e passível de conhecimento são questionamentos presentes na história da filosofia desde Giambattista Vico (1668-1744), John Locke (1632-1704) e Immanuel Kant (1724-1804) (SILVA, 2003; MAHONEY, 1998).

Teóricos de épocas mais recentes, como Michael J. Mahoney<sup>5</sup> (1942-2006), Humberto Maturana<sup>6</sup> (1928-), Vittorio Fillipo Guidano (1944-1999)<sup>7</sup>, retratam acontecimentos históricos que impuseram questionamentos a essa epistemologia da ciência moderna e negaram o acesso direto à verdade dos fatos reais. Isso é entendido como um novo paradigma para o qual se deu o nome de pós-racionalista. As psicoterapias pós-racionalistas<sup>8</sup> adotam mudanças radicais dos pressupostos racionalistas, das formulações tradicionais, da experiência

5 Psiquiatra americano, proponente da abordagem pós-racionalista denominada Construtivismo Terapêutico.

6 Biólogo chileno, é o proponente da teoria da autopoiese, da biologia do conhecer, do construtivismo radical e do pensamento sistêmico.

7 Psiquiatra italiano, considerado um dos fundadores do cognitivismo pós-racionalista.

8 Há que se diferenciar, inclusive, a Terapia Cognitivo-Comportamental, ou Cognitivista, das Terapias Cognitivas Pós-racionalistas. Na primeira, o conhecimento reflete uma correspondência válida entre as representações do conhecedor e a verdadeira natureza do objeto de conhecimento. Trata-se da ênfase na objetividade, na validação do conhecimento, no pensamento e no papel fundamental do contato com a realidade na psicopatologia e na psicoterapia. Na segunda, não há a crença na existência de apenas uma avaliação da realidade. Não se concebe que o conhecimento possa ser validado por qualquer autoridade inequívoca e absoluta. Ao contrário, pressupõe-se que a realidade é uma construção sucessiva da individualidade do indivíduo, na tentativa de ordenar sua experiência. Suas construções cognitivas são fruto de uma organização emocional desenvolvida tacitamente sobre a realidade (Mahoney, 1997).

humana e do trabalho terapêutico. Acreditam ser fundamental entender de que modo as características das pessoas aparecem no processo de observação e, portanto, de que maneira participam na cocriação de realidades pessoais, às quais respondem individualmente.

Entretanto, há que se questionar quando ditos teóricos definem o surgimento de um novo paradigma pós-racionalista em meados do século XX. Ora, o que define esse “novo paradigma” se, no final do século XVIII, Edmund Husserl (1859-1938) propagava seus entendimentos sobre o mundo e sobre o homem, já contrários aos entendimentos de Wilhelm Wundt (1832-1920) e a favor de uma realidade captada pelo indivíduo? Ademais, as elaborações de Husserl, responsáveis por uma parte das bases filosóficas da Análise Existencial, isto é, pela Fenomenologia, não surgiram do vazio, e sim de produções já existentes, como as de Franz Brentano (1838-1917). Trata-se de um pensamento filosófico que, inclusive, distancia-se das concepções idealistas ao propor um retorno à objetividade, assim como se opõe ao positivismo, uma vez que “se distancia das ciências da natureza e se inclina em direção à busca do ser essencial das coisas, quer dizer, ao conhecimento das essências” (GIOVANETTI, 2018a, p. 12).

Embora os autores pós-racionalistas não mencionem a Fenomenologia, é possível percebermos certa familiaridade entre as Terapias Cognitivas Pós-racionalistas, ou Construtivismo Terapêutico, e a Análise Existencial, o que nos provocou um questionamento: existiriam convergências epistemológicas<sup>9</sup> entre tais abordagens psicoterapêuticas? Para demonstrarmos essas possíveis convergências entre o Construtivismo Terapêutico e, especificamente, a Fenomenologia (por ser uma das bases filosóficas da Análise Existencial) descreveremos, brevemente, os fundamentos filosóficos de ambas as teorias.

9 “Epistemologia” entendida, aqui, no seu sentido geral, qual seja: “filosofia das ciências; estudo crítico do conhecimento científico, dos seus princípios e resultados” (RUSS, 2000, p. 94). Contudo, seu sentido nos países anglo-saxônicos é o mesmo que teoria do conhecimento, ou seja, “parte da filosofia que estuda as relações existentes entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, assim como os problemas levantados por estas relações” (RUSS, 2000, p. 58).

## PRESSUPOSTOS EPISTEMOLÓGICOS DO CONSTRUTIVISMO TERAPÊUTICO

No ano de 1900, o cientista alemão Max Planck (1858-1947), considerado o pai da física quântica, anunciou que a energia era um fenômeno descontínuo, emitida em certos pacotes que ele denominou de *quanta*. Com base na hipótese quântica, o princípio da incerteza de Werner Heisenberg postulou não ser possível prever com precisão a posição e a velocidade das partículas, as quais parecem mostrar um comportamento conduzido pelo acaso (OPAZO & SUÁREZ, 1998). Estando representada por uma função de probabilidade, a teoria quântica abalou a explicação da ciência moderna sobre as regularidades do universo e passou a ser um elemento importante e inevitável da física, como explicitado por Opazo e Suárez:

Tanto o princípio da incerteza na física, como a posterior aparição da cibernética de segunda ordem na teoria de sistemas<sup>10</sup> tem destacado o papel do observador como eixo configuracional do conhecimento e das características do fenômeno estudado. O ser humano é, então, uma variável crucial na construção de modelos do conhecimento (OPAZO & SUÁREZ, 1998, p. 45).

A diferença entre as cibernéticas de primeira e segunda ordens foi introduzida por Heinz Von Foerster (1911-2002)<sup>11</sup> em 1981. A primeira baseou-se na premissa do estudo de uma realidade externa, sem referência à atividade cognitiva. A segunda, também chamada de cibernética dos observantes ou cibernética da cibernética, pautava-se no papel do observador na construção da realidade observada (MAHONEY, 1997).

<sup>10</sup> Surgiu entre 1950 e 1968, com Ludwig von Bertalanffy (1901-1972), biólogo austríaco, como uma maneira abrangente de estudar os campos científicos não físicos. Acredita na existência da integração entre as ciências naturais e sociais (MAHONEY, 2000).

<sup>11</sup> Físico austríaco que, juntamente com Gregory Bateson, Humberto Maturana, Francisco Varela e outros, foi um dos idealizadores da cibernética.

Os primeiros modelos cognitivos do século XX concebiam a mente como uma estação central passiva, ou seja, como um transferidor do *input* de energia (estimulação) e do *output* (resposta) (MAHONEY, 1997). Em 1932, a partir do livro de Edward Chace Tolman (1886-1959),<sup>12</sup> *Purposive Behavior in Animals and Men*, surgiram ideias e tecnologias que caracterizam o que veio a se chamar conexionismo, um movimento de grandes proporções do final do século XX. Trata-se de uma abordagem com relação à aprendizagem, à memória e ao desenvolvimento, que se apoia nas capacidades computacionais dos supercomputadores (sistemas com capacidades para a distribuição massiva de processamento paralelo de informação). Assemelha-se a um sofisticado associacionismo, delineando uma ponte conceitual entre essa teoria e as teorias pós-racionalistas (MAHONEY, 2000).

No período entre 1950 e 1975, uma nova perspectiva começa a surgir com a publicação do livro *The Sensory Order*, de 1952, do economista e filósofo Friedrich August von Hayek (1899-1992). Ele continha um subtítulo interessante: *Refletions on the Foundations of Theoretical Psychology*. Ignorada por muitos anos, essa obra foi de suma importância para marcar a transição moderna de teorias objetivistas e racionalistas para as perspectivas pós-racionalistas, ao propor que a mente seria um sistema adaptativo (MAHONEY, 1998).

O entendimento acerca da realidade começa, então, a ser alterado, na medida em que ela deixa de ser inequívoca, objetiva e única para todos. O indivíduo passa a não ser concebido como um objeto respondente e passivo a ela, que lhe concede as impressões e sensações. Ao contrário, ao se considerar uma realidade multiprocessual, o indivíduo passa a ter um papel totalmente ativo, conforme seus próprios ordenamentos e significados internos. O processamento subjetivo, as percepções e a emocionalidade tomam a cena de forma que, agora, os fatos correspondem à experiência imediata do indivíduo. Como nos explica Guidano:

<sup>12</sup> Psicólogo norte-americano cuja concepção teórica era chamada de behaviorismo intencional, por entender que as intenções e objetivos do sujeito devem ser considerados na explicação de um comportamento. Para ele, a aprendizagem era intencional e não apenas o resultado de tentativas e erros. (MAHONEY, 2000).

O que é importante enfatizar aqui é que não há um ponto de vista externo e imparcial, capaz de analisar o conhecimento individual independente da representação desse mesmo conhecimento; não há um “ponto de vista do olho de Deus” (PUTNAM, 1981). Portanto, o conhecimento passa a ser considerado a partir de uma perspectiva epistemológica na qual o conhecer, a consciência e outros aspectos da experiência humana são vistos do ponto de vista do sujeito que experiencia (GUIDANO, 1997, p. 83).

Um dos primeiros teóricos a desenvolver proposições dentro de uma abordagem psicoterápica pós-racionalista foi George Alexander Kelly (1905-1967), com sua obra escrita em dois volumes: *The Psychology of Personal Constructs* (1955). Kelly apresenta sua tese dos constructos pessoais (Terapia dos Constructos Pessoais – TCP) que vê os indivíduos como cientistas que procuram testar suas teorias pessoais sobre o mundo, seu funcionamento e sobre si próprios. Utilizam tais constructos, então, para prever acontecimentos de forma a tentar controlar a vida e seus comportamentos. Para Kelly, sempre existem construções alternativas a respeito do mundo, ao que ele chamou de alternativismo cognitivo; ou seja, as pessoas interpretam os eventos de formas diferentes umas das outras e não se pode dizer que nenhuma das perspectivas está certa ou errada, pois são construídas pelos indivíduos e refletem a sua própria realidade (KELLY, 1970).

Além dos trabalhos de Kelly, o Construtivismo Terapêutico foi desenvolvido pelo psicólogo americano Michael J. Mahoney que, anteriormente, foi behaviorista e cognitivista. Sua proposta integra perspectivas diversas como o humanismo existencial, as tradições espirituais, a neurociência da afetividade e os estudos sobre complexidade (MARQUIS, WARREN & ARNKOFF, 2009).

Mahoney (2000) caracteriza o Construtivismo Terapêutico como uma filosofia do conhecimento com capacidade integrativa e transteórica que oferece alternativas para a patologização que dominou a psiquiatria e a psicologia, na medida em que ela é uma filosofia orgânica, ou seja, capaz de crescer em resposta aos desafios. Conforme ele mesmo nos explica:

O rótulo “construtivismo” pode ser novo, mas a tradição em si remonta pelo menos a Giambattista Vico no início do século XVIII. Alguns de meus amigos espirituais e budistas (especialmente Frances Vaughan, Roger Walsh e Ken Wilber) me lembraram que a linha de abertura do Dhammapada (Os Ditos do Buda) é “A mente é a precursora de todas as coisas”. O construtivismo, ao menos como eu o interpreto, é uma visão dos seres humanos que enfatiza sua participação ativa na criação dos significados em torno dos quais eles organizam suas vidas. Muito dessa construção é socialmente embutida, é claro, e é poderosamente influenciada por processos simbólicos como linguagens e matemática (Mahoney, 2000, p. 184).

A despeito desse caráter transteórico e integrativo, Marquis, Warren e Arnkoff, ressaltam que as semelhanças com os enfoques teóricos utilizados por Mahoney refletem o consenso em cinco premissas sobre a experiência humana:

1. A experiência humana reflete uma atividade contínua e principalmente antecipatória.
2. A atividade contínua dos seres humanos é principalmente dedicada a ordenar processos ou padrões organizacionais da experiência; esses processos de ordenação são fundamentalmente emocionais e tácitos, e são a essência da criação de significado.
3. A organização da atividade pessoal é fundamentalmente autorreferente recursiva, tornando o corpo um ponto de apoio e experiência, encorajando um profundo senso fenomenológico de auto-personalidade ou identidade pessoal.
4. As capacidades auto-organizativas e as criações de significado são fortemente influenciadas por processos sociais-simbólicos; pessoas existem em redes vivas de relacionamentos, muitos dos quais são mediados por sistemas de linguagem e símbolos.
5. Cada vida humana reflete princípios do desenvolvimento dialético dinâmico. Fluxos complexos entre

tensões essenciais (contrastes) são refletidos em padrões e ciclos de experiência que podem levar a episódios de desordem (desorganização) e, sob certas circunstâncias, a reorganização (transformação) de padrões centrais de atividade, incluindo a construção de significados e relações pessoais e sociais (MARQUIS; WARREN; ARNKOFF, 2009, p. 410).<sup>13</sup>

Mahoney enfatiza a importância de os terapeutas construtivistas respeitarem a fenomenologia dos clientes, acreditando que suas realidades pessoais desenvolveram-se a partir dos esforços para sobreviver às suas circunstâncias únicas de vida, e ressalta, ainda, que:

[...] há uma ênfase na exploração de significados pessoais e processos centrais de ordenação (que incluem pressupostos explícitos e tácitos sobre o que é real e necessário, o que é bom ou ruim, o que é possível e impossível, quem foram e são, e o que são capazes). Processos exploratórios são incentivados no ritmo individual do cliente. De fato, no coração da terapia construtivista está a relação humana que é a psicoterapia (MAHONEY, 2000, p. 189).

Um fato interessante é que o psiquiatra austríaco Viktor Emil Frankl (1905-1997), criador da Logoterapia, ou Terapia do Sentido da Vida (conhecida como a Terceira Escola Vienense da Psiquiatria e, também, como Análise Existencial), foi considerado por Mahoney um psicoterapeuta construtivista. Ele se justifica ao entender que, para a Logoterapia (*logos* definido como “significado”), o desejo de encontrar um significado para a vida é a motivação primeira do ser humano, não sendo este um sentido em termos gerais, mas um sentido pessoal, único para cada indivíduo, escolhido e criado por ele.

13 Todas as traduções foram realizadas de forma livre pelos autores do presente trabalho.

Já o psiquiatra romano Vittorio F. Guidano (1944-1999) foi o criador do Modelo Cognitivo Processual Sistêmico, tendo sido um dos fundadores da Institución Italiana de Terapia Cognitiva y Conductual (SITCC), em 1972, presidindo-a até 1978. Seus trabalhos têm influência das teorias de Humberto Maturana e Francisco Varela por considerar a vida um processo de autopoiesis (do grego *auto*, “si”, e *poiesis*, “poder de criar ou construir”), um termo introduzido na biologia e em outros campos por Maturana e que denota a constante atividade de autorregulação dos sistemas vivos (Mahoney & Neymeyer, 1997).

No processo de autopoiesis, o indivíduo reorganiza, constantemente, sua estrutura a fim de manter sua organização vital frente ao ambiente que oferece “perturbações”. O conhecimento é considerado um processo permanente e ativo de construção de hipóteses e teorias sobre a realidade por parte do sujeito, que está em constante interação consigo e com o mundo. Portanto, o conhecimento não é somente cognitivo, mas também perceptual, motor e emocional.

A mente é uma ativa construtora de significados e não uma passiva processadora de informações. A natureza e a estrutura da experiência humana intersubjetiva são vividas em dois níveis diferentes, os quais mantêm relações constantes: a experiência imediata (de tipo tácita e analógica) e a explicação (explícita e ligada à linguagem).

Em geral, o Construtivismo Terapêutico tem uma perspectiva filosófica, ou uma visão de mundo, que reconhece a relatividade, a complexidade e a subjetividade da experiência humana, como explica Guidano:

Por uma perspectiva construtivista, a racionalidade é intrinsecamente relativista e, como tal, pode apenas referir-se a esforços situados histórica e contextualmente para alcançar significado e coerência. Em termos da perspectiva ontológica apresentada pelos construtivistas, pode-se dizer que, através dos processos contínuos de reordenamento da experiência imediata (eu) em um sentido consciente do si-mesmo e do mundo (mim), um indivíduo é capaz de estruturar uma demarcação estável, porém dinâmica e em contínuo desenvolvimento, entre o que é real

e o que não é em sua própria práxis pessoal de viver em curso (GUIDANO, 1997, p.74).

O Construtivismo Terapêutico defende, então, que a ciência é um entendimento interpretativo da realidade, podendo-se dizer que sua proposta está fundamentada na concepção de que todo o processo de construção de significados realiza-se na interface entre a cognição, a emoção e a experiência, a partir da participação ativa do indivíduo (NASSIF, 2016).

Nota-se que as emoções assumem um lugar de destaque no desenvolvimento humano, sendo consideradas como mecanismos humanos de adaptação. Compõem um sistema biológico mais antigo que a cognição (GREENBERG & PAIVIO, 1999) e apresentam algumas características, das quais ressalta-se, aqui, o fato de elas serem uma experiência subjetiva e terem componentes motivacionais (intenção, direção e prontidão) para várias classes de atividades (MAHONEY 1998). Pautando-se nas descrições modernas da neurociência, para o Construtivismo Terapêutico, a emocionalidade é de fundamental importância para as crenças e o comportamento, como salienta Nassif:

[...] as construções cognitivas são entendidas como o resultado de uma organização emocional, ou seja, a construção e posterior atribuição de significado dado aos eventos sempre é uma atividade proveniente de nossa percepção emocional desenvolvida ao longo da vida, e não proveniente de uma realidade externa dada inequivocamente e que pode ser atingível pela atividade do nosso pensamento (NASSIF, 2016, p. 13).

O Construtivismo Terapêutico pode ser considerado um conjunto de teorias cognitivas que enfatizam, pelo menos, três princípios da experiência humana: (a) que os seres humanos são participantes pró-ativos (e não passivamente reativos) na sua própria experiência – quer dizer, em toda percepção, memória e conhecimento; (b) a maior parte dos processos de ordenação que organizam a vida humana operam em um nível tácito de consciência (inconsciente ou supra-

consciente); e (c) que a experiência humana e o desenvolvimento psicológico pessoal refletem a operação em curso de processos individuais e auto-organizadores, que tendem a favorecer a manutenção de padrões vivenciais (NASSIF, 2016).

## BASES FILOSÓFICAS DA FENOMENOLOGIA

Edmund Husserl foi supervisionado por Karl Stumpf<sup>14</sup> (1848-1936), aluno de Franz Brentano (1838-1917), na sua tese de doutorado. Em 1900, publicou *Investigações lógicas*, obra dividida em duas partes: *Prolegômenos para uma lógica pura* e *Investigações para a fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Na primeira, Husserl “procura mostrar que a lógica é uma ciência de objetos, estruturas e leis ideais e não deve ser confundida com a psicologia” (PERES, 2013, p. 32) e, na segunda, faz “um tratamento de vários temas-chaves da fenomenologia, dentre os quais uma detalhada análise das vivências intencionais” (PERES, 2013, p. 33). Seu objetivo era o de compreender como as idealidades (objetivas) entram no fluxo de consciência sem adotar uma atitude reducionista. Dizendo de outra forma, pretendia esclarecer descritivamente como a consciência é capaz de apreender objetos ideais e operar com eles. Seu foco era apresentar a vivência de conhecer. É importante sinalizar que, para Husserl, “a consciência não é um simples objeto na natureza entre outros, pois ela é a condição de possibilidade para o aparecimento de qualquer objeto possível, seja um objeto material, seja a própria alma humana” (PERES, 2014, p. 225). Consciência essa que está sempre entre um corpo subjetivo e um corpo objetivo. Disso pode-se compreender que:

a psique humana é algo que, por essência, está no mundo, sempre vinculada a um corpo, parte de uma totalidade psicofísica. O sujeito transcendental, por sua parte, não é um objeto entre outros objetos no mundo, é o correlato do mundo, o dativo da manifestação. É a partir dele que o mundo e tudo o que já está no mundo, inclusive a alma, se constitui (PERES, 2014, p. 225).

14 Filósofo, professor e psicólogo alemão, autor de *Origem psicológica da percepção do espaço*.

Husserl definiu sua Fenomenologia como “psicologia descritiva” em *Investigações lógicas* e, mais tarde, como “psicologia fenomenológica”, opondo-se ao psicologismo<sup>15</sup> e às explicações fisiológicas da vida mental, entendendo que a compreensão do psiquismo não se dá pelas leis científico-naturais: “é justamente contra esse conhecimento construído sobre uma base experimental que Husserl se posiciona, no sentido de que a dimensão psicológica do ser humano não pode estar submetida às leis da física” (GIOVANETTI, 2018, p. 19). Para ele, o que se poderia descrever seriam as essências das vivências e não os eventos psíquicos. Desse modo, definia a Fenomenologia como ciência da consciência que “não tem como alvo estudar a essência da psique, mas sim a consciência transcendentalmente reduzida” (PERES, 2013, p. 39). E ao procedimento metódico e rigoroso para descrever essas essências, Husserl deu o nome de redução eidética: “o termo se justifica pelo fato de que *eidōs*, em grego, corresponde ao termo de origem latina essência” (PERES, 2013, p. 38). Inclusive, em 1903, ele passou a acentuar que a Fenomenologia descrevia uma subjetividade geral, passível de alcançar leis universais, e não uma subjetividade individual (PERES, 2014).

Segundo Giovanetti (2018), os textos de Husserl dos anos entre 1925 e 1928, também interpretados como o projeto para a psicologia pura (PERES, 2014), tratam da relação entre a Fenomenologia e a psicologia e, também, do mundo da experiência do sujeito, designado como mundo vital. Em um dos seus trabalhos de 1925, Husserl apresenta algumas características da psicologia fenomenológica, dizendo ser ela uma ciência que visa às necessidades da essência, a partir da visão interna e da intuição. Compreende a vida psíquica como a vida da consciência (consciência de alguma coisa), sendo o caráter principal desta a intencionalidade. Assim, para o filósofo, a Fenomenologia estabelece um conhecimento indutivo da psicologia empírica. Ainda conforme Giovanetti,

a novidade dessa nova ciência é que ela concebe a experiência imediata não do ponto de vista da psicofisiologia, onde a realidade exterior comanda a aparição e o desenvolvimento das realidades interiores, mas os fenômenos psíquicos são considerados experiências subjetivas, que se desenvolvem a partir da própria subjetividade (GIOVANETTI, 2018, p. 22).

As explicações sobre as realidades interior e exterior levam-nos para as explanações de Husserl sobre uma confusão entre os conceitos de objeto e de representação: “o objeto representado não é a representação do objeto. O objeto representado, seja real ou ideal, não está contido na vivência da representação. No caso particular da vivência de percepção, o objeto que aparece não está contido na vivência de percebê-lo” (PERES, 2013, p. 35). Ao se interessar pelo fenômeno, Husserl não estava preocupado com as características do objeto, mas em como esse objeto se apresenta à consciência, como nos diz Giovanetti (2018, p. 13): “para Husserl, o significado, o sentido do objeto para nós, é o que interessa ao fenomenólogo”.

Dessa forma, compreendemos que Husserl pretendia investigar a essência do ser enquanto ela se manifesta (GIOVANETTI, 2018), ou seja, como o ser humano se liga ao mundo físico, ao mundo animal e ao mundo sociocultural e histórico. Como explica Giovanetti (2018, p. 13), “captar o sentido de como o objeto se manifesta para o ser humano é o objetivo fundamental da fenomenologia”. Portanto, trata-se de captar o sentido, a essência das coisas; não o fato, mas a representação dele. É clara, pois, a sua rejeição à atitude naturalística, mantendo-a contra as concepções que consideram o *eu* como coisa da natureza a ser analisada pelos métodos das ciências naturais:

[...] pensar fenomenologicamente é criar uma postura de ver o mundo que nos abre para a possibilidade de captarmos o sentido e os significados, é superarmos a visão objetivante das ciências, que classifica todos os objetos segundo categorias predeterminadas. A fenomenologia se contrapõe ao reino das ciências naturais (GIOVANETTI, 2018, p. 14).

15 Doutrina filosófica segundo a qual as leis da lógica ficam subordinadas a causas psicológicas (GIOVANETTI, 2018, p. 18).

Distanciando-se de Descartes, Husserl supera a suposição da existência de duas substâncias distintas, quais sejam, a alma e o corpo, a partir do seu conceito de intencionalidade da consciência: “isso significa que a consciência não é considerada apenas em si mesma, mas é intencional, ou seja, refere-se a algo, é sempre consciência de alguma coisa – mesmo que seja consciência de si” (CARDOSO & MASSIMI, 2013, p. 58). Novamente, ele se refere ao mundo fenomênico e não à existência real dos objetos aos quais a consciência se refere. Logo, a Fenomenologia se ocupa da análise das vivências intencionais do sujeito, a qual não é possível sem se considerar o objeto dessa vivência. Ou seja, a Fenomenologia refere-se à realidade em relação ao sujeito e não à realidade em si mesma: “a realidade é considerada na medida em que for vivenciada pelos sujeitos. O conhecimento do objeto pressupõe o posicionamento do sujeito, ou seja, não há possibilidade de conhecimento se o sujeito não se voltar intencionalmente ao objeto” (CARDOSO & MASSIMI, 2013, p. 60).

A partir de 1906, com a compreensão da distinção entre “consciência pura” e “consciência na continuidade da natureza”, surge o conceito de redução fenomenológica, qual seja: “um método que consiste em: [...] desconectar (*Ausschaltung*) cada apercepção empírica e toda crença na transcendência” (PERES, 2014, p. 224). Isso redefine a Fenomenologia não mais como uma psicologia eidética, visto que ela passa a ter como alvo estudar a essência da consciência pura. De qualquer forma, em 1913, Husserl retoma a discussão sobre psicologia eidética, assumindo que o papel dela seria o de “explicitação das leis essenciais, apriorísticas, da região ontológica da alma (*Seele*), propiciando a clareza conceitual necessária para a investigação posterior dos fatos psíquicos, domínio da psicologia empírica” (PERES, 2014, p. 225).

Há que se fazer uma distinção entre psicologia eidética e fenomenologia transcendental:

[...] a psicologia eidética serve para a obtenção de conhecimentos psicológicos acerca de essência da alma (*Seele*) de homens psicofísicos. Já a fenomenologia transcendental, embora investigue a consciência, tem outro fim, o de se constituir como uma

epistemologia e, mais ainda, como uma ontologia universal (PERES, 2014, p. 228).

A fenomenologia transcendental não se restringe à consciência, entendida como “interioridade”, mas pretende dar conta da essência da realidade tal como ela se apresenta para os sujeitos reais. Segundo PERES (2014, p. 228), não se trata de “excluir a realidade do campo de pesquisa da fenomenologia, mas sim em excluir uma concepção ingênua da realidade, concepção essa, bem examinada, revela-se absurda”. Por outro lado, a psicologia eidética traz os fundamentos da psicologia empírica, “clarificando seus conceitos, sua estrutura conceitual, bem como sua relação com as demais ciências mundanas” (PERES, 2014, p. 228).

### CONSTRUTIVISMO TERAPÊUTICO E FENOMENOLOGIA: CONVERGÊNCIAS POSSÍVEIS

A primeira convergência que podemos apontar na análise comparativa entre o Construtivismo Terapêutico e a Fenomenologia é o entendimento de ambas acerca da realidade e da impossibilidade de se conhecer o homem a partir das ciências da natureza. Estas compreendem o homem como um objeto dentre outros tantos, situando-o em um mundo real e passível de ser captado da mesma forma por qualquer indivíduo, por tratar-se de um mundo povoado por verdades únicas. Contudo, ao perceberem o homem não como um objeto, e sim como o responsável pela existência dele, isto é, da realidade objetiva, ambas as abordagens não admitem a compreensão do homem conforme as leis da física e da matemática, dentro de um mundo racional, objetivo e concreto.

Tanto para o Construtivismo Terapêutico quanto para a Fenomenologia, o corpo é o ponto inicial da experiência, a partir do qual o sujeito pode dar-se conta do objeto e representá-lo. O significado do objeto não existe para esse sujeito *a priori*, mas tão somente segundo sua subjetividade. Ambas as abordagens definem esse processo para além da explicação psicofísica ao apontarem a existência de uma subjetivação da experiência imediata.

A consciência intencional descrita na Fenomenologia, apesar de não ser nomeada no Construtivismo Terapêutico, aparece implícita nele. Os teóricos

cognitivos pós-racionalistas afirmam que o mundo objetivo somente é conhecido quando há um propósito do sujeito de se dirigir a ele. Sem esse propósito, essa intencionalidade, não há a consciência do objeto. Isso implica a ideia, portanto, de que o mundo não existe sem a consciência do indivíduo.

Conforme o Construtivismo Terapêutico, o conhecimento é um processo permanente de construção de hipóteses sobre a realidade pelo sujeito, que está em constante interação consigo e com o mundo. Então, o conhecimento é cognitivo, motor e emocional. A Fenomenologia também concebe o homem em interação com o mundo interno e externo. Há, pois, uma convergência em se considerar o homem como construtor do conhecimento e não um receptor passivo das informações.

Embora a prática psicoterápica não tenha sido o foco neste estudo, é possível percebermos o impacto dessas construções teóricas na condução de uma psicoterapia. O Construtivismo Terapêutico sugere que se respeite a “fenomenologia do paciente”, incentivando-se seu próprio ritmo nos processos exploratórios. Isso se dá uma vez que tudo o que é apresentado pelo indivíduo, incluindo seus sintomas, fazem parte dos seus esforços para se adaptar, de forma única, às situações da vida. O mesmo ocorre com as psicoterapias baseadas na Fenomenologia, como a Análise Existencial.

Há que se apontar um fato interessante que, se não corrobora nossas hipóteses sobre as correlações entre o Construtivismo Terapêutico e a Fenomenologia, pelo menos nos orienta no sentido de que o próprio Michael Mahoney demonstra sua percepção de similaridade entre as duas teorias. Trata-se de quando ele próprio nomeia o psiquiatra Viktor Frankl, sabidamente analista existencial, como um construtivista, ou terapeuta cognitivo pós-racionalista.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da história das ciências, pôde-se assistir a importantes modificações dos seus fundamentos epistemológicos, as quais têm implicações nas diversas áreas do conhecimento. No âmbito da psicologia e das psicoterapias, desde o surgimento da psicologia como uma disciplina científica, não encontramos muitas concordâncias acerca do seu objeto de estudo e da sua fundamentação epistemológica.

Consequentemente, temos uma variedade de abordagens teóricas sustentadas por diferentes correntes filosóficas, que direcionam os profissionais para muitas visões de homem e de mundo. Isso, obviamente, resulta em impactos na formação e na prática dos psicólogos. No que diz respeito às psicoterapias, não é difícil nos depararmos com profissionais ansiosos, às voltas com o aprendizado de técnicas para promoverem respostas rápidas aos seus pacientes, estes também ávidos por soluções imediatas para seus sintomas.

Todavia, o interesse desmedido pelas técnicas e pela rapidez dos processos humanos de mudança pode atropelar a lógica das construções filosóficas das psicoterapias, comprometendo sua eficácia e invalidando suas visões de homem e de mundo. Assim, repetidamente surgem novas abordagens psicoterápicas, as quais são veiculadas entre os profissionais como uma grande promessa de “cura” para os sofrimentos psíquicos e, até mesmo, como revoluções epistemológicas.

O Construtivismo Terapêutico surgiu dessa forma, ou seja, como uma perspectiva epistêmica revolucionária na ciência psicológica do século XX, apresentando uma teoria inovadora, a partir do entendimento de que teria sido descoberto um novo paradigma nas ciências cognitivas. Contudo, chama-nos atenção as semelhanças dessa “nova” visão de mundo, denominada pós-racionalista, com a Fenomenologia. Entretanto, historicamente anterior a esse movimento pós-racionalista, a Fenomenologia mostra-se mais estruturada e melhor construída pelos seus proponentes, referindo-nos mais especificamente a Husserl, e é uma das bases de abordagens psicoterápicas bastante consolidadas, como a Análise Existencial e a Gestalt-terapia.

Um questionamento nos surge, então, diante das possíveis convergências entre as duas abordagens: o que terá acontecido nesse processo de criação do Construtivismo Terapêutico que não se contemplou as bases sólidas da Fenomenologia? Não teriam seus proponentes tido acesso à obra de Husserl? Acreditamos que novos estudos possam responder a tais perguntas e clarear as bases epistemológicas do Construtivismo Terapêutico, as quais, a nosso ver, não são evidenciadas de maneira apropriada.

Quanto a essas antigas e constantes indefinições acerca do objeto de estudo da psicologia, que geram intensas e acaloradas discussões teórico-metodo-

lógicas, Malerba & Massimi (2013, p. 79) nos contam que, para Husserl, “a indeterminação metodológica e a artificialidade dos objetos da psicologia científica a ele contemporâneas eram reveladores da crise da racionalidade moderna”. Crise essa que se dá no século XIX e não no século XX, como querem crer os teóricos do Construtivismo Terapêutico.

Contudo, o ensino das diversas psicoterapias, muitas vezes, negligencia a importância das suas bases epistemológicas, propiciando um despreparo perigoso de novos profissionais. Corre-se o risco de o terapeuta conduzir um processo psicoterápico em desalinho com a visão de homem e de mundo proposta pela abordagem escolhida. Há que se atentar, também, para o crescente interesse em se dominar técnicas que “garantam” maior eficiência na subtração dos sintomas do paciente e, conseqüentemente, maior aprovação do terapeuta, sem uma preocupação em relação ao entendimento global do indivíduo em suas várias dimensões existenciais. O conhecimento dos construtos epistemológicos das diferentes abordagens psicoterápicas possibilita-nos a análise crítica das suas respectivas práticas, validando-as ou não e, talvez, minimizando esse perigo, já que cada doutrina filosófica tem uma concepção de homem que provoca posturas terapêuticas distintas (GIOVANETTI, 2018b, p. 48).

Além disso, acreditamos que este estudo sinalize o início de novas pesquisas na área da História da Psicologia, por tratar-se de abordagens psicoterápicas importantes, cujas visões de homem e de mundo mostram-se bastante semelhantes, a despeito das suas inspirações filosóficas serem absolutamente diferentes. Considerando a cronologia dos fatos que deram origem ao Construtivismo Terapêutico, surgiu-nos uma dúvida: como os primeiros teóricos dessa abordagem terapêutica não se reportaram a Fenomenologia de Husserl em nenhum momento? Quais fatores históricos terão contribuído para um suposto desconhecimento da psicologia fenomenológica pelos terapeutas construtivistas?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARDOSO, C. de R. D.; MASSIMI, M. Fundamentação da Psicologia enquanto ciência da subjetividade: contribuições da fenomenologia de Edith Stein. In MAFOUD, M.; MASSIMI, M. (Org.) *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2013, p. 51-77.

FRANKL, V. E. *O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar uma razão de viver*. São Paulo: É Realizações, 2015.

GIOVANETTI, J. P. Fenomenologia e prática clínica. In: GIOVANETTI, J. P. (Org.) *Fenomenologia e psicologia clínica*. Belo Horizonte: Editora Artesã, 2018a, p. 11-32.

\_\_\_\_\_. *Psicoterapia Antropológica: as contribuições de Binswanger e Gendlin*. Belo Horizonte: Spes Editora, 2018b.

GREENBERG, L. S.; PAIVIO, S. *Trabajar con las emociones em psicoterapia*. Paidós: Barcelona, 1999.

GUIDANO, V. F. Psicoterapia construtivista: uma estrutura teórica. In: NEIMEYER, A. R.; MICHAEL, J. M. (Org.) *Construtivismo em psicoterapia*. Tradução: Mônica Giglio Armando; Fábio Appolinário. Artes Médicas: Porto Alegre, 1997, p. 79-91.

KELLY, G. A. Behaviour is an experiment. In: BANISTER, D. *Perspectives in personal construct psychology*. London: Academic Press, 1970, p. 255-269.

LYDDON, W. Formas e facetas da psicologia construtivista. In In: NEIMEYER, A.R.; MICHAEL, J.M. (Org.) *Construtivismo em psicoterapia*. Tradução: Mônica Giglio Armando e Fábio Appolinário. Artes Médicas: Porto Alegre, 1997, p. 60-78.

MAHONEY, M. J. *Processos humanos de mudanças: as bases científicas da psicoterapia*. Porto Alegre: Artmed, 1998.

MAHONEY, J. M. Evolução contínua das ciências cognitivas e psicoterapias. In: NEIMEYER, A. R.; MICHAEL, J. M. (Org.) *Construtivismo em psicoterapia*. Tradução: Mônica Giglio Armando e Fábio Appolinário. Artes Médicas: Porto Alegre, 1997, p. 38-59.

MAHONEY, M. J. Autobiography. Behaviorism, cognitivism, and constructivism. In: GOLDFRIED, M. R. (Ed.) *How therapists change: Personal and professional reflections*. Washington, DC: American Psychological Association, 2000, p. 183-200.

MALERBA, V. B.; MASSIMI, M. Contribuições da Edith Stein para a questão da (in)definição do objeto de estudo da psicologia. In: MAFOUD, M.; MASSIMI, M. (Org.) *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2013, p. 51-77.

MARQUIS, A.; WARREN, E. S.; ARNKOFF, D. Michael J. Mahoney: a retrospective. *Journal of Psychotherapy Integration*, vol. 19, no. 4, p. 402-418, 2009.

NASSIF, L. E. Construtivismo terapêutico nas terapias cognitivas pós-racionalistas. In: Federação Brasileira de Terapias Cognitivas, NEULFELD, C. B., FALCONE, E. M. O.; RANGÉ, B. (Org.) *PROCOGNITIVA Programa de Atualização em Terapia Cognitivo-Comportamental: Ciclo 2*. Porto Alegre: Artmed Panamericana (Sistema de Educação Continuada a Distância, v. 4), 2016, p. 9-45.

NASSIF, L. E. *O conceito de interesse na Psicologia Funcional de Édouard Claparède: da chave biológica à interpretação interacionista da vida mental*.

2008. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

NEIMEYER, R. A. *et al.* Meaning reconstruction in later life: toward a cognitive-constructivist approach to grief therapy. In: GALLAGHER-THOMPSON, D.; STEFFEN, A.; THOMPSON, L. W. (Ed.). *Handbook of behavioral and cognitive therapies with older adults*. New York: Springer, 2007, p. 264-291.

NEIMEYER, R. A. Reconstructing the self in the wake of loss: A dialogical contribution. In: HERMANS, H.; GIESER, T. (Ed.) *Handbook on the dialogical self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 374-389.

OPAZO, R.; Suárez, E. Construtivismo Moderado: Em direção a uma epistemologia integrativa. In: ABREU, C. N.; FERREIRA, R. F. (Org.) *Psicoterapia e construtivismo: considerações teóricas e práticas*. Porto Alegre: Artmed, 1998, p. 29-63.

PERES, S. P. O desenvolvimento do projeto de uma psicologia fenomenológica em Husserl. *Psicologia em Pesquisa*, UFJF, v. 8, n. 2, p. 221-229, Jul-Dez, 2014.

\_\_\_\_\_. O significado do pensamento fenomenológico de Stein à luz do desenvolvimento da concepção de psicologia em Husserl. In: MAFOUD, M.; MASSIMI, M. (Org.) *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2013, p. 23-50.

RUSS, J. *Dicionário de filosofia: conceitos e filósofos*. Lisboa: Didáctica Editora, 2000.

SILVA, H. A da. Verdade, conhecimento e emoção nas abordagens cognitivas. In: ABREU, C. N. de; ROSO, M. *Psicoterapias cognitivas e construtivista: novas fronteiras da prática clínica*. Porto Alegre: Artmed, 2003, p. 22-33.

# A CONDIÇÃO DA MULHER NO ORIENTE MÉDIO: UMA ANÁLISE DE FILMES SOB A PERSPECTIVA DA ANÁLISE EXISTENCIAL E DA ANTROPOLOGIA

CAPÍTULO 10

*Tania Azevedo Garcia  
Maria Madalena Magnabosco*

Os filmes que retratavam o universo árabe, projetados na década de 70, eram baseados em conto de fadas e apresentavam uma imagem romântica, idealizada daquele contexto.

A autora, por meio da revisão de literatura e análise de filmes atuais, buscou um retrato mais fiel daquela realidade na tentativa de responder quais possibilidades existenciais se apresentam para as mulheres que vivem em contextos/culturas conservadores, machistas e violentos como os dos países do Oriente Médio.

Constatado o pouco material acadêmico publicado sobre o tema, a investigação em literatura romanceada se tornou premente. E, em virtude da forte presença da religiosidade, a leitura dos livros sagrados, como a Torá e o Alcorão, também se fez necessária.

Contrário ao que ocorre com a produção científica literária, a cinematográfica vem se destacando com premiadas produções sobre o tema. Foram eleitos: *A ganha-pão*, de Nora Twomey; *Cairo 678*, de Mohamed Diab e *O julgamento de Viviane Amsalem*, de Ronit Elkabetz e Shlomi Elkabetz.

Como fruto desta pesquisa, a estrutura deste contempla três subitens: o primeiro apresenta uma visão panorâmica sobre o que se denomina Oriente

Médio. Já o subitem 2 teve como objetivo apresentar uma visão antropológica da condição da mulher naquele espaço territorial. Por fim, o terceiro, a partir da análise das histórias contadas pelos filmes selecionados certamente levará, a quem se interessar pelo tema, à reflexão sobre a angústia de ser mulher, mas também, sobre a resistência e coragem na luta pela liberdade de ser, no sentido mais existencial da palavra.

Em síntese, por meio da articulação dos filmes indicados com a literatura pesquisada, foi possível identificar as possibilidades existenciais, os plausíveis horizontes e limites que se apresentam para as mulheres que vivem no Oriente Médio. Os resultados apontam que onde há opressão, há muito sofrimento, mas também resistência e que a luta ainda está longe de um final feliz, como o que ocorre nos contos de fada.

## ORIENTE MÉDIO: UMA VISÃO PANORÂMICA

*Tenho, contudo, enorme consideração pela fortaleza das pessoas daquela parte do mundo, bem como por seu esforço de continuar lutando por sua concepção do que são e do que desejam ser.*

**Edward Said**

Para se fazer uma apresentação do Oriente Médio, é preciso, inicialmente, algumas análises críticas a respeito do que se tem construído como conceito.

Edward Said (2007) tece diversas considerações a fim de que o seu leitor esteja atento a refletir sobre o que ele denomina de Orientalismo. Defensor da causa palestina, ele denuncia a imprecisa definição do termo, alertando que o conceito do que seria o Oriente é um julgamento ocidental, distorcido, pautado pela dominação.

Essa construção, para o acadêmico, está contaminada por uma ideia de superioridade da cultura europeia sobre os povos e cultura do Oriente. Assim sendo, ele considera que o conceito de Oriente ou de Ocidente não possuem uma estabilidade ontológica.

Essa forma de constituir o conhecimento sobre o Oriente é fruto da dominação e colonização europeia e, mais recentemente, pelos Estados Unidos da América (EUA).

Impressos de má qualidade abarrotam as livrarias e bancas americanas com informações distorcidas e perniciosas sobre a ameaça islâmica. Para Said, o propósito é insuflar a América contra o “diabo estrangeiro”. Fato que acabou sendo reforçado pelos ataques de 11 de setembro de 2001 às torres gêmeas em Nova York. Em nome da libertação daqueles povos, muitos enganos, invasões e conceitos distorcidos têm sido arquitetados. Mas o Oriente não é um mero exportador de bananas, mas de petróleo. Riqueza comum num Oriente de países, povos e culturas muito distintos entre si. Daí a importância e desafio de se classificar um espaço, sobre o qual não existe sequer um limite geográfico consensual.

Enfim, quando se fala em Oriente Médio, a que estamos nos referindo?

Quando se pensa no Oriente Médio, é bom lembrar ter sido aquela parte do mundo que a humanidade iniciou sua marcha junto à civilização. Foi lá que o homem aprendeu a arar, a rezar, a arrepender-se do mal cometido. Foi lá que foi erigido o primeiro templo, arado o primeiro campo de trigo, celebrado o primeiro casamento, construído o primeiro lar, promulgado o primeiro código. (CHALLITA, 1990, p. 13)

Conforme indica Challita (1990), o registro geográfico do Oriente Médio é, de certa forma, impreciso. Segundo o autor, o Oriente Médio era composto pela Turquia, Irã, Iraque, Barein, Kuwait, Arábia Saudita, Iêmen, Catar, Omã, Emirados Árabes Unidos, Palestina, Síria, Líbano, Jordânia, Israel e Egito.

Francisco (2019), Freitas (2019) e Silva (2019) já se referem àquele espaço geográfico como circunspeto por cerca – o termo denota a imprecisão geográfica – de 15 países, sendo eles: Afeganistão, Arábia Saudita, Barein, Catar, Emirados Árabes Unidos, Iêmen, Irã, Iraque, Israel, Jordânia, Kuwait, Líbano, Omã, Síria, Turquia.

Visentini (2014) complica mais ainda a delimitação do que seria para ele O Grande Oriente Médio. Em sua busca por uma apresentação mais ampla dos contornos daquela região, o autor trabalha com um total de 31 estados, árabes e não árabes.

Região das primeiras civilizações da humanidade, berço das três principais religiões monoteístas do mundo, sendo elas o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, o Oriente Médio atrai a atenção do mundo, por suas implicações históricas, por sua importância estratégica, política e econômica (petróleo) e pelos diversos conflitos que lá emergiram ao longo de toda a história, especialmente, as ocorridas nos últimos séculos.

Desde a primeira civilização, a Assíria – de 1300 a 612 Antes da Era Comum (A.E.C)<sup>16</sup>, várias foram as civilizações que ocuparam aquela região e todas deixaram heranças para a humanidade. Mas nenhuma dessas civilizações, conforme acredita Challita (1990), foi superior em termos de herança para a humanidade como foi a civilização judaica. Os judeus não tiveram nem o gênio arquitetônico dos egípcios, nem o arrojo militar dos assírios e nem a audácia dos fenícios. Sua contribuição para a civilização universal foi diferente e, sem dúvida, superior. “Tinham mais do que qualquer outro povo o gênio religioso.” (CHALLITA, 1990, p. 22).

Durante séculos, a região árabe foi dominada pelos impérios Persa e o Turco-otomano. Este último marcou por sua tirania e riqueza, estabelecendo “uma dominação feudal-militar que empobreceu a região” (VISENTINI, 2018, p.6). Ao final de sua dominação, o Oriente Médio não tinha mais a riqueza intelectual e artística produzida no período das grandes civilizações que por ali passaram.

Tombando o Império Otomano, logo após a primeira guerra mundial, França e Inglaterra dividiram as terras do empobrecido e sofrido Oriente Médio.

16 Na literatura ocidental de base cristã costuma-se citar as eras como a.C (Antes de Cristo) ou d.C (Depois de Cristo). Originário do latim *Anno Domini*, a Era Comum (E.C), período definido a partir do primeiro ano no calendário gregoriano será eleito neste trabalho, visando desvincular o termo de qualquer ênfase religiosa e seguindo o termo acadêmico preferencial.

Criaram-se assim os protetorados – denominação dada a um estado protegido e colocado sob a autoridade de um estado estrangeiro – o que contrariou as expectativas dos países locais que acreditavam que, ficando livres do império otomano, teriam autonomia para criar, administrar e desenvolver suas respectivas regiões com base em sua própria cultura e história.

Os novos colonizadores desconsideraram totalmente a cultura dos povos conquistados e, conforme Chalitta (1990), trataram esses povos “com indisfarçável desprezo”, impondo o conhecimento, a cultura, a ciência e a economia ocidentais.

Os únicos estados que efetivamente se tornaram independentes foram a Turquia, originária do império otomano; o Irã, antiga Persa e Israel, estado criado após a segunda guerra mundial. Este último, invadindo espaços palestinos, além dos territórios definidos pelo ONU em 1948, gerou o complexo conflito Israel x Palestina.

Como salienta Said (2012), a população nativa, apesar de majoritária naquela região, foi totalmente ignorada para que o Estado de Israel se configurasse como tal. Fato que corrobora a tese de Said (2007) e (2012) de que o ocidente vem se impondo àquela região, já que as grandes potências envidaram muitos esforços para que a criação do Estado de Israel se concretizasse.

Feita então essa tentativa de se apresentar o Oriente Médio, acredita-se que, a partir de agora, é possível discorrer sobre a condição da mulher nesta região tão antiga, fascinante e complexa.

## **A CONDIÇÃO DA MULHER NO ORIENTE MÉDIO: UMA VISÃO ANTROPOLÓGICA**

*“Deus Todo-Poderoso criou o desejo sexual em dez partes; então ele deu nove partes às mulheres e uma aos homens”.*

**Ali ibn Taleb**

*“E chamou o Senhor Deus a Adão, e disse-lhe: Onde estás? E ele disse: Ouvi a tua voz soar no jardim, e temi, porque estava*

*nu, e escondi-me. E Deus disse: Quem te mostrou que estavas nu? Comeste tu da árvore de que te ordenei que não comesses? Então disse Adão: A mulher que me deste por companheira, ela me deu da árvore, e comi. E disse o Senhor Deus à mulher: Por que fizeste isto?*

*E disse a mulher: A serpente me enganou, e eu comi”*

**Gênesis 3:9 – 13**

A imagem da mulher, do ponto de vista sociocultural, apresenta várias contradições. De frágil, delicada e vulnerável, ela se transforma em um ser ardil, malicioso e astuto. Com base nessas características divergentes, sua liberdade tem sido suprimida.

Como sugere Botelho (2018), as religiões têm sido as principais instituições a fundamentar ideológica e culturalmente a posição de inferioridade da mulher, sendo esta relegada ao espaço doméstico ao longo da história. Nas sociedades mais antigas, o homem estaria mais envolvido com atividades externas, que o fizeram ter mais acesso ao social e à cultura, enquanto a mulher, por motivos biológicos, ficaria circunscrita ao contexto doméstico, endossando a ideia de que essa posição já teria sido dada pela natureza. Somente a partir de fins do século XIX e primeiras décadas do século XX, é que esse quadro toma uma nova direção, quando o sexo feminino foi convocado a substituir os homens no mercado de trabalho, já que estes estavam lutando nas grandes guerras mundiais.

Alguns dos direitos arduamente conquistados em algumas culturas e países foram perdidos em razão de retrocessos promovidos por ideologias políticas, como o que ocorreu no Irã na década de 80, com a ascensão ao poder do líder xiita Khomeini, que instituiu a obrigatoriedade do uso do véu para as mulheres, que, até a década anterior, vestiam-se como as ocidentais.

A religiosidade, portanto, tem grande responsabilidade “na criação e na consolidação da desigualdade entre homens e mulheres, predominante na cultura de quase todas as nações do mundo por muitos séculos” (BOTELHO, 2018, p.16).

Levando em consideração as religiões que predominam no Oriente Médio, buscar-se-á apresentar algumas evidências que constam em seus livros sagrados,

a saber: do Islã, o Alcorão (Corão); do Judaísmo: a Torá (cinco primeiros livros da Bíblia hebraica) e o Talmude (livro das tradições morais e da doutrina judaica).

## O QUE DIZ O ALCORÃO?

O Alcorão teria sido revelado ao profeta Maomé ao longo dos últimos vinte e três anos de sua vida. Para os muçulmanos, cada Sura ou Surata fora revelada por *Allah* ou Alá, representando, assim, a fiel palavra de Deus.

O mundo àquela época, dividido basicamente entre os impérios bizantino e persa, vivia conflitos de ordem religiosa, política, econômica e social, que provocaram muita revolta, miséria e insatisfação em seus povos. Na península arábica, região de nascimento do Profeta, os poderes estavam divididos entre os romanos e os persas. As lutas constantes entre esses impérios tiveram como consequência, além dos conflitos citados anteriormente, o surgimento de diversas seitas. Chakur (1974) relata que, nesse caos, surge Mohammad (Maomé), com o Alcorão, promovendo a identidade e a unidade de um povo, que adotou o Islã como religião.

Assim, desde o século VIII da era cristã, o Alcorão tem servido como referência religiosa, política e comportamental para seus súditos. Inclusive há uma Sura dedicada às mulheres, a Sura IV – *An Nissá*.

Outras Suras denotam a iniquidade de direitos e deveres entre homens e mulheres, especialmente por esboçar a superioridade masculina sobre o feminino:

As divorciadas aguardarão três menstruações e, se creem em *Allah* e no Dia do Juízo Final, não deverão ocultar o que *Allah* criou em suas entranhas. E seus esposos têm mais direito de readmiti-las, se desejarem a reconciliação, porque elas têm direitos equivalentes aos seus deveres, embora os homens tenham um grau a mais sobre elas, porquanto *Allah* é Poderoso, Prudentíssimo. (Sura II, 228)

Mas nenhuma outra orientação corânica é tão explícita à menos valia da mulher do que aquelas que se referem aos crimes de adultério:

Quanto àquelas, dentre vossas mulheres, que tenham incorrido em adultério, apela para quatro testemunhas, dentre os vossos e, se estas o confirmarem, confinai-as em suas casas, até que lhes chegue a morte ou que *Allah* lhes trace um novo destino. (SURA IV: 15)

Contudo, o peso do castigo não é o mesmo com relação aos homens, pelo menos não na versão apresentada por Sasson (2009), em comparação com a versão corânica traduzida para o português por Hayek. Seguem as versões de ambos:

Se dois homens, entre vocês, forem culpados de luxúria, castigue ambos. Se eles se arrependem e se corrigem, deixe-os em paz. (Sura IV: 16 – SASSON, 2009)

E àqueles, dentre vós, que o cometerem (homens e mulheres), puni-os; porém, caso se arrependam e se corrijam, deixai-os tranquilos, porque Deus é Remissório, Misericordiosíssimo (SURA IV: 16 – HAYEK)

Observa-se que, na versão em português, é inserida entre parênteses as palavras homens e mulheres. O que dá a entender que se trate de uma interpretação dada pelo tradutor, especialmente por não se ter encontrado, em algumas versões estrangeiras, os termos citados entre parênteses, como na versão italiana, que profere: “E se dois de vocês devem cometer infâmia, puni-los; se eles se arrependem, deixe-os em paz. *Allah* é perdoador, misericordioso.” (site)

Por fim, destacam-se, a seguir, os versículos que se referem à obrigatoriedade de as mulheres cobrirem seus rostos quando estiverem em contato com homens que não sejam de sua família.

Dize às crentes que recatem os seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem os seus atributos, além dos que (normalmente) aparecem; que cubram o colo com seus véus e não mos-

trem os seus atrativos, a não ser aos seus esposos, seus pais, seus sogros, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres suas servas, seus criados isentos das necessidades sexuais, ou às crianças que não discernem a nudez das mulheres; que não agitem os seus pés, para que não chamem à atenção sobre seus atrativos ocultos (SURA XXIV: 31)

O Alcorão, portanto, traz muitas orientações práticas para a conduta social em geral. Mas também na Torá e em outros textos sagrados judaicos, como o Talmude, são encontrados ensinamentos, discussões éticas e costumes que embasam a forma de se relacionar e viver do povo judeu, especialmente nas comunidades ultraortodoxas, como as hassídicas.

Nessas comunidades, muitos são os exemplos que demonstram a discriminação e a subjugação da mulher.

Um filho varão é sempre mais comemorado, festejado e desejado do que uma filha; as mulheres não participam do *Mitzvoh* – mandamento de estudo da Torá –, pois, para os judeus, elas não seriam capazes de uma experiência com o divino. Mulheres não são aceitas como testemunhas nos tribunais tradicionais e Israel conserva esse sistema de lei religiosa até os dias atuais. a menstruação é um tabu, e como no islã, no período menstrual, elas são consideradas impuras; seus cabelos incitam à sexualidade, daí a necessidade de cobri-los. Em versos bíblicos há orientações de como devem ser tratadas em casos de estupros e de violação da virgindade: neste, apedrejadas até à morte e naquele, obrigadas a se casarem com os agressores.

Mas quais princípios bíblicos e talmúdicos têm fundamentado a segregação feminina?

É no primeiro livro da Bíblia, o Gênesis, que constam as primeiras evidências.

Da versão hebraica:

II.18 - Disse mais o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma ajudadora que lhe seja idônea. II.22 e da cos-

tela que o senhor Deus lhe tomara, formou a mulher e a trouxe ao homem. II.23 Então disse o homem: Esta é agora osso dos meus ossos, e carne da minha carne; ela será chamada varoa, porquanto do varão foi tomada.

Destaca-se que todos os animais foram criados antes de Eva. Além de sua relativa pouca importância, já que foi a última a ser criada, a passagem bíblica parece traçar o seu destino de subserviência ao Homem.

A passagem, na qual se descreve que eles teriam comido da árvore do conhecimento, citada na abertura desse, aponta a mulher como responsável por conduzir o homem ao pecado. O fato leva a mulher a um eterno castigo: “Multiplicarei os sofrimentos de teu parto, darás à luz com dor: teus desejos te impelirão para o teu marido e tu estarás sob o seu domínio” (Gênesis, 03:16).

No Talmude, é possível encontrar a contraindicação do ensino às mulheres. Como aponta Botelho (2018) *apud* Baskin (1985, p, 11) “melhor que as palavras da Torá sejam queimadas do que dadas às mulheres”. Isso sem contar a lei do Levirato, que obrigava a mulher a se casar com seu cunhado após a morte de seu marido, gostasse dele ou não.

Enquanto os textos sagrados apresentam a fundamentação filosófica que embasa a cultura, os valores culturais e religiosos no Oriente Médio, a literatura secular segue na direção de compreender a vida prática de seus habitantes. Nos textos aqui analisados, percebe-se claramente o quanto fé, Estado e hábitos comportamentais estão imbricados.

Ainda que desconsiderando valores como democracia e liberdade, o Oriente Médio construiu, ao longo de sua história, muitos outros valores de que o Ocidente carece de aprendizagem, tais como exemplifica Masi (2013): o sentido de coletividade, respeito aos mais velhos, preponderância da estabilidade econômica e da segurança de suas comunidades.

Contudo, no que se refere à mulher, ainda é um lugar muito insalubre, quando não perigoso, pois a violência, a desconsideração e a desvalia começam dentro de casa. É um universo difícil para quem nasce do sexo feminino, como é possível constatar na literatura a seguir.

Em Nove partes do desejo: *o mundo secreto das mulheres islâmicas*, Brooks pode sentir na pele a discriminação contra a mulher em diversas ocasiões.

Brooks (2002) descreve um pouco sobre a personalidade do líder Maomé e destaca a incongruência entre o que o profeta pregava e as suas práticas, como também, o protagonismo de sua primeira esposa na criação da fé islâmica.

O pedido de casamento partiu da viúva Khadija, rica negociante, dez anos mais velha que ele, um sujeito analfabeto e pobre. Ela o teria contratado para gerenciar seus negócios. Quando ouviu pela primeira vez a voz do anjo Gabriel, Maomé teria se arrastado aos pés da esposa, que o tranquilizou e o convenceu a abraçar a nova religião, o Islã.

Khadija foi sua esposa durante 34 anos. Somente após sua morte ele começou a receber “instruções” a respeito da conduta das mulheres. Ela nunca usou véu, nem foi confinada e, já que era ela quem pagava as contas do Profeta, no mínimo acharia estranho ouvir Maomé proclamar que

[...] os homens comandam as mulheres, porque Deus fez com que um prevaleça sobre o outro e porque eles gastam de sua propriedade para sustentá-las (BROOKS, 2002, p.16).

No meio a tantas guerras e conflitos, Maomé, com o intuito de proteger as muitas viúvas, declara ter recebido a revelação de que os homens poderiam tomar até quatro mulheres, caso conseguisse sustentá-las.

E claro, começaria com o Profeta, que extrapolou o número de esposas definido na revelação. Segundo Brooks (2002), muitos dos casamentos de Maomé teriam como justificativa as alianças que ele fez com diversos clãs, promovendo rápida expansão do islamismo.

Com tantas esposas, o conflito, a intriga e o ciúme não tardariam a chegar. Com isso, ele recebe outra revelação: as mulheres deveriam ser confinadas e deveriam se cobrir quando saíssem de casa. Comportamento este que passou a ser adotado por todos os fiéis.

Recorda-se que, antes da instituição do véu, muitas nobres mulheres assírias usavam o véu como símbolo de *status* e a sua segregação era um hábito

comum dos persas, não dos árabes. Teria, assim, Maomé se inspirado em tradições de outras culturas? Provavelmente.

As incoerências são muitas, mas retornando à experiência de Brooks, a sua curiosidade se desperta para a investigação sobre o universo feminino a partir de um fato isolado.

Certa manhã, Brooks depara com uma amiga, a qual ela dividia o apartamento, vestida como uma egípcia muçulmana tradicional. A adoção do novo estilo de vida instiga a jornalista ao aprofundamento do que é ser mulher, especialmente para mulheres como sua amiga, que conheceram a liberdade, a autonomia, a independência e empreenderam uma luta contra a submissão e os valores ocidentais. A direção contrária se fez, como justifica a amiga, em defesa da *Jihad* – luta islâmica em defesa da fé contra os infiéis e seus costumes.

Como endossa Masi, (2013), o sexismo é, portanto, justificado pela cultura islâmica, já que o respeito à diversidade está associado a tudo o que os muçulmanos condenam no ocidente: a liberdade, a democracia, o livre pensamento e, principalmente, o individualismo. Daí o radicalismo e a manutenção de valores tão arcaicos.

A partir desse evento, então, Brooks sai em busca de conhecer o que são, como vivem e como pensam as mulheres muçulmanas. Como resultado, ela encontra respostas como também encontradas na história da Princesa Sultana.

A história de Sultana, nome fictício criado pela escritora Sasson, conta a vida real de uma princesa saudita. Na introdução já se tem ideia do que o leitor encontrará pela frente, demonstrando a angústia do que é ser mulher na Arábia Saudita:

Eu nasci livre, embora agora me encontre acorrentada. Ainda que invisíveis, as correntes me foram colocadas sem eu sentir, e passaram despercebidas até que a idade da razão reduziu minha vida a estreito segmento do medo (SASSON, 2009. P. 13).

O título do livro leva o leitor inicialmente à fantasia das belas histórias das Mil e Uma Noites. Mas as histórias reais citadas no livro só têm de beleza

os grandes castelos, os belos vestidos, as muitas e milionárias joias e lindos véus de suas princesas.

Chegou um caminhão carregado de pedras, descarregando-as numa grande pilha. O homem que lera a acusação comunicou à multidão que a execução deveria ter início. Omar contou que as pessoas na maioria homens, correram para pegar as pedras e começaram a atira-las na mulher. A condenada caiu no chão e seu corpo se contorcia em todas as direções. As pedras continuaram a atingi-la pelo que parecia um tempo interminável. A certos intervalos, as pedras paravam e um médico ia verificar o pulso da mulher. Depois de um período de quase duas horas, o médico finalmente declarou que ela estava morta e o apedrejamento cessou. (SASSON, 2009, p.156)

Apedrejamentos de mulheres por adultério não parecem compor cenas de filmes de princesas. Mas essa é a vida real de muitas mulheres árabes.

Claro que nem tudo acaba em tragédias como essas. Mas, mesmo depois das mulheres alcançarem o direito de dirigir um carro, fato ocorrido em junho 2018, conforme notícia publicada pelo portal de notícias do grupo Globo, G1, elas ainda não podem tirar passaporte sozinhas; viajar para qualquer lugar sem a autorização escrita de seus respectivos maridos, irmãos ou pais; não podem casar-se por livre escolha e sequer podem abrir uma conta bancária.

Retornando ao romance, Sasson (2009) apresenta várias das experiências vividas por Sultana, como o apedrejamento citado anteriormente. Segundo a protagonista, à mulher é atribuído todo o mal que acontece na vida de um homem; o controle da sexualidade feminina se justifica exclusivamente para preservação da honra masculina; desde crianças os meninos são criados acreditando em sua supremacia e que as meninas e as mulheres só existem para lhes servir.

O divórcio, então, é algo impossível para uma mulher.

Masi (2002), menciona que

[...] segundo as regras do islã ortodoxo, as mulheres devem ser monogâmicas e podem se casar apenas com muçulmanos; a poligamia é reservada aos homens, que podem ter ao mesmo tempo até quatro mulheres. O marido pode repudiar a mulher quando quiser; a mulher pode deixá-lo apenas em poucos casos bem específicos. O adultério feminino é punido com penas que, ainda hoje, em algumas regiões, chegam à morte. (MASI, 2002, versão para Kindle, localização 4377)

Em meio a várias histórias de submissão, circuncisões forçadas, violências sexuais, intimidações, sequestros, fugas, condenações à morte de mulheres árabes e estrangeiras, Sasson conclui que:

[...] a princesa feminista, forçou-me a enxergar a verdade. Ainda que fosse verdade que existe muita coisa de bom na Arábia Saudita, a vida não poderia ser comemorada nesta sociedade enquanto as mulheres não tivessem a liberdade de viver sem medo. (SASSON, 2002, p. 215)

O medo, sentimento recorrente vivenciado por muitas mulheres no Oriente Médio, promove também a resistência, como é possível se constatar em alguns filmes produzidos nos últimos anos. Como os que foram selecionados para análise neste trabalho.

## A CONDIÇÃO DA MULHER NO ORIENTE MÉDIO SOB A PERSPECTIVA DA SÉTIMA ARTE

*“O cinema é um modo divino de contar a vida”*

**Federico Fellini**

*“Toda dor pode ser suportada se sobre ela puder ser contada uma história”*

**Hannah Arendt**

*“Levante suas palavras, não sua voz. É a chuva que faz as flores crescerem. Não o trovão”*

**Parwane em A ganha-pão**

A empreitada em busca de uma vida autêntica tem sido árdua para as mulheres, especialmente nos países árabes. Por vezes, consideradas seres inferiores, meninas, jovens e adultas têm se submetido às regras e ao rigor de leis machistas e patriarcais. Entretanto, como seres-de-abertura, algumas têm conseguido se fazer ouvir, mesmo que, paradoxalmente, tenham escolhido, como possibilidade, a negação do corpo feminino.

Parwane, a protagonista do filme de animação *A ganha-pão* (2018), é uma criança afegã de 11 anos, filha de uma escritora e de um professor. Todos sobreviventes em um Afeganistão vítima de invasões de vários outros países. Na emergência de proteger o território, assume o poder o Movimento Nacionalista Islâmico, o Talibã: regime autoritário, que impõe várias regras a toda a sociedade daquele país. As mulheres ficam proibidas de frequentar escolas e são obrigadas a usar a burca, vestimenta que cobre todo o corpo, exceto os olhos.

Parwane é uma exceção. Pela instrução que teve em casa, é capaz de ler e escrever, e ajudar o pai a vender objetos numa feira livre. Em determinado momento, o pai é preso por um ex-aluno, soldado do grupo fundamentalista, na feira em que trabalha por motivo fútil. Reflexos de um regime ditatorial.

Mediante a situação, a menina se vê como a única possibilidade de sobrevivência de sua família, que é constituída, além dela e de seus pais, de uma irmã mais velha e um bebê.

Embora o trabalho seja proibido às mulheres, resta à Parwane trabalhar. Sendo ainda criança, torna-se fácil se travestir de menino. Ela corta o cabelo e sai diariamente à procura de trabalhos avulsos, os mais simples e variados possíveis com o objetivo de conseguir alimentar a própria família.

A situação de Parwane nos leva a refletir sobre a liberdade, palavra feminina, concepção existencial do homem. Na maioria dos dicionários, o conceito de liberdade está associado à autonomia de agir, pensar conforme nosso próprio arbítrio, desde que não sobrepujamos a liberdade de outrem. Para Heidegger, o conceito de liberdade transcende a questão da vontade e da ação. Como cita LOPES (2016, n.p.), “em Heidegger a liberdade foi tratada diretamente como o campo de sentido em que se dão os modos de ser responsáveis pela significatividade da experiência de entes em geral”.

Que vida autêntica é possível para Parwane? O medo da morte certamente é o que mais se presentifica em sua existência, mas, ao experimentar uma alternativa ousada para a sobrevivência, a protagonista tenta transcender as possibilidades que lhe são impostas, mesmo que isso signifique deixar de ser mulher para continuar existindo em um país em que a liberdade é direito só dos homens. Como ser-de-abertura, o não-ser-mulher passa a ser a sua condição de ser.

Com reflexão, atitude, calma, persistência e pela necessidade que Parwane vai em busca da liberdade de seu pai e de sua própria liberdade. Ressalta-se que a condição imposta pelo regime talibã e por qualquer outro regime totalitário afeta a todos os que se opõem às suas ideias e preceitos, sejam homens ou mulheres. E mediante o sofrimento de toda uma família, a coragem, a astúcia e o desejo de mudança partiram de uma menina.

É também com planejamento e determinação que três mulheres vítimas de abusos sexuais no Egito se unem em busca do direito de ir e vir sem serem importunadas e abusadas. Em *Cairo 678*, filme de 2010 baseado em fatos, essas três mulheres descobrem uma maneira inusitada de punir ou tentar impedir o abuso nas vias públicas, especialmente nos ônibus. As vestimentas tradicionais femininas islâmicas não são obrigatórias no Egito, mas é mais seguro que a mulher use pelo menos o véu, tendo em vista a cultura e a religião daquele país. Mas, mesmo usando as vestimentas – os *hijabs*, véus, *abayas* – e estando tão cobertas, elas continuam sendo molestadas. A sociedade e a própria justiça estão cegas para essas atitudes, praticamente consideradas normais.

Uma das protagonistas do filme foi molestada num estádio de futebol. A cena não é explícita, mas a simples insinuação já provoca medo, raiva e an-

gústia em quem assiste. Sentimentos que se amplificam quando se percebe que seu marido, um homem inteligente, aparentemente mais aberto e não preso às convenções, não consegue lidar com o estupro de que a esposa havia sido vítima. A sensação que se tem é de que ela era a culpada. Fato é que o estupro é considerado uma desonra para o marido e para a família, fazendo com que muitos casos não sejam denunciados, se não, a maioria.

Outra personagem do filme é uma mulher humilde que, para ajudar a sustentar a família, trabalha e sofre diariamente o assédio de homens nos ônibus superlotados. Ela leva então um alfinete escondido em suas vestes, espeta e fere os homens que lhe assediam nos ônibus.

A terceira protagonista, após ser vítima de um assédio no meio da rua, decide processar o agressor e dar aulas de defesa pessoal para outras mulheres.

Alguns críticos de cinema apontam que *Cairo 678* excede na vitimização da mulher, para sensibilizar mais facilmente o espectador. Mas fato é que somente em 2014 uma emenda foi aprovada no Egito tornando o assédio sexual um crime. Dados da ONU apontam que mais de 99% (noventa e nove por cento) das mulheres acima de 18 anos, naquele país, foram vítimas de assédio sexual, inclusive à luz do dia, como denunciam vários meios de comunicação, como a reportagem publicada em junho de 2014 pela Opera Mundi.

Somente a criminalização não resolve um problema cultural de tanto tempo. Em 2011, gangues de homens estupraram mulheres nas manifestações ocorridas naquele ano, o que foi notícia constante nos jornais da época, como sinaliza Sophia Jones para o *Huffington Post*.

Durante e depois da revolução de 2011, gangues de estupradores nos protestos viraram manchete de jornal, mas os guardas também foram apontados como autores de violência sexual, incluindo testes de virgindade forçados e estupros na prisão. Este mês, a conhecida advogada de direitos humanos egípcia Eba Morayaf, que já foi da organização Humans Rights Watch, contou que um policial egípcio disse a ela que guardas do aeroporto do Cairo es-

tavam ameaçando fazer greves depois de terem sido disciplinados a não assediar sexualmente turistas. (JONES, 2017, n.p.)

Parece que o filme não exagerou em nada.

O que há em comum entre a história de Parwane e dessas mulheres do filme *Cairo 678*? A negação do corpo feminino?

Não. Não apenas. É algo que está além disso.

Ser mulher traz consigo vários signos e significados e, numa cultura machista, tradicional, religiosa, parece que esse corpo se traduz em pecado. Pecado que deve ser negado e escondido. A sensação que se tem é que a mulher já nasce na condição de presa.

A análise de Magnabosco (2017) a respeito da psicopatologia histérica e hipocondríaca (distorções de imagem corporal) se aplica perfeitamente a essa crítica:

[...] diversas mulheres possuem algumas semelhanças, tais como terem vivenciado – em contextos diferenciados – semelhantes proibições e interdições próprias da construção de um imaginário e representação da corporeidade feminina; (...) terem desenvolvido uma vergonha mesclada a um pudor e culpa por serem mulheres; terem aprendido o medo de se colocarem como sujeitos e cidadãs. (MAGNABOSCO, 2017, p. 62).

Relegado à invisibilidade, o corpo da mulher não busca apenas ficar livre da burca. O desafio de Parwane e das mulheres do Cairo é pela liberdade de ser simplesmente o que se quer ser. E essa guerra não precisa ser com armas, mas sim elevando as palavras, como fez a protagonista do filme *O Julgamento de Viviane Amsalem*.

Infeliz com o casamento, Viviane passa, ao longo dos 116 minutos da película, tentando conseguir de seu marido o divórcio – *guet*, em hebraico: procedimento de separação instituído no Deuteronômio, XXIV.

Conforme o rabino Y. David Weitman afirma no site do Instituto Mo-rashá de Cultura, em 1999 “no judaísmo, o divórcio é uma forma de D’us manifestar a Sua compreensão. Ele percebe que a situação está difícil, as pessoas estão sofrendo e o relacionamento não tem como continuar”.

Mas por que então é tão difícil para Viviane conseguir algo que está previsto nos preceitos sagrados de sua religião? Por que seu desejo não é ouvido?

Simplesmente porque o divórcio só pode ser conseguido quando o marido assim o deseja e confirma em alto e bom som no tribunal judaico que aceita se divorciar de sua mulher e lhe entrega o *guet*.

Mesmo estando separada, uma mulher judaica que não recebeu o *guet* é considerada adúltera e toda a geração dos filhos que tiver com um novo cônjuge carregará a pecha de ilegítima, não podendo pertencer à comunidade de sua fé.

Todas as cenas do filme se transcorrem num tribunal judaico. Viviane e seu advogado, Carmel, tentam, por longos cinco anos, fazer com que Elisha conceda o divórcio. O marido, resistente, apenas diz: “jamais, Viviane!”

Eles não conversam entre si, não têm relações sexuais há anos. Ela se casou com Elisha quando tinha apenas quinze anos e não imaginava que o casamento com um rabino lhe traria tantos dissabores. Dissabores que os juízes do tribunal não conseguem entender. “Ele é violento? Satisfaz suas necessidades? Tem algum defeito físico? Ele te ameaçou? Então, qual o motivo?” O simples fato de não mais o amar não é motivo plausível para uma separação para aquele tribunal de juízes ortodoxos.

A saga das audiências prossegue, estando o marido ausente na maioria delas. E na ausência do marido ou em sua presença silenciosa, nas sucessivas e infrutíferas interpelações dos juízes ou no ato de silenciar Viviane ao longo das audiências é que o espectador sente a angústia da personagem. Um grito sufocado, que luta em vão.

Testemunhas são exigidas e obrigadas a comparecer ao tribunal para que os juízes possam decidir o caso. Fato contestado pelo advogado Carmel, pois, para ele, “não é um julgamento de um homicídio. É um divórcio”.

A primeira testemunha é o irmão de Viviane. Espera-se que a defesa, mas todo o seu discurso elogioso se volta para Elisha. Para ele, seu cunhado é

um ótimo homem, “não bebe, não é mulherengo, não fuma, não joga nem na loteria, nunca bate em você, não gasta demais. Irmã, você tem tudo nas mãos!” Com tantos confetes, a testemunha de Viviane se torna improdutivo para ela. “Era tudo o que eu precisava”, ironiza Viviane. O discurso de seu irmão sintetiza os comportamentos que aquela comunidade aceita como valores. Os sentimentos de Viviane não contam.

E entre discursos e perguntas consideradas irrelevantes por não fiéis judaicos ortodoxos, como, por exemplo, se o advogado de Viviane é casado, se constituiu um lar; se a amiga de Viviane tem inveja dela; por quanto tempo Elisha ficou sem falar com outro fiel com o qual ele brigou; que Viviane foi vista tomando um simples café com seu advogado – ato que se torna suspeito por aquele tribunal; é que o julgamento se desenrola como uma tragicomédia. Somente uma voz dissonante aparece no julgamento: a voz da irmã de Viviane. Ela grita que sua irmã merece ser feliz, não obstante o fato de considerar que “ser mulher divorciada neste país é uma merda”.

Cansada de tantas negativas e intempéries ocorridas nas audiências, Viviane solta os cabelos que estiveram presos ao longo de mais da metade do filme, o que provoca a ira dos juízes. “O que está fazendo Sra. Viviane? Prenda o cabelo!” Prenda o cabelo, em linguagem não literal também significa, cale-se, obedeça, submeta-se.

A saga, a aflição, a tortura sofrida por Viviane ecoa em quem assiste ao filme. É impossível não se envolver na história contada por Ronit Elkabetz, a bela atriz protagonista e diretora do filme. Por meio de sua forte, sensível e instigante interpretação, Ronit, grita a liberdade que muitas mulheres desejam, anseiam e à qual aspiram em Israel e em vários lugares do mundo onde habitam comunidades que impõem à mulher papéis que ela não escolheu.

## METODOLOGIA

Em busca de respostas às demandas desse trabalho, entendeu-se como mais adequada a pesquisa qualitativa, utilizando-se como técnicas a pesquisa bibliográfica e de literatura e a análise de conteúdo.

Buscou-se por meio da pesquisa bibliográfica identificar trabalhos já realizados sobre o tema. Como apontam Lakatos e Marconi (2003), o objetivo desse tipo de pesquisa é

colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito, dito ou filmado sobre determinado assunto, inclusive conferências seguidas de debates que tenham sido transcritos por alguma forma, quer publicadas, quer gravadas.

Com relação aos filmes selecionados e analisados nesse trabalho, compete ressaltar que não se teve a pretensão de pesquisar tudo o que já se produziu do ponto de vista cinematográfico sobre o tema, tendo em vista a grande quantidade de películas realizadas nos últimos anos com enredos relacionados ao assunto aqui pesquisado e o tempo exíguo para a sua realização.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida das mulheres narrada na literatura pesquisada e nos filmes selecionados se apresentou à autora deste trabalho como sofrida, difícil e emocionante em muitos momentos. O fôlego quase lhe faltou em diversas situações, mas a vontade de conhecer mais sobre aquela realidade se tornou, para a autora, um desafio, que lhe trouxe expectativas, empatia com as histórias relatadas e o imenso prazer pelo conhecimento adquirido.

Houve ocasiões em que ler as histórias, como a de Sultana, e ver a reação de algumas das personagens dos filmes, um aperto no peito se lhe fez presente. Impossível se manter impassível diante da realidade cruel daquelas mulheres.

A curiosidade sobre o tema oportunizou, ainda, aprofundar o conceito e a melhor delimitação, nada consensual, do contexto geopolítico do Oriente Médio. Quando se analisa a história daquela região, tem-se um mosaico digno de um lustre de Istambul, de infinitas cores, luzes e materiais. São séculos de história, como corroboram os achados arqueológicos, tendo ocorrido ali o início da civilização humana. A partir dos povos nômades mesopotâmicos; das invasões e constituições dos grandes impérios persa, babilônico, romano; das muitas diá-

poras judaicas; das cruzadas cristãs; do surgimento do islamismo e da ascensão e queda do império Otomano; da diáspora armênia, da descoberta do petróleo até às grandes guerras mundiais e suas consequências, muita história se passou por ali. Percebe-se que é preciso muito fôlego para entender a complexidade do contexto pesquisado.

Pode-se concluir que todos esses conflitos históricos tiveram como consequências o fundamentalismo religioso, o atraso educacional e científico e, especialmente, maior desigualdade de gênero. Apesar de ambos os sexos sofreram as consequências de sua história, as mulheres têm sido suas maiores vítimas.

Como observado nos filmes indicados e na literatura pesquisada, em alguns momentos, certas mulheres defendiam os preceitos que as mantinham aprisionadas, pois tem sido essa a linguagem que aprenderam. Qualquer desvio parece incorrer em erro, pois acredita-se que essa submissão é fruto da frágil natureza feminina, quando, em verdade, trata-se de um preceito cultural.

Guardadas as devidas proporções e condições culturais, as mulheres ocidentais vivem circunstâncias similares, contudo numa aparente liberdade. Nas cidades brasileiras, mulheres são submetidas ou limitadas em seus comportamentos por discursos como “isso não é coisa de menina”; ganham menos que homens em funções similares; são criticadas, discriminadas quando são identificadas ou se apresentam como feministas; também são molestadas nos ônibus, nas estações do metrô; são vítimas de violência doméstica e, como se não fosse suficiente, os índices de feminicídios têm aumentado de forma vertiginosa nos últimos anos. Cumpre, portanto, ressaltar que a situação de submissão, discriminação e violência não é exclusividade das mulheres no Oriente Médio. Sugere-se, portanto, estudo posterior, que permita a comparação entre as duas realidades.

Conforme propaga a ONU (site ONU mulheres) as mulheres e meninas ao redor do mundo têm o direito a uma vida livre de discriminação, violência e pobreza, e de que a igualdade de gênero é um requisito central para se alcançar o desenvolvimento.

Para tanto, fica o exemplo de luta, determinação e coragem demonstrados por Parwane, pelas mulheres do Cairo e por Viviane Amsalem,

Enfim, por que o universo feminino importa a todas as mulheres, sejam ocidentais ou orientais? Simplesmente porque

*“Esta moça sou eu. Ela é qualquer uma de nós. Aqui, todas lutamos por nossas vidas” (BROOKS, 2002, p.73).*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A GANHA-PÃO. Direção de Nora Twomey. Estados Unidos: Netflix, 2018. (93 min.), son., color.

BÍBLIA HEBRAICA. Disponível em: <<http://www.judaismo-iberico.org/interlinear/tanakh/0101PT.HTM>>. Acesso em: 31 mar. 2019.

BOTELHO, Octavio da Cunha. **A discriminação das mulheres pelas religiões:** Um estudo sobre a magnitude da culpa religiosa. São Paulo: AgBookBr, 2018. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=A8p5DwAAQBAJ&pg=PA264&lpg=PA264&dq=sura+IV+%C3%A1rabe&source=bl&ots=3loAdnsxwD&sig=ACfU3U1iqsGiae9tRYOKIHoiXnv-oq7BGUw&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwiSrKLt9JDgAhWHKlkGHWIaA-QsQ6AEwG3oECAkQAQ#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 31 mar. 2019.

BROOKS, Geraldine. **Nove partes do desejo:** o mundo secreto das mulheres islâmicas. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

CAIRO 678. Direção de Mohamed Diab. Egito: Imovision, 2010. 1 DVD (110 min), son., color.

CENTRO DI CULTURA ISLAMICA (Bologna) (Org.). Corano in Italiano: Sura IV. Disponível em: <[http://www.corano.it/corano\\_testo/4.htm](http://www.corano.it/corano_testo/4.htm)>. Acesso em: 14 mar. 2019.

CHABAD LUBAVITCH (Brasil). Chabad Lubavitch Headquarters. Chabad.org em português: Torá, judaísmo e informações judaicas. Sob os auspícios da Sede Mundial de Lubavitch. Disponível em: <[https://pt.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/1597062/jewish/Divrcio.htm](https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/1597062/jewish/Divrcio.htm)>. Acesso em: 01 abr. 2019.

CHAKUR, Abdala Abdel. In: HAYEK, Samir El. Alcorão Sagrado. Faib, 2012. Distribuição Gratuita.

CHALLITA, Mansour Yousef. **Esse desconhecido oriente médio.** Rio de Janeiro: Revan, 1990.

FRANCE PRESSE (França). **Termina proibição de mulheres de dirigir na Arábia Saudita:** Mundo G1. 2018. Publicado por G1 Portal de Notícias. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/termina-proibicao-de-mulheres-de-dirigir-na-arabia-saudita.ghtml>>. Acesso em: 24 fev. 2019.

FRANCISCO, Wagner de Cerqueria. “Oriente Médio”; **Brasil Escola.** Disponível em <https://brasilecola.uol.com.br/geografia/oriente-medio.htm> Acesso em 23 de janeiro de 2019.

EDUARDO DE FREITAS (Brasil). Bol-mundo Educação. Oriente Médio. Disponível em: <<https://mundoeducacao.bol.uol.com.br/geografia/oriente-medio.htm>>. Acesso em: 23 jan. 2019.

HAYEK, Samir El. Introdução. In: HAYEK, Samir El. Alcorão Sagrado. Faib, 2012. Distribuição Gratuita.

JONES, Sophia. **Nova lei contra abuso sexual do Egito enfrenta problemas na polícia, que ainda culpa as vítimas.** Disponível em <[https://www.huffpostbrasil.com/2014/05/13/nova-lei-contrabuso-sexual-do-egito-enfrenta-problemas-na-poli\\_a\\_21669155/](https://www.huffpostbrasil.com/2014/05/13/nova-lei-contrabuso-sexual-do-egito-enfrenta-problemas-na-poli_a_21669155/)>

LAKATOS, E.M; MARCONI, M.A. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

LOPES, Marcelo Vieira. Heidegger: Metafísica e Liberdade. **Revista Brasileira de Iniciação Científica**, UFSM. Itapetininga, v. 3, n. 6, 2016

MAGNABOSCO, Maria Madalena. **Outras palavras em psicopatologia**. BH: Ophicina de Arte & Prosa, 2017.

MASI, Domenico de. **O futuro chegou**. Brasil: Leya, 2013. Versão para Kindle.

O JULGAMENTO de Viviane Amsalem. Direção de Shlomi Elkabetz e Ronit Elkabetz. França: Imovision, 2015. 1 DVD (116 min), son., color.

ONU MULHERES (Brasília). ONU. **ONU Mulheres**: Entidade das Nações Unidas Para a Igualdade de Gênero e o Empoderamento das Mulheres. 2010. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/agencia/onumulheres/>>. Acesso em: 25 mar. 2019.

REDAÇÃO (São Paulo). Opera Mundi. **Egito aprova lei que transforma assédio sexual em crime**. 2014. Disponível em: <<https://operamundi.uol.com.br/noticia/35579/egito-aprova-lei-que-transforma-assedio-sexual-em-crime>>. Acesso em: 01 abr. 2019.

SAID, Edward. **A questão da palestina**. São Paulo: Unesp, 2012

SAID, Edward. **Orientalismo**: O oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 481 p. Versão para Kindle.

SASSON, Jean P. **Princesa**: A história real da vida das mulheres árabes por trás de seus negros véus. Rio de Janeiro: BestSeller, 2009.

SILVA, Thamires Olimpia. Criação dos estados do Oriente Médio. Brasil Escola. Disponível em <https://brasilecola.uol.com.br/geografia/criacao-dos-estados-orientado-medio.htm> . Acesso em 23 de janeiro de 2019.

VISENTINI, Paulo Gilberto Fagundes. **O grande oriente médio**: Da descolonização à primavera árabe. Rio de Janeiro: Elsevier, 2014.

WEISZFLOG, Walter et al (Ed.). **Michaelis**: Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2019. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/purifica%C3%A7%C3%A3o/>>. Acesso em: 01 abr. 2019.

WEITMAN, Rabino Y. David. **Desvendando o Divórcio**. 1999. Disponível em: <<http://www.morasha.com.br/sabedoria-judaica/desvendando-o-divorcio.html>>. Acesso em: 26 nov. 2018.

*É permitida a reprodução desta publicação,  
desde de que sem alterações e citada a fonte.*

*A versão eletrônica deste livro (e-book)  
é gratuita e pode ser livremente compartilhada.*

---

*Este volume reúne pesquisas apresentadas como monografias para conclusão do Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial da UFMG. Elas expressam suas questões e interrogações diante dos desafios apresentados no trabalho profissional, tendo como referencial suas vivências, processos pessoais que constituem a força motriz na construção dos textos aqui apresentados.*

*Alguns artigos caminham na direção de um debate teórico-conceitual, outros exprimem as questões vividas no seu dia-a-dia de trabalho como psicólogos engajados no compromisso de ajudar o ser humano que bate à porta de seus consultórios pedindo ajuda.*

*Outros, ainda, privilegiam questões extremamente relevantes para a compreensão do homem na sociedade atual. Convergem na intenção de buscar uma Psicologia mais próxima do ser humano e mais distante de uma concepção objetivante do homem.*

CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO  
EM PSICOLOGIA CLÍNICA:  
*Gestalt-terapia e  
Análise Existencial*

