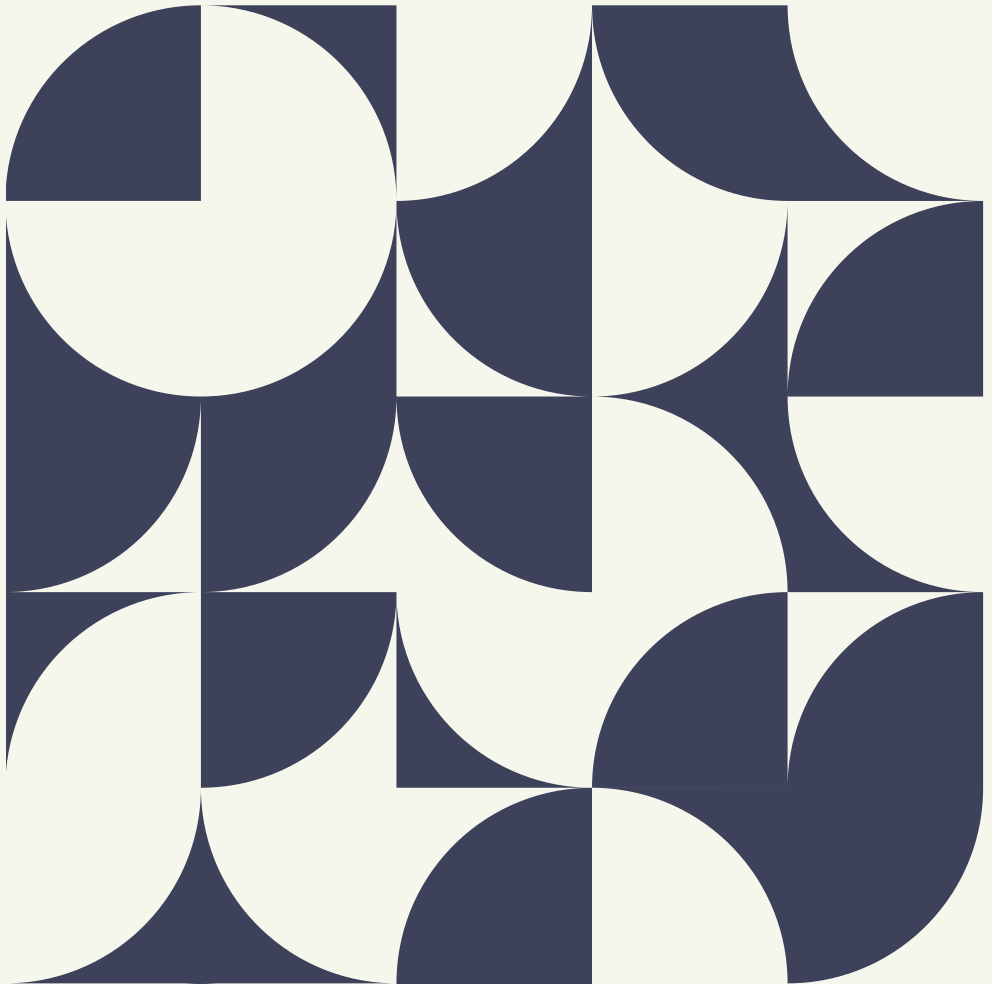


COM-TEXTOS EM GESTALT-TERAPIA E ANÁLISE EXISTENCIAL V

Estudos produzidos no
Curso de Especialização em
Psicologia Clínica em 2022

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



ORGANIZADORES José Paulo Giovanetti, Claudia Lins Cardoso
e Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista

1ª EDIÇÃO

Belo Horizonte, 2023

COM-TEXTOS EM GESTALT-TERAPIA E ANÁLISE EXISTENCIAL V

Estudos produzidos no Curso de Especialização em Psicologia Clínica em 2022

ORGANIZADORES: *José Paulo Giovanetti, Claudia Lins Cardoso e Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista*

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



FAFICH
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

UFMG
UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MINAS GERAIS



BIBLIOTECA PROFESSOR ANTÔNIO LUIZ PAIXÃO - FAFICH

Tel.: (31) 3409-6318

FICHA CATALOGRÁFICA

C741

Com-textos em Gestalt-Terapia e Análise Existencial V [recurso eletrônico] : estudos produzidos no Curso de Especialização em Psicologia Clínica Gestalt-terapia e Análise Existencial / José Paulo Giovanetti, Claudia Lins Cardoso, Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista. – Belo Horizonte : Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2023.

1 recurso online (376 p.) : pdf

Inclui bibliografias.

ISBN: 978-65-86989-17-5

1. Psicologia existencial. 2. Psicanálise. 3. Gestalt-terapia.
4. Psicologia clínica. I. Giovanetti, José Paulo. II. Cardoso, Claudia Lins.
III. Evangelista, Paulo Eduardo Rodrigues Alves.

CDD: 157.9

CDU: 159.98

Ficha elaborada por Vilma Carvalho de Souza CRB06/1390

EDIÇÃO

Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista

CAPA E DIAGRAMAÇÃO

MAM Estúdio Design

COMISSÃO EDITORIAL

Achilles Gonçalves Coelho Júnior (FipMOC)

Adelma do Socorro Gonçalves Pimentel (UFPA)

Adriano Furtado Holanda (UFPR)

André Luiz Freitas Dias (UFMG)

Carmen Lúcia Brito Tavares Barreto (UNICAP)

Caroline Garpelli Barbosa (UNIP)

Joelma Ana Gutiérrez Espíndula

Ornella Raymundo Villalva (Universidad Científica del Sur – Peru)

Patrícia Valle de Albuquerque Lima (UFF)

Pedro Vítor Barnabé Milanesi (UNIARARAS)

Victor Tinoco Delgado (FSMA)

Vitor Amorim Rodrigues (ISPA – Portugal)

ÍNDICE

Sobre os autores 8

Apresentação 14

Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista

Estudos em Gestalt-Terapia

- 18** **1. A virada relacional da Gestalt-terapia: uma perspectiva de campo.**
Ana Burian Wanderley Rodrigues e Claudia Lins Cardoso
- 41** **2. Uma clínica de corpos no campo: A Gestalt-terapia como uma abordagem do sentir**
Sofia Silva Junqueira e Claudia Lins Cardoso
- 67** **3. A Relação Psicoterapêutica na Contemporaneidade: Olhares Gestálticos**
Luísa Jobim Santi e Claudia Lins Cardoso
- 89** **4. Entre a sintonia do crime, da vida e dos sonhos: um olhar da Gestalt-Terapia sobre jovens envolvidos no tráfico de drogas**
Lira Frade de Souza e Laura Cristina Eiras Coelho Soares
- 116** **5. Ensaio ontológico do ser: Como a Gestalt-terapia compreende os impactos do contemporâneo no ser-aí**
José Eduardo dos Reis Neto e Saleth Salles Horta
- 144** **6. Contribuições da Gestalt-terapia ao atendimento de crianças enlutadas**
Isabela Alessandra Silva Tomaz e Telma Fulgêncio Colares da Cunha Melo

- 172** **7. Memento Mori: um olhar fenomenológico-existencial**
Gabriel Ivo Melo Santarém e Saleth Salles Horta

Estudos em Psicologia Fenomenológico-Existencial

- 200** **8. Felicidade pasteurizada: O Imperativo do ser feliz na clínica contemporânea**
Ariel de Andrade da Silva e José Paulo Giovanetti
- 221** **9. A Espacialidade Sob o Olhar da Psicopatologia Fenomenológica**
Amina Benatti Passos e José Paulo Giovanetti
- 247** **10. O psicólogo clínico no contexto de uma instituição: possibilidades, práticas e limites**
Larissa Ferreira Otoni de Paula e Laura Cristina Eiras Coelho Soares
- 274** **11. Morte em Wandavision: Uma análise fenomenológico-existencial sobre o adoecimento humano**
Rafael Campos Maia e Maria Madalena Magnabosco
- 300** **12. Encontro na rua: Uma abordagem Fenomenológica-Existencial**
Sandra Amaral Giancesini Onésimo e Maria Madalena Magnabosco
- 328** **13. Os Desafios existenciais da pandemia de Covid-19, sob a perspectiva de Emmy van Deurzen**
Ana Carolina Ramos Martins e Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista
- 355** **Masculinidade hegemônica e a possibilidade de sua superação pela psicoterapia fenomenológico-existencial - Reflexões a partir do podcast Mamilos**
Natália Marina de Oliveira e Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista

SOBRE OS AUTORES

Amina Benatti Passos | *E-mail: psi.aminapassos@gmail.com*

Bacharel em Psicologia pela Universidade FUMEC; Atuação na área de psicologia clínica com experiência em atendimentos individuais e em grupo; Gestalt Terapeuta pelo Instituto Gestalt de Vanguarda Claudio Naranjo de Belo Horizonte/MG; Especialista pelo Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial (CEPC-UFMG); Pós-graduanda em Psicopatologia, Fenomenologia e Saúde Mental pela CMMG. *ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-1763-5677>*

Ana Burian Wanderley Rodrigues | *E-mail: anaburian.ab@gmail.com*

Psicóloga graduada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Especialista pelo Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial (CEPC-UFMG). Já atuou como plantonista do projeto de extensão Plantão Psicológico, na UFMG, e atuou também como pesquisadora no projeto de pesquisa sobre o Aconselhamento Psicológico Online. Atualmente, é Gestalt-terapeuta de adolescentes e adultos. *ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2593-384X>*

Ana Carolina Ramos Martins | *E-mail: anacarolrmartins@gmail.com*

Psicóloga clínica graduada pela Universidade Federal de Minas Gerais. Especialista pelo Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial (CEPC-UFMG). Pesquisadora em Fenomenologia Existencial. Atua em consultório particular atendendo crianças, adolescentes e adultos. *ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2759-1058>*

Ariel de Andrade da Silva | *E-mail: psicologoarieldeandrade@gmail.com*

Psicólogo pela Universidade Federal de Minas Gerais, com ênfase em Processos Clínicos. Possui formação Transversal em Direitos Humanos pela UFMG e é Especialista pelo Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial (CEPC-UFMG). Atua na clínica particular e tem experiência no atendimento a usuários da rede de saúde mental de Belo Horizonte, na orientação educacional no ensino superior, e no atendimento clínico e social a populações vulnerabilizadas ou em situação de risco social. *ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-5999-9570>*

Claudia Lins Cardoso | *E-mail: clins.rj@gmail.com*

Doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Psicologia Social pela Universidade Gama Filho. Professora Associada do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Coordenadora do Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-terapia e Análise Existencial (UFMG). Psicóloga Clínica. Gestalt-terapeuta. *ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0533-5398>*

Gabriel Ivo Melo Santarém | *E-mail: psi.gabriel.santarem@gmail.com*

Graduado em Psicologia (UFBA), Bacharel Interdisciplinar em Humanidades com ênfase em Subjetividade e Comportamento Humano (UFBA) e Especialista pelo Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial (CEPC-UFMG). Psicólogo clínico e supervisor clínico. Compõe a equipe da clínica Ser – Núcleo de Psicologia. *ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7825-9915>*

Isabela Alessandra Silva Tomaz | E-mail: isabelatomaz09@gmail.com

Psicóloga, Especialista em Psicologia Clínica: Gestalt-terapia e Análise Existencial pela UFMG. Possui experiência de trabalho em Políticas Públicas, no Sistema Único de Assistência Social (SUAS), Saúde Pública e Educação. Atua como psicóloga clínica, a partir da perspectiva da fenomenologia-existencial. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1375-9806>

José Eduardo dos Reis Neto | E-mail: Jose.drn@outlook.com.br

Id profissional: Psicólogo graduado pelo UniAcademia Juiz de Fora. Especialista em Psicologia clínica pelo Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial (CEPC-UFMG). ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-8963-3463>

José Paulo Giovanetti | E-mail: jpgiovanetti@terra.com.br

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. 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*.

Larissa Ferreira Otoni de Paula | E-mail: larissafot@hotmail.com

Psicóloga e Mestre em psicologia pela UFMG. Especialista pelo Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial (CEPC-UFMG). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5771-2998>.

Laura Cristina Eiras Coelho Soares | E-mail: laurasoarespsi@yahoo.com.br

Docente do Departamento de Psicologia da UFMG e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG. Doutora e Mestre em Psicologia Social pela UERJ. Especialista em Psicologia Jurídica pela UERJ. Especialista em Psicologia Clínica pelo Instituto de Psicologia Fenomenológico Existencial-IFEN. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0859-7625>

Lira Frade de Souza | E-mail: lirafrade5@gmail.com

Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Especialista pelo Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial (CEPC-UFMG). Especialista em Direitos Humanos, Responsabilidade Social e Cidadania Global (Escola de Humanidades - PUCRS). Psicóloga Clínica e Gestora Social na Política de Prevenção Social à Criminalidade (SEJUSP/Instituto Elo). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7547-8194>.

Luísa Jobim Santi | E-mail: luisajobimpsi@gmail.com

Psicóloga, especialista pelo Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial (CEPC-UFMG) e com Formação em Gestalt-Terapia pelo Instituto de Gestalt de Brasília (IGTB). Atualmente atuo na área de Psicologia Clínica, atendendo crianças, adolescentes e adultos a partir da Gestalt-terapia e tenho experiência também nas áreas de Psicologia Social e Escolar. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-7685>

Maria Madalena Magnabosco | E-mail: madalena.magnabosco@gmail.com

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

Natália Marina de Oliveira | E-mail: nataliamarinaoliveirapsi@gmail.com

Graduada em Psicologia pela (FCV); Especialista pelo Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial (CEPC-UFMG). ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-5812-9703>

Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista | E-mail: pauloevangelista@ufmg.br

Professor Adjunto A no Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (FAFICH – UFMG). Doutor em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela USP, Mestre em Filosofia e graduado em Psicologia pela PUC-SP. Sub-coordenador e Professor do Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial - UFMG. Coordenador do Grupo de Pesquisa CNPq “Psicologia, Fenomenologia Existencial e Contemporaneidade”. Publicou *Psicologia Fenomenológica Existencial: A Prática psicológica à luz de Heidegger* (Ed. Juruá, 2016) e artigos sobre Fenomenologia Existencial e Daseinsanalyse. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9691-6141>

Rafael Campos Maia | E-mail: rafacmmaia@gmail.com

Psicólogo Clínico, graduado pelo Centro Universitário Newton Paiva, e Especialista pelo Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-Terapia e Análise Existencial (CEPC-UFMG). Atualmente atuando como psicoterapeuta em consultório particular, na perspectiva fenomenológico-existencial. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6061-6416>

Saleth Salles Horta | E-mail: salsalles@yahoo.com.br

Psicóloga clínica pela PUC-MG (1978). Especialista em Psicologia Clínica Fenomenológica Existencial pela PUC-MG (1998). Professora do Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-terapia e Análise Existencial (UFMG). Atende em consultório particular desde 1978.

Sandra Amaral Giancesini Onésimo | E-mail: sag.onesimo@gmail.com ou sag.onesimo@hotmail.com

Psicóloga pelo Centro Universitário Newton Paiva em 2017. Monografia “O método de redução de danos no tratamento de usuários de drogas ilícitas”. Aprovada em primeiro lugar em processo seletivo da prefeitura de Contagem em 2017. Atuou como psicóloga do programa “Consultório na Rua” da Atenção básica do SUS entre 2019/2021. Especialista em Psicologia clínica: Gestalt-terapia e Análise Existencial (CEPC-UFMG). Psicoterapeuta. Atendimento presencial e online. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-4542-022X>

Sofia Junqueira | E-mail: junqueirasofia@id.uff.br

Gestalt-Terapeuta, graduada em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense, Especializada em Psicologia Clínica: Gestalt-terapia e Análise Existencial pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisadora vinculada a Universidade Federal do Rio de Janeiro no Projeto “Gestalt-terapia e fenomenologia: múltiplas perspectivas de um diálogo”. Extensionista da Universidade Federal Fluminense pelo projeto “Rede que Escuta”. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4397-2163>

Telma Fulgencio Colares da Cunha Melo | E-mail: telmafulgencio@gmail.com

Graduada pela Universidade Católica de Minas Gerais (1978). Pós-Graduada em Psicologia Clínica Fenomenológico Existencial pela PUC-MG (1999). Professora do Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-terapia e Análise Existencial (UFMG). Psicoterapeuta em consultório particular desde 1980.

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que apresentamos esta edição de nossa coletânea com algumas das melhores monografias do *Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Gestalt-terapia e Análise Existencial* concluído em 2022. Este curso, e este livro como fruto que o representa, reúne as psicologias fenomenológico-existencial e Gestalt-terapêutica, ressaltando a proximidade de seus fundamentos e destacando as diferenças na prática psicológica. Essas intersecções estão presentes em todo o curso: começamos com os fundamentos filosóficos, seguimos para as bases antropológicas, depois exploramos os fenômenos de sofrimento humano, concluindo com as intervenções.

A fundamentação filosófica compartilhada por ambas vem das filosofias de Edmund Husserl e Martin Heidegger, principalmente, passando também por outros expoentes, como Maurice Merleau-Ponty, Edith Stein e Jean-Paul Sartre. Husserl lançou novas bases para a filosofia ao propor o *retorno às coisas mesmas*, isto é, uma visada que reconstitui a aparição dos fenômenos na consciência. Aparição é um dos significados da palavra *phainomenon*, em grego. Com isso, o filósofo propunha um esforço metódico de visada do que aparece livre de pressupostos sobre sua realizada objetiva independente do sujeito (Chauí, 1975). Assim, toda a realidade aparece como que pela primeira vez co-constituindo-se com aquele que se relaciona com ela. Merleau-Ponty (1999) realiza importante desenvolvimento ao mostrar que essa criação do mundo a cada vez se dá em cada gesto humano. Já Heidegger (2012) foi quem utilizou o método fenomenológico de suspensão de conhecimentos apriorísticos para analisar o ser humano, esse para quem a realidade aparece e que se faz à medida que participa da construção dela. Para evitar que preconceitos se infiltrassem com o conceito, reservou a palavra existência – tal como Kierkegaard já propôs – para o ser que nós somos, que é indicado com o termo *Dasein* (ser-aí). Sartre (1975), articulando de maneira própria as filosofias de Husserl e Heidegger, os quais não chegou a conhecer pessoalmente, propõe o Existencialismo, mo-

vimento iniciado na França que populariza a fenomenologia e coloca nas mãos de nossa existência os rumos da história pessoal e coletiva.

Quando chega na Psicologia, esta concepção de humanidade sublinha o caráter livre a autodeterminante de cada existência, assim como a originalidade da relação com outros. Dito de outro modo: somos ser-com-outros antes de sermos indivíduos. Além disso, valoriza-se a experiência pessoal, em primeira pessoa, em detrimento de um olhar objetivo e objetivante, de terceira pessoa (Amatuzzi, 2001; Cardoso, 2002; Evangelista, 2020)

Essas concepções fundamentais desdobram-se na Análise Existencial, abordagem inicialmente psicoterapêutica que reposiciona as descobertas de Freud na concepção de existência. Não mais intrapsíquicos, os fenômenos humanos se dão em relação ao que se dá no mundo compartilhado. A Gestalt-terapia coteja esses preceitos filosóficos com a Teoria de Campo, o holismo e uma compreensão organísmica (Frazão e Fukumitsu, 2013). Dessas concepções de ser humano advêm entendimentos sobre o sofrimento humano, que legitima as intervenções psicológicas, e os métodos de intervenção, isto é, a prática clínica.

Operacionalizamos, assim, a representação proposta por Giovanetti (2018) do sistema da Psicologia Clínica como uma casa. Os fundamentos filosóficos são os alicerces, os fundamentos psicológicos, os pilotes, a teoria de sistema, as paredes da casa e a teoria da prática, seu telhado. Os alunos, alguns dos quais autores neste livro, têm a oportunidade de se posicionar nesse campo teórico e prático, colocando-o em diálogo com sua prática e seus projetos profissionais.

Os estudos aqui reunidos são versões que sintetizam monografias apresentadas com o trabalho final do curso em 2022. Estas foram projetadas e desenvolvidas sob orientação de algum professor do curso, que auxiliou no desenho (*design*) da pesquisa e no caminho de cumprimento dos objetivos, contribuindo com literatura pertinente e diálogo. Ao término do trabalho, foi realizada uma banca de avaliação pública, da qual participaram o professor-orientador e um convidado especialista no tema.

Recebendo nota acima de 9,0 (do total 10,0) e sugestão de publicação pela banca, a monografia tornou-se candidata a figurar nesta publicação. Quem decidiu os capítulos que comporiam este livro foi um comitê editorial convidado por nós e do qual fizemos parte. Uma vez aceito para publicação, os autores foram informados para que começassem a transformação da monografia, que tem mais de 50 páginas, num capítulo com cerca de 20. Esta versão foi então encaminhada para o comitê científico (cujos nomes figuram na folha de informações sobre este livro e a quem agradecemos a disponibilidade), que emitiu um parecer e sugeriu alterações. Ou seja, antes de vir a público aqui, cada capítulo foi cuidadosamente avaliado e considerado por colegas da comunidade científica.

Os capítulos estão divididos em duas seções para fins de organização: 1. Estudos em Gestalt-terapia e 2. Estudos em Análise Existencial. Em ambas as seções, o(a) leitor(a) encontrará pesquisas que se dedicam a questões teóricas e reflexões sobre a prática psicológica em diálogo com as referidas abordagens.

Este livro vem a se juntar a uma coleção de publicações que tem surgido em torno do Curso de Especialização, que disponibilizamos no nosso site¹ com o objetivo de ampliar o acesso à literatura nestas abordagens psicológicas e, sobretudo, contribuir para uma prática psicológica zelosa com o ser humano.

Belo Horizonte, 1 de outubro de 2023.

1 <https://www.fafich.ufmg.br/cepc/publicacoes-eletronicas/>

REFERÊNCIAS

- Amatuzzi, Mauro (2001). *Por uma psicologia humana*. Campinas, SP: Alínea.
- Cardoso, Claudia Lins (2002). A escuta fenomenológica em psicoterapia. *Revista do VII Encontro Goiano da Abordagem Gestáltica*, 8, pp. 61-69, 2002. Disponível em: <https://www.fafich.ufmg.br/cepc/publicacoes-eletronicas/>
- Chauí, Marilena (1975). Husserl. In: HUSSERL, E. *Os Pensadores*, vol. XLI. São Paulo, Abril Cultural.
- Evangelista, Paulo. (2020). A fundamentação metafísica da psicologia humanista à luz da fenomenologia existencial. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 26(2), 208-219. <https://dx.doi.org/10.18065/2020v26n2.8>
- Frazão, Lilian & Fukumitsu, Karina (orgs.) (2013). *Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas* (Coleção Gestalt-terapia: fundamentos e práticas, vol. 1). São Paulo: Summus.
- Giovanetti, José Paulo (2018). *Psicoterapia antropológica*. Belo Horizonte: SPES Editora.
- Heidegger, Martin (2012). *Ser e Tempo*. (Trad. Fausto Castilho). Campinas, SP; Editora da Unicamp / Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Merleau-Ponty, Maurice (1999). *Fenomenologia da Percepção*, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Sartre, Jean Paul (1975). O Existencialismo é um Humanismo. *Os Pensadores*, vol. XLV. São Paulo, Abril Cultural.

1. A VIRADA RELACIONAL DA GESTALT-TERAPIA: UMA PERSPECTIVA DE CAMPO

Ana Burian Wanderley Rodrigues
Claudia Lins Cardoso

O viés relacional da Gestalt-terapia foi um dos aspectos que possibilitou o próprio surgimento dessa abordagem. Fritz Perls, um dos principais mentores da abordagem gestáltica, foi psicanalista por mais de 20 anos, mas abandonou a psicanálise em função de divergências, as quais acabaram culminando na fundação da Gestalt-terapia. A principal crítica deste autor à abordagem proposta por Freud residiu no foco psicanalítico nas estruturas psíquicas, o que acabou deixando de lado os aspectos emocionais e relacionais do cliente (Cardoso, 1999).

No entanto, o início da abordagem da Gestalt-terapia foi marcado por pouca produção teórica, visto que Perls estava muito mais focado na prática clínica, priorizando a realização de *workshops* e a divulgação das técnicas psicoterapêuticas desenvolvidas por ele. Isso acabou, de certa forma, criando uma concepção falsa sobre a abordagem gestáltica e sobre o próprio trabalho de Perls, que, como afirma Cardoso (1999):

Ao contrário de um simples “aplicador de técnicas”, como Perls muitas vezes foi considerado, sua contribuição foi selecionar e examinar criticamente alguns pressupostos de várias correntes filosóficas e psicoterapêuticas, compondo um novo sistema coerente e integrado sobre a natureza humana, seu funcionamento e métodos de intervenção terapêutica (uma nova gestalt) (p. 49).

Assim, em um primeiro momento, no meio de tal divulgação ampla das técnicas, tais fundamentações filosóficas e teóricas acabaram sendo deixadas de lado por seu fundador. No entanto, por volta dos anos 1980, parte das téc-

nicas terapêuticas da Gestalt-terapia precisaram ser revistas, principalmente considerando-se os sofrimentos contemporâneos. De acordo com Lobb (2020), isso possibilitou que novos estudos e esforços fossem feitos em relação aos aspectos teóricos iniciais da abordagem gestáltica, ressaltando novamente o seu foco na relação. A autora chama esse movimento de *virada relacional* da Gestalt-terapia.

Tal mudança de perspectiva possibilitou que um dos conceitos fundamentais da abordagem gestáltica tivesse ainda mais destaque e importância: a perspectiva de campo como uma possibilidade da prática clínica. Assim, o foco da Gestalt passa a ser o campo fenomenológico, e não o cliente e seus sintomas em si. Isso significa compreender que, se o centro do trabalho psicoterapêutico não é apenas o indivíduo, a relação terapêutica passa a ser ainda mais relevante dentro do processo, sendo faz-se necessário compreendê-la a partir da concepção de campo.

Esse capítulo tem como objetivo refletir o aspecto do campo na prática da Gestalt-terapia, levando em consideração principalmente o seu impacto na relação que se constrói entre psicoterapeuta e cliente. Para tanto, o texto foi dividido em três partes. A primeira buscou fazer uma contextualização da Gestalt-terapia e de seus principais conceitos, especialmente o de campo e seus desdobramentos. A segunda teve como ponto central a relação terapêutica dentro da abordagem gestáltica, fazendo um paralelo entre as diferentes perspectivas acerca deste tema. Por fim, a terceira parte se dedicou a discutir a perspectiva de campo na prática psicoterápica, abordando o tema do psicodiagnóstico, da psicopatologia e da postura do psicoterapeuta.

Espera-se que esse trabalho contribua, de alguma forma, para um melhor entendimento a respeito dos fenômenos de campo na relação terapêutica e, conseqüentemente, nos processos psicoterapêuticos como um todo, bem como sobre a prática e a postura dos psicoterapeutas em uma perspectiva de campo.

CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA GESTALT-TERAPIA

Conforme mencionado anteriormente, a Gestalt-terapia é uma abordagem psicoterapêutica nascida no século XX como uma crítica à psicanálise. A teoria gestáltica se opunha àquela proposta por Freud e seus seguidores na medida que tirava o foco das estruturas psíquicas do cliente, como por exemplo, o inconsciente, e trazia a atenção para a pessoa como um todo. Perls, Hefferline e Goodman (1997) afirmam que:

A terapia consiste, assim, em analisar a estrutura interna da experiência concreta, qualquer que seja o grau de contato desta; não tanto *o que* está sendo experienciado, lembrado, feito, dito etc., mas a maneira *como* o que está sendo lembrado é lembrado, ou o que é dito é dito, com que expressão facial, tom de voz, sintaxe, postura, afeto, omissão, consideração ou falta de consideração para com a outra pessoa etc. (p. 46, grifo dos autores).

Assim, diferentemente do modelo psicanalítico, que se preocupava com a exploração e a interpretação do passado e do inconsciente do cliente, Perls e seus colaboradores propunham um foco na experiência presente da pessoa, trazendo uma perspectiva fenomenológica-existencial para a prática da psicoterapia. Este foco permitia que o trabalho psicoterapêutico se concentrasse mais no processo do que no conteúdo.

FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA E TEÓRICA

A abordagem gestáltica tem como base filosófica três importantes pensamentos filosóficos: o Humanismo, a Fenomenologia e o Existencialismo. O primeiro tem como ponto central o próprio ser humano. Isso significa que uma abordagem de psicoterapia que tenha o Humanismo como base filosófica deve ter o homem como ponto de referência, procurando ressaltar as suas potencialidades e aquilo que ele tem de positivo, como é o caso da Gestalt-terapia (Cardoso, 1999; Yontef, 1998).

A Fenomenologia, nascida em oposição aos métodos positivistas do século XX, cujo precursor foi o filósofo e matemático Edmund Husserl, propõe que a realidade deve ser compreendida não através de ideias pré-concebidas, mas a partir da experiência presente. Dessa forma, coloca-se entre parênteses situações do passado e pré-conceitos para focar apenas no fenômeno emergente no aqui-e-agora. Essa atitude, denominada *epoché* ou redução fenomenológica, é de grande importância para a Gestalt-terapia, pois permite que o psicoterapeuta se concentre na experiência presente vivida pelo cliente. Assim, passado e futuro não são desprezados, mas abordados da forma como experienciados no momento do encontro terapêutico (Cardoso, 1999; Yontef, 1998).

O Existencialismo é uma doutrina filosófica cujo objetivo é compreender a existência humana a partir do modo de ser de cada indivíduo, incluindo a forma como ele experimenta e dá sentido às suas vivências e como se relaciona com os outros e com o mundo. Essa corrente filosófica traz uma atenção especial para a liberdade e para a responsabilidade, ao considerar o homem livre para escolher e traçar seu projeto de vida, o que o torna o único ser responsável por sua existência (Cardoso, 1999; Yontef, 1998).

Para além dos seus fundamentos filosóficos, os precursores da Gestalt-terapia recorreram também a outras teorias com o intuito de ampliar a compreensão do ser humano e de sua interação com o ambiente, bem como de sustentar o trabalho clínico. Neste sentido, a Psicologia da Gestalt influenciou muito o trabalho de Perls, principalmente por apresentar conceitos que permitiram que ele relacionasse a percepção com a forma como as pessoas constroem e experienciam suas experiências e visão de mundo. Uma delas é a concepção de figura/fundo, de grande relevância para a Gestalt-terapia, como veremos mais adiante, a qual, além de fortalecer o caráter holístico da abordagem, contribui para a compreensão do indivíduo em sua totalidade (Cardoso, 1999).

Outra teoria com contribuição de grande relevância para a base teórica da Gestalt-terapia é a Teoria Organísmica, proposta por Kurt Goldstein a qual concebe o organismo como uma totalidade unificada. Isso implica na

compreensão do ser humano como capaz de autorregulação, sempre tendendo a um equilíbrio interno e externo. Para Goldstein, essa orientação do organismo define um processo constante de adaptação, que vai além do físico, incluindo também a vida psíquica das pessoas. Essa noção se torna essencial para a Gestalt-terapia, ao conceber o ser humano enquanto um ser de necessidades, buscando sempre um equilíbrio dentro dos contextos nos quais está inserido (Cardoso, 1999; Belmino, 2020).

A terceira base teórica é a Teoria de Campo, elaborada por Kurt Lewin, a qual apresenta um dos principais conceitos que fundamenta a prática da abordagem gestáltica: a noção de campo. Trata-se do estudo e do método de exploração que procura descrever o campo total. Assim, o objetivo do gestalt-terapeuta é abordar os eventos e os fenômenos que surgem não como partes isoladas, mas como um todo, no qual as partes estão em relação direta, interagindo umas com as outras, e sendo constantemente influenciadas pelo que acontece em qualquer lugar do campo (Yontef, 1998).

PRINCIPAIS CONCEITOS

O conceito de campo foi utilizado por Perls, Hefferline e Goodman (1997) para definir a interação entre organismo e ambiente que “naturalmente não é apenas físico mas social. Desse modo, em qualquer estudo de ciências do homem, tais como fisiologia humana, psicologia ou psicoterapia, temos de falar de um campo no qual interagem pelo menos fatores socioculturais, animais e físicos” (p.43). Essa interação acontece na fronteira de contato, descrita pela Gestalt-terapia justamente como o espaço entre organismo e ambiente, no qual eles se comunicam e se diferenciam um do outro, possibilitando o surgimento da experiência.

Nesse sentido, o campo pode ser descrito como o espaço e o tempo de cada pessoa, de forma que diferentes experiências farão emergir diferentes fenômenos, a depender do campo em que tal experiência ocorre. Assim, o campo é definido de maneira fenomenológica: ele é o horizonte no qual,

através do encontro, os fenômenos experienciais podem ou não emergir. É, portanto, também um horizonte de possibilidades, pois contém as formas de experiências que podem surgir e também aquelas que não podem. O campo fenomenológico, sendo uma região do espaço-tempo em que uma força causa um efeito, é relevante para aqueles inseridos nele, e existe somente enquanto produz uma transformação na experiência dos envolvidos (Roubal, Francesetti e Gecele, 2017).

A Gestalt-terapia tem como um dos seus fundamentos epistemológicos que a experiência não pertence somente à pessoa ou ao seu ambiente: ela é um produto do *entre*. Portanto, trata-se de um fenômeno emergente no campo presente com características específicas. Ela é única e situada, por existir apenas no aqui-e-agora, em um tempo e um espaço específicos, tornando-se assim irrepetível. É também corpórea, enquanto sentida e percebida de maneira corporificada por aqueles envolvidos no campo. Por fim, quando algum elemento particular do campo muda, a experiência se altera, caracterizando-a como efêmera e dinâmica, pois está sempre em movimento e procurando evoluir (Roubal et al., 2017; Francesetti, 2021).

Yontef (1998) define ainda uma importante característica do campo como sendo uma teia sistemática de relacionamentos. Isso porque, se a abordagem gestáltica considera o relacionamento inerente à existência humana, todo campo consiste em uma teia de relações complexas, múltiplas e diferenciadas. Nesse sentido, ele é composto pelas relações estabelecidas pelo organismo em questão, podendo ser alterado pelas mesmas.

Considerando-se o conceito de campo, fica evidente sua relação estreita com o conceito gestáltico de contato, sendo este mais do que interagir e se relacionar com o mundo. Para Perls, Hefferline e Goodman (1997):

O contato é *awareness* do campo ou resposta motora no campo. É por isso que contatar, o funcionar da mera fronteira do organismo, pode aspirar, não obstante, a dizer o que é a realidade, algo mais do que o estímulo ou a passividade do organismo. Entendamos contatar,

awareness e resposta motora no sentido mais amplo (...) todo tipo de relação viva que se dê na fronteira, na interação entre o organismo e o ambiente. (p. 44)

Assim, é através do contato que o indivíduo é capaz de conhecer o campo e, portanto, a realidade na qual está inserido, assimilando ou rejeitando aspectos dele. As interações entre organismo e ambiente acontecem na fronteira de contato, local onde eles também se diferenciam, e o crescimento só é possível por conta dessa inter-relação entre o “eu” e o “não-eu”. Isso significa compreender que o organismo é um todo, sempre buscando se autorregular frente ao ambiente, e é essa correlação que permite sua atualização e crescimento, buscando novas experiências no campo. Portanto, pode-se afirmar que o processo de contato é fundamental, e somente através dele o ser humano é capaz de se desenvolver (Belmino, 2020).

Perls, Hefferline e Goodman (1997) afirmam que “contato, o trabalho que resulta em assimilação e crescimento é a formação de uma figura de interesse contra um fundo ou contexto de campo organismo/ambiente” (p. 45). Essa ideia introduz os conceitos de figura e de fundo, herança da Psicologia da Gestalt, os quais permeiam o trabalho da psicoterapia gestáltica. A primeira pode ser considerada como a necessidade mais importante e prioritária do indivíduo, enquanto o segundo representa o campo, o *background* perceptual que possibilita que a figura ocupe um lugar de destaque. Portanto, o sentido da figura está na relação figura/fundo: ele só pode ser decifrado se o fundo, ou seja, o campo, no qual ela aparece, for levado em consideração. A psicoterapia, assim, tem como um dos seus objetivos buscar favorecer junto ao cliente o livre fluir de figuras/fundo, no qual as suas urgências, representadas pelas figuras, se realizem e voltem a fazer parte do fundo, dando espaço para que outras figuras se formem.

A partir dessa perspectiva, percebe-se que o campo, então, é definido muito mais do que apenas pelo espaço físico que separa o organismo do ambiente, e sim pelo que Belmino (2020) descreve como o “fluxo de vividos que contém aquilo que materialmente está na situação, mas também todo o fundo

imaterial que coexiste na experiência” (p. 108). Nesse sentido, quando pensamos em campo, é necessário considerar os contatos que acontecem dentro desse campo em questão, já que o contato é a experiência que compõe tanto o que está como figura quanto o que está como fundo experiencial da pessoa.

Por sua vez, o conceito de *self* em Gestalt-terapia também é de suma importância para o entendimento do contato e do campo. Para Perls, Hefferline e Goodman (1997), *self* é:

O sistema de contatos em qualquer momento. Como tal, o *self* é flexivelmente variado, porque varia com as necessidades orgânicas dominantes e os estímulos ambientais prementes; é o sistema de respostas; (...) O *self* é a fronteira-de-contato em funcionamento; sua atividade é formar figuras e fundos. (p. 49)

Assim, a fronteira de contato opera através do *self*, responsável por estabelecer contato entre organismo e ambiente, dando sentido para esse encontro. Portanto, o *self* não tem o mesmo significado que “si mesmo” ou “eu mesmo”, possuindo um sentido muito mais amplo. Ele também não pode ser reduzido ao indivíduo por se tratar de uma experiência do campo, e não somente um produto do organismo em questão.

Considerando os conceitos aqui apresentados, cabe salientar que a Gestalt-terapia vai além deles, principalmente no contexto da psicoterapia. Isso porque o encontro terapêutico, para a abordagem gestáltica, é de suma importância e se fundamenta na relação que se cria entre psicólogo e cliente, como veremos a seguir.

A RELAÇÃO TERAPÊUTICA

A Gestalt-terapia tem como um dos seus principais fundamentos a concepção de que o ser humano é um ser de relações, sendo, da mesma forma, uma teoria de relações (Belmino, 2020). Assim, naturalmente, o psicoterapeuta tem um papel diferenciado no relacionamento construído com o clien-

te, pois deixa de lado a postura neutra proposta pela psicanálise e assume uma atitude mais ativa junto à pessoa atendida. Para Polster e Polster (2001), outra diferença apresentada pela abordagem gestáltica em relação à psicanalítica diz respeito ao conceito de transferência, já que naquela busca-se focar nos relacionamentos pelo que eles são:

As emoções que podem ocorrer entre o psicoterapeuta e o paciente são autênticas por direito próprio, e é possível lidar com as distorções presentes com base em seus próprios méritos. (...) Se o paciente está bravo com o terapeuta, pode ser importante, por exemplo, saber como ele aceita este sentimento agora ou o que ele pretende fazer com isso agora. (p. 24).

A relação construída no contexto psicoterapêutico, portanto, se forma a partir do diálogo existencial. A abordagem dialógica, proposta inicialmente pelo filósofo existencial Martin Buber, refere-se a uma postura ou a um modo de ser que se volta para a relação e abandona, de maneira radical, o paradigma individualista do *self*. Dessa forma, uma Gestalt-terapia de orientação dialógica tem como objetivo o enfoque do “entre” construído entre paciente e psicoterapeuta, e quaisquer técnicas e intervenções devem surgir a partir desse contexto relacional do processo psicoterapêutico (Hycner e Jacobs, 1997). A palavra “dialógica”, nesse sentido, extrapola o seu significado de conversa ou discussão do senso comum. Aqui, o termo refere-se ao encontro com o outro, com a relação que se constitui no “entre”, e vai muito além da fala:

(...) o dialógico não deve ser igualado à interação verbal, embora seja frequentemente um aspecto importante dela. O dialógico se refere ao fato de que nos tornamos, e somos, seres humanos porque estamos em relação com outros seres humanos e temos a capacidade e o desejo de estabelecer relacionamentos significativos com os outros, ao mesmo tempo respeitando a singularidade do outro e a nossa. (Hycner, 1995, p. 68).

A compreensão da relação Eu-Tu e Eu-Isso, proposta pela teoria de Buber, se faz presente na abordagem gestáltica. Tratam-se de duas atitudes que descrevem, respectivamente, o movimento natural de aproximação e conexão, e o de separação e desconexão. O momento Eu-Tu descreve a experiência do encontro no qual é possível voltar-se totalmente para o outro, plenamente no presente, reconhecendo a totalidade dele ao mesmo tempo em que também se é reconhecido por ele, já que é uma experiência mútua. Por outro lado, a atitude Eu-Isso caracteriza a postura de encontrar-se com o outro com um objetivo e um propósito em mente, chamada por Hycner e Jacobs (1997) de “coisificação”.

Apesar das claras diferenças entre cada uma dessas formas de relação, cabe salientar que ambas são igualmente importantes. Enquanto o movimento Eu-Tu é necessário para que seja possível estar em relação com os outros, ao promover um verdadeiro encontro que possibilite a realização do indivíduo, a relação Eu-Isso garante, fundamentalmente, a sobrevivência da pessoa:

O viver saudável requer uma alternância rítmica entre as duas (...) Estamos sempre buscando o ponto de equilíbrio *entre* nossa separação e conexão com os outros. De fato, é a tensão criativa e a integração das duas que se constituem na marca do viver saudável” (Hycner e Jacobs, 1997, p. 32/33).

O “entre” construído entre psicólogo e cliente, no contexto da relação psicoterapêutica só permite o acontecimento do diálogo genuíno se ambas as partes envolvidas estiverem dispostas a ir além de uma atitude individualista do Eu-Isso. Para tanto, cabe salientar que uma resposta recíproca tende a ser evocada a partir de uma abertura autêntica: para que o cliente seja capaz de alcançar um momento Eu-Tu, é necessária a aproximação do psicoterapeuta em relação a ele dessa forma (Hycner, 1995).

No entanto, apesar de ter a relação terapêutica como um dos seus princípios, para Hycner e Jacobs (1997) a Gestalt-terapia caiu, muitas vezes, em contradição no tocante ao seu enfoque relacional. Isso porque, ao limitar o

foco na experiência do paciente e considerar o interesse e o uso constante de técnicas no contexto psicoterapêutico, a prática gestáltica adotou um modelo individualista do *self*:

Na teoria, e, infelizmente, algumas vezes na prática, o todo da pessoa fica obscuro. Em muitos dos textos teóricos originais da gestalt, o que aparece como fundamentações são conceitos, tais como ‘*awareness*’, ‘contato’, ‘*gestalten*’, ‘organismos’, ‘figura e fundo’, ‘fechamento’, ‘resistência’ etc – mais do que o relacional. (p. 25, grifo dos autores).

Uma perspectiva individualista ou monopessoal considera o sofrimento como uma disfunção que o especialista, nesse caso, o psicoterapeuta, precisa corrigir. Assim, o foco acaba caindo no “fazer” do psicoterapeuta, ou seja, nas técnicas, intervenções e recursos utilizados dentro da terapia, deixando a relação de lado (Cardoso, 1999; Francesetti, 2021). A Gestalt-terapia de orientação dialógica, no entanto, representa um modelo bipessoal, no qual o psicoterapeuta tem um envolvimento maior no processo “pois é da interação com o paciente que pode emergir um novo modo disfuncional de se encontrar (...) ou uma maneira que cura, corrige, coloca em jogo novas formas e novas aprendizagens para entrar em contato” (Francesetti, 2021, p. 56).

Entretanto, uma terceira forma de se pensar o sofrimento e, consequentemente, o processo da psicoterapia, envolve a perspectiva de campo. Nesse paradigma, de acordo com Francesetti (2020), o sofrimento é percebido como um fenômeno que emerge na situação terapêutica e o campo torna-se o foco, pois é cocriado pelo psicoterapeuta e cliente, cuja relação também é definida pelo mesmo. Lobb (2020), por sua vez, afirma:

Os conceitos de fronteira de contato e campo organismo/ambiente se tornaram os princípios da abordagem relacional, e a contribuição do terapeuta para a experiência do cliente no aqui-e-agora se tornou uma ferramenta para se trabalhar com o campo, e não com o indivíduo (p. 19, tradução livre).

Assim, pode-se resumir esses três modelos a partir do foco de cada um deles. Na perspectiva individualista, o centro do trabalho psicoterapêutico é apenas o cliente e seus sintomas. No modelo bipessoal, a base está na forma como o cliente faz contato com o psicoterapeuta. Na perspectiva de campo, por sua vez, o enfoque está justamente neste, que se expressa na contribuição tanto do psicoterapeuta quanto do cliente para a co-construção do *setting* terapêutico.

Para Lobb (2020), o trabalho de uma clínica de campo consiste em se aproximar não do cliente em si, e sim da dinâmica criada entre essa pessoa e o seu campo fenomenológico. Percebe-se que o desafio da Gestalt-terapia contemporânea é alterar o suporte dado à figura para o fundo. A autora ainda destaca que os sofrimentos observados atualmente se relacionam com essa necessidade de mudança, pois eles expressam uma perda do sentido de si. Francesetti (2015) vai de acordo com essa ideia na medida em que afirma:

Do ponto de vista sociológico, em um contexto social como o nosso, não só há muita pressão para adotar uma perspectiva individualista, mas muito provavelmente muito do sofrimento generalizado vem da solidão que implica e que se reatualiza no encontro terapêutico (p. 14, tradução livre).

Para além de uma perspectiva bipessoal, portanto, hoje a atenção está voltada para como a fronteira de contato está sendo co-criada, juntamente com o cliente. Essa é uma perspectiva diferente pois “não somos apenas parceiros dos nossos clientes, e sim co-criadores” (Lobb, 2020, p. 23, tradução livre). Assim, o que é sentido na situação psicoterapêutica, tanto pela pessoa atendida quanto por quem atende, está conectado com o campo e precisa ser utilizado no processo.

No entanto, trabalhar a partir do campo dentro do processo psicoterapêutico envolve uma série de mudanças de perspectiva por parte do psicoterapeuta. Tais alterações não são óbvias, e envolvem pensar não só na psicoterapia em si, mas outros conceitos envolvidos no processo, como o psicodiagnós-

tico e a psicopatologia. A seguir, serão apresentadas algumas considerações que julgamos pertinentes considerar no trabalho em um paradigma de campo.

A PERSPECTIVA DE CAMPO NA PRÁTICA PSICOTERÁPICA

A compreensão do psicodiagnóstico é importante para Gestalt-terapia, pois define, de certa forma, como a psicoterapia pode acontecer. O diagnóstico é frequentemente entendido como a investigação dos sintomas de um determinado paciente, visando encaixá-lo em uma categoria que indique a melhor forma de tratamento e prevenção de tais sintomas. No entanto, como salienta Frazão (2015), esse modelo médico não é compatível com a concepção de ser humano da abordagem gestáltica e, por isso, o diagnóstico precisa ser pensado de maneira processual. Nesse sentido, a intenção de se estudar o psicodiagnóstico e a psicopatologia dentro da Gestalt não é rotular os clientes, e sim compreender o sofrimento de uma maneira fenomenológica e relacional:

No campo da psicoterapia, o diagnóstico deve ser entendido como a descrição e a compreensão de cada cliente em sua singularidade existencial, ou seja, é preciso compreender o que cada sintoma e queixa significam no contexto específico em que surgiram e no conjunto da vida da pessoa, bem como a que propósito serviram. (p. 85)

A ideia de definir o diagnóstico como “pensamento diagnóstico processual” deriva do pressuposto de que ele não acontece em somente um instante específico, mas deve acompanhar todo o processo da psicoterapia, do início ao fim. Assim, volta-se à atenção não para o que a pessoa é, mas para como ela está em cada momento, sem a intenção de defini-la. Envolve, portanto, compreender o aqui-e-agora do cliente, incluindo também sua história passada e suas perspectivas de futuro (Frazão, 2015).

Além disso, a perspectiva processual da Gestalt-terapia implica que o psicodiagnóstico realizado não abarque somente o cliente e seus sintomas. Ele leva em consideração os aspectos relacionais do indivíduo, incluindo também suas características pessoais e seu modo de ser e existir no mundo. Conside-

ra-se que os sintomas, a figura, só podem ser compreendidos nesse contexto, quando se enxerga também o fundo do qual eles emergem (Pinto, 2015).

Outro ponto importante dessa perspectiva diagnóstica é que ela não possui o objetivo de curar ou fazer com que o cliente retorne à uma suposta normalidade. Isso porque, como afirma Pinto (2015) “como já é bem estabelecido na abordagem gestáltica, cada pessoa é um universo complexo, de forma que querer reduzi-la a uma suposta normalidade é uma maneira de lhe tolher desenvolvimentos, limitar sua criatividade, mascarar sua singularidade” (p. 21).

Coerente com esse ponto de vista, Roubal, Francesetti e Gecele (2017) apresentam o conceito de diagnóstico estético em Gestalt-terapia. A avaliação estética é um processo pré-reflexivo e pré-verbal, no qual o psicoterapeuta utiliza a sua própria experiência no aqui-e-agora, contribuindo para a co-construção de um campo relacional compartilhado durante a sessão psicoterapêutica. Por estético, entende-se aquilo que é percebido pelos sentidos, podendo ser traduzido pelo sentimento de que algo está surgindo na sessão, seguindo os princípios de formação de figura propostos pela teoria gestáltica.

Dessa forma, podemos relacionar, portanto, o diagnóstico estético com a perspectiva de campo em Gestalt-terapia. Compreender o psicodiagnóstico em uma perspectiva de campo significa entender que o sofrimento emerge como um fenômeno co-criado pelo psicoterapeuta e pelo cliente (Roubal et al., 2017). É a partir desse campo compartilhado, criado a partir da relação terapêutica, que o contato acontece e permite a possibilidade de mudança.

Assim, a percepção das qualidades estéticas (aquilo que é sensorial e pré-reflexivo) do que acontece ou deixa de acontecer no campo da sessão psicoterapêutica orienta o psicoterapeuta a ajustar o seu modo de ser com o cliente. O critério estético pode ser entendido, então, como um senso de direção, uma intuição fundamentada que auxilia na compreensão do sofrimento do cliente. Esse tipo de diagnóstico é também definido como diagnóstico intrínseco (Roubal et al., 2017; Francesetti, 2021).

O diagnóstico extrínseco, por sua vez, é a comparação entre o modelo do fenômeno e o fenômeno em si. Ele oferece suporte para a relação terapêutica na medida em que se constitui em uma espécie de mapa do campo co-construído. Roubal et al. (2017) resumem esse tipo de diagnóstico da seguinte forma:

[o diagnóstico extrínseco] Surge da necessidade do psicoterapeuta de orientar-se, de conceituar a experiência co-criada com os clientes e de evitar a fusão com essa experiência. O diagnóstico extrínseco também pode ajudar a apoiar o contato onde os clientes sentem a necessidade de expressar sua experiência em palavras e compará-las com as palavras e o conhecimento prévio do terapeuta. Nesse caso, o diagnóstico faz parte de um processo muito mais amplo de definição e construção do reconhecimento pessoal (p. 73, tradução livre).

No processo da psicoterapia, tanto o mapa, ou seja, o diagnóstico extrínseco, quanto um senso de direção, a intuição e a bússola do diagnóstico intrínseco, são necessários. Ambos são úteis e complementares como orientação no percurso terapêutico, ainda que de maneiras diferentes: “um mapa fornece uma visão geral e um entendimento, um senso de direção é importante para decisões imediatas e para movimentos em um terreno incerto” (Roubal et al., p. 74, tradução livre).

Podemos dizer que o diagnóstico extrínseco está mais relacionado com um senso de comunalidade, na medida em que oferece critérios mais tradicionais, que descrevem as características comuns das pessoas que sofrem de determinada forma. Permite, portanto, uma sensação de pertencimento. Por outro lado, o diagnóstico intrínseco diz respeito às singularidades dessas pessoas: seus processos subjetivos, seus ajustamentos criativos funcionais, suas disfuncionalidades e a forma como elas entram em contato com o mundo.

A compreensão do processo de um psicodiagnóstico está, necessariamente, atrelada à dimensão da psicopatologia, de modo que é inevitável relacionar esses dois aspectos um com o outro. Em uma psicopatologia fenomenológica, no qual o campo é o centro, o sofrimento emerge no “entre” da relação. Sen-

do assim, Francesetti (2015) define que o objeto de estudo da psicopatologia não deve ser considerado o indivíduo, mas o campo no qual ele se encontra:

Se a psicopatologia é uma ausência na fronteira e a fronteira é um fenômeno cocriado, não pode haver psicopatologia do indivíduo ou da mente isolada. O terapeuta não ‘trabalha no cliente’, mas no campo que se realiza entre o terapeuta e o cliente. Dado que esse campo é co-criado, o terapeuta trabalha principalmente em si mesmo e modulando sua presença e ausência na fronteira do contato. (p.7, tradução livre).

Uma psicopatologia coerente com a visão da Gestalt-terapia é necessariamente holística, por considerar o ser humano como um todo, e não apenas alguns aspectos dele. Assim, trata-se de uma abordagem biopsicossocial. A perspectiva de campo na psicopatologia permite que a pergunta principal do processo seja direcionada para como os dois, psicoterapeuta e cliente, juntos, estão co-criando no aqui-e- agora um campo que faz emergir um sofrimento. Trata-se de uma abordagem holística e biopsicossocial (Francesetti, 2015; 2021).

Além disso, quando levamos em consideração os conceitos de diagnóstico extrínseco e intrínseco, podemos afirmar que a psicopatologia fenomenológica-gestáltica é desconstrutiva. Isso porque, através do primeiro, é possível conhecer e classificar os sintomas e os distúrbios específicos para que seja possível transcender essa nosologia, através do segundo (Francesetti, 2015).

Lobb (2020), por sua vez, define que a psicopatologia descreve os ajustamentos criativos de uma pessoa em situações difíceis e é, portanto, conectada com as condições sociais desta. Ela ainda afirma que:

A psicopatologia se manifesta em um continuum de experiências ansiosas e dessensibilizadas; de uma dessensibilização da fronteira de contato (falta de *awareness*), que não permite com que a pessoa perceba a situação com clareza, para uma fixação na figura, que não flui de volta para o fundo experiencial para ser assimilada (p. 19).

Percebe-se, portanto, que trabalhar em uma perspectiva de campo im-

plica em uma mudança de postura por parte do psicoterapeuta. Lobb (2020) apresenta o Conhecimento Relacional Estético¹ como uma importante característica a ser incorporada pelo psicólogo clínico. Trata-se da habilidade de conhecer e se aproximar do outro através dos sentidos, e de levar em consideração a repercussão de estar na presença do outro em nós mesmos. Neste sentido, ele pode ser considerado como a inteligência sensorial do campo.

O Conhecimento Relacional Estético está vinculado com o diagnóstico intrínseco, como afirmam Roubal et al. (2017):

A maioria das intervenções imediatas não são feitas a partir de uma deliberação cognitiva consciente, mas a *awareness* dos terapeutas orienta-os através dos critérios estéticos. Muitas vezes, somente após a sessão os terapeutas encontram uma forma de descrever verbalmente e compreender cognitivamente o que fizeram e quais foram os motivos das intervenções. Isso não significa que os terapeutas trabalhem de forma caótica. Sua compreensão da situação clínica e suas intervenções são conduzidas de forma intuitiva. Sua intuição é cultivada pela experiência e treinamento. (p. 75, tradução livre)

Reconhecer a necessidade de se trabalhar a partir do Conhecimento Relacional Estético significa assumir que os sentidos do psicoterapeuta podem ser utilizados não apenas para entender os sentimentos e as emoções do cliente, mas também para as outras partes do campo que podem estar, à princípio, ocultas. Esse processo de compreensão do outro e do campo acontece através da ressonância e da empatia incorporada, que permitem e dão suporte para o surgimento de uma espontaneidade nova para o cliente (Lobb, 2019; 2020).

Assim, o Conhecimento Relacional Estético, como mecanismo regulador da relação, é essencial para o processo da psicoterapia, pois permite a

¹ Em inglês, “*Aesthetic Relational Knowledge*”, ou AKR. A autora deriva do termo “*Implicit Relational Knowledge*” de Daniel Stern (1998), que descreve a capacidade de mãe e filho se conhecerem através de aspectos implícitos e não verbais como movimentos, tons de voz, etc. O conceito de Lobb se apropria do caráter estético do conhecimento, mas que não são necessariamente implícitos (Lobb, 2019; 2020).

aproximação de uma compreensão do cliente, de quem ele é e de como é o campo que ele constrói com os outros. Mas, para além disso, permite também que o psicoterapeuta entenda como ele é parte da própria experiência, e o que isso tem a ver com a situação terapêutica como um todo: “se sentimos esse sentimento, ele também pertence ao campo, que é ativado na situação terapêutica com aquele cliente. Pertence a uma realidade fenomenológica. Poderíamos dizer que expressa o ‘outro lado da lua’ da experiência do cliente” (Lobb, 2020, p. 23, tradução livre).

Francesetti (2015) também ressalta a necessidade de um Conhecimento Relacional Estético ao afirmar que todo campo fenomenológico só pode ser percebido através dos sentidos, ou seja, esteticamente. A orientação estética, nesse sentido, seria baseada em um processo de avaliação – mas não uma avaliação do cliente em si, mas do que está acontecendo no campo, na fronteira de contato entre organismo e ambiente.

Outra mudança necessária diz respeito ao foco no fundo, ao invés de centrar-se na figura. Essa alteração de perspectiva é essencial para garantir que o cliente possa confiar no outro, a partir da sensação de segurança e suporte no próprio fundo que ele passa a receber do psicoterapeuta. Nesse sentido, o psicólogo precisa desenvolver habilidades para promover esse senso de segurança dentro do encontro, pois trata-se de um moderador que pode influenciar a eficácia da psicoterapia. Olhar para o fundo ao invés de olhar para a figura significa procurar e descobrir quais são as outras partes que compõem o *background* da experiência do cliente, pois são elas que dão suporte para a emergência dos fenômenos:

Nossos clientes adquiriram competências específicas para existir no mundo, que constituem o pano de fundo de sua experiência, cada competência se harmonizando com as demais (...) A forma como o cliente se senta, se movimenta, olha para o terapeuta, se considera diante do terapeuta, etc., mostra como seus contatos adquiridos anteriormente estão disponíveis agora, e apoia sua intencionalidade para contato na sessão. (Lobb, 2020, p. 23, tradução livre).

Tudo isso está conectado com o chamado paradigma da reciprocidade. Os movimentos mútuos do cliente em direção ao psicoterapeuta e vice-versa, ou seja, os atos recíprocos de movimento em direção a um outro tornam-se o foco terapêutico e se constituem no que Lobb (2020) chama de “dança da reciprocidade”. Essa dança considera o campo fenomenológico no qual a relação acontece, bem como os aspectos estéticos envolvidos no processo.

Lobb (2019, 2020) propõe oito “passos de dança” que descrevem a interação do cliente/psicoterapeuta nessa perspectiva. Embora idealmente formem uma sequência, eles devem ser ações espontâneas dentro do “entre” da relação. Tais orientações permitem que o psicoterapeuta consiga fazer o manejo da relação terapêutica e do contato com o cliente. Além disso, ajudam a fazer com que cada relação, ou “dança”, seja única, uma co-criação singular. São eles: construir juntos o sentido de um chão firme; perceber um ao outro; reconhecer o movimento intencional um do outro; ajustar-se um ao outro; dar passos ousados juntos; divertir-se; alcançar um ao outro; deixar-se ir ao encontro do outro ou cuidar do outro .

Essas atitudes, embora não devam ser encaradas de forma rígidas ou como técnicas estruturadas para a psicoterapia, pois como dito, devem ser espontâneas, são uma forma de guiar o trabalho do psicoterapeuta. Mas mais do que isso, elas também oferecem a ele um suporte, na medida em que oferecem a oportunidade de confiar na sua capacidade estética e na sua habilidade de ler a situação terapêutica a partir da perspectiva de campo. Para Lobb (2020), isso significa “ir contra uma cultura narcisista que guarda um conceito do psicoterapeuta, que tem que fazer o ‘movimento certo’” (p. 25, tradução livre).

Em suma, como visto, compreender o sofrimento como um fenômeno emergente do campo fenomenológico requer, necessariamente, um psicoterapeuta altamente implicado no processo. Se essa dança, que expressa a realidade da relação do organismo com seu ambiente, é construída tanto pelo cliente quanto pelo psicoterapeuta, ele não deve permanecer neutro na relação. Um dos fatores que permite a reciprocidade na psicoterapia, e que não pode ser ignorado, é o quanto o psicoterapeuta está conectado consigo

mesmo: se consegue se conectar com seus sentidos, seus sentimentos, suas emoções dentro do *setting* terapêutico. Só assim o trabalho dentro do campo pode começar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Gestalt-terapia foi, desde o seu início, amplamente influenciada por diversas correntes teóricas e filosóficas, e continua sendo. Dessa forma, é uma abordagem plural, na qual diversas perspectivas a respeito da vida psíquica e dos processos subjetivos das pessoas coexistem. Naturalmente, também existem diferentes paradigmas que tratam do processo psicoterapêutico, e o presente texto teve como objetivo apresentar um deles: a perspectiva de campo.

No desenvolvimento do presente trabalho, pretendemos ressaltar que, na Gestalt-terapia, os conceitos de campo e de relação estão intrinsecamente conectados, principalmente no tocante ao contexto psicoterapêutico. Nesse sentido, o campo permite o surgimento das relações e, ao mesmo tempo, é composto e criado por elas.

Fazer a transição de uma perspectiva individualista, ou até mesmo bi-pessoal, para uma de campo não é tarefa fácil, principalmente atualmente. É visível o tanto que, mais do que nunca, espera-se que a psicologia, principalmente a psicoterapia, resolva os problemas e os sofrimentos dos clientes de maneira categórica. Promete-se a cura de todos os sintomas, e deixa-se a raiz das angústias de lado. Nesse sentido, formam-se psicoterapeutas que devem se preocupar, acima de tudo, com a eficácia do processo, e a relação e o campo construídos com o cliente ficam em segundo plano.

Todavia, como visto, os sofrimentos contemporâneos pedem um suporte maior, que advenha do fundo experiencial da pessoa, e não somente da figura principal trazida por ela para o *setting* terapêutico. O papel do psicoterapeuta nesse processo, portanto, deve ir além da figura, promovendo um senso de suporte firme, através do foco no que está no pano de fundo da experiência ex-

pressa pelo cliente. Para tanto, é necessário levar-se em consideração o campo fenomenológico, saindo do ponto de vista do que é preciso “fazer” pelo cliente, e compreendendo o que está sendo cocriado por ambos no aqui-e-agora.

A perspectiva de campo no contexto da psicoterapia pode ser ilustrada no seguinte exemplo. Após uma sessão particularmente difícil com uma cliente, ela e psicoterapeuta conversam sobre como aquela havia se sentido após a sessão, e como tinha sido para ela no momento do encontro terapêutico, tratando de temas tão pesados para si. No entanto, ela surpreende a psicoterapeuta ao perguntar de volta: “e você, como se sentiu depois da nossa última sessão?”. De fato, esta última havia sido inundada com diversos sentimentos e emoções na sessão e depois dela. E foi a partir dessa pergunta que a psicoterapeuta pôde se conectar com eles, o que possibilitou a reflexão sobre o quanto que ela havia sentido estava conectado com a situação da cliente. Assim, foi possível perceber o campo em construção por ambas de uma maneira mais clara, e isso permitiu que o trabalho fluísse de uma outra forma, uma que fizesse mais sentido para elas.

As diferentes posturas que podem orientar o psicoterapeuta a enxergar o processo da psicoterapia a partir de uma perspectiva de campo são importantes, pois fornecem um apoio para o contexto clínico que extrapola a fundamentação teórica, já que, muitas vezes, o aprendizado da Psicologia pode carcer desse suporte prático, o qual vai além da teoria. Ademais, tratam-se de estratégias que também superam o contexto exclusivo da psicoterapia. Como visto, a perspectiva de campo é ampla o suficiente para abarcar a psicopatologia e o psicodiagnóstico, e como afirma Lobb (2020), pode ser muito útil na formação de novos psicólogos, através de supervisões guiadas pelos mesmos “passos de dança”.

O campo, apesar de ser um dos conceitos fundamentais da Gestalt-terapia, presente desde o seu início, só passou a ser considerado da maneira apresentada neste trabalho recentemente. A sua importância para o contexto atual de produção teórica da abordagem gestáltica, espera-se que o leitor tenha encontrado neste texto reflexões a respeito da sua prática clínica.

REFERÊNCIAS

- Belmino, M. C. B. (2020). *Gestalt-terapia e experiência de campo: dos fundamentos à prática clínica*. Jundiá: Paco
- Cardoso, C. L. (1999). Aspectos filosóficos, teóricos e metodológicos da Gestalt-Terapia. *Revista Psique*, 9(14). 47-65.
- Francesetti, G. (2015). From individual symptoms to psychopathological fields. Towards a field perspective on clinical human suffering. *British Gestalt Journal*, 24(1). 5-19.
- Francesetti, G. (2021). *Fundamentos da psicopatologia fenomenológico-gestáltica: uma introdução leve*. Belo Horizonte: Artesã.
- Frazão, L. (2015). Compreensão clínica em Gestalt-terapia: pensamento diagnóstico processual e ajustamentos criativos funcionais e disfuncionais. In: Frazão, L. M., Fukumitsu, K. O. (Org.), *A clínica, a relação psicoterapêutica e o manejo em Gestalt-terapia* (pp. 83-102). São Paulo: Summus
- Hycner, R. (1995). *De pessoa a pessoa: psicoterapia dialógica*. São Paulo: Summus.
- Hycner, R., Jacobs, L. (1997). *Relação e cura em Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus.
- Lobb, M. S. (2019). The paradigm of Reciprocity: How to Radically Respect Spontaneity in Clinical Practice. *Gestalt Review*, 23(3). 232-254. DOI: 10.5325/gestaltreview.23.3.0232
- Lobb, M. S. (2020). The Relational Turn of Gestalt Therapy Clinical Practice: From the “empty chair” to the “dance of reciprocity” in the field. *International Journal of Psychotherapy*, 24(3). 17-31. DOI: 10.36075/IJP.2020.24.3.3/Lobb

Perls, F., Hefferline, R., Goodman, P. (1997). *Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus.

Pinto, E. B. (2015). *Elementos para uma compreensão diagnóstica em psicoterapia: o ciclo de contato e os modos de ser*. São Paulo: Summus.

Polster, E., Polster, M. (2001). *Gestalt-terapia integrada*. São Paulo: Summus.

Roubal, J., Francesetti, G., Gecele, M. (2017). Aesthetic Diagnosis in Gestalt Therapy. *Behavioral Sciences*, 7(4). 70-83. DOI: 10.3390/bs7040070

Yontef, G. (1998). *Processo, diálogo e awareness: ensaios em Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus Editorial.

2. UMA CLÍNICA DE CORPOS NO CAMPO: A GESTALT-TERAPIA COMO UMA ABORDAGEM DO SENTIR

Sofia Silva Junqueira

Claudia Lins Cardoso

O presente capítulo propõe investigar acerca das possibilidades de implicação do corpo do psicoterapeuta no ambiente da psicologia clínica a partir da concepção de campo de Kurt Lewin, da proposta de uma psicoterapia relacional dialógica, de Buber, e da fenomenologia, enquanto um dos fundamentos da Gestalt-terapia, tendo como base a compreensão merleau-pontyana de corpo e existência.

De acordo com a perspectiva de Merleau-Ponty, o corpo tem lugar central na experiência de ser-no-mundo (PRADO, CALDAS e QUEIROZ, 2012), sendo que, concebido enquanto potencial expressivo e experiência encarnada (ALVIM, 2011), configura a existência enquanto ela mesma, ultrapassando a dicotomia clássica que separa corpo e mente (LIMA, 2014). Assim, a definição merleau-pontyana de corpo ganha também a dimensão de consciência, uma vez que o corpo constitui uma ciência pré-intelectiva e primária da vivência, tendo um contato anterior à abstração intelectualizada com a experiência.

Em um sentido semelhante, Kurt Lewin teoriza uma superação da divisão organismo-ambiente ou organismo-organismo, propondo um olhar totalizante e subjetivo para a noção de campo, indo além das ideias de um campo geográfico e de separação entre ser e ambiente (YONTEF, 1998).

Para ambos teóricos, Lewin e Ponty, a sedimentação das totalidades experienciais em partes (organismo-meio; mente-corpo) somente são possíveis a partir de abstrações. Neste sentido, torna-se mister uma reflexão acerca da

corporeidade vivida não somente no consulente, dentro do espaço-tempo do encontro terapêutico, mas também da experiência sensível e afetiva do sujeito que ocupa o papel de psicoterapeuta.

Polster e Polster (2001) ressaltam a implicação do psicoterapeuta no encontro terapêutico quando o colocam enquanto próprio instrumento para a psicoterapia, este indiferenciável de seus próprios sentimentos, sentidos e corpo, no dado momento se coloca como uma “câmara de ressonância” (POLSTER e POLSTER, 2001, p. 36) para receber e reverberar o que acontece no campo da psicoterapia. É nesta mesma direção que Yontef (1998) propõe que todo Gestalt-terapeuta se aprofunde na Teoria de Campo. Para o autor, a dimensão de campo estruturada pela teoria em questão é o fundo que dá sustento para todo o desenvolvimento da Gestalt-terapia, enquanto fenomenológica e existencial dialógica. Nesse sentido, ele afirma que “o campo é uma fatalidade unitária: tudo no campo afeta todo o resto” (YONTEF, 1998, p.184), e todo o resto se afeta enquanto constitui o campo, em um movimento de cocriação constante.

A amplitude de interação, na qual a experiência do terapeuta é pertinente — até mesmo indispensável — para o pleno envolvimento terapêutico, é muito grande. O reconhecimento da centralidade da própria experiência do terapeuta existe não só na gestalt-terapia, mas também no trabalho rogeriano, na terapia experiencial, no treinamento de sensibilidade, e entre os psicólogos de orientação existencial, que vêem a terapia como um envolvimento humano de duas vias. Dentro desta perspectiva, incluir a experiência do terapeuta é tão simples quanto dizer que um mais um é igual a dois. (POLSTER e POLSTER. 2001, p. 39)

A partir desta premissa, buscamos levantar questionamentos acerca da relação do psicoterapeuta para com ele mesmo enquanto se relaciona também com o consulente, compreendendo que ele é órgão vital do campo que ali se estabelece. No sentido de refletir formas de ser e perceber no tempo-espaço do encontro, busca-se correlacionar as ideias de campo e de corpo, presença,

epoché e relação dialógica com as finalidades de ressaltar a importância de uma verdadeira implicação do sujeito psicoterapeuta e de conceber questões éticas e de responsabilidade que permeiam a dimensão de uma presença autêntica dentro da clínica em Gestalt-terapia.

Por esses vieses, propõe-se pensar a relação clínica em psicoterapia considerando o psicólogo enquanto corpo presente dentro do campo de interação organismo-ambiente: o psicoterapeuta enquanto um organismo que co-cria o campo em conjunto ao consulente, o qual, por sua vez, afeta e é afetado pelo mesmo. Neste sentido, compreendendo uma percepção pré-intelectiva experienciada corporalmente, procura-se explorar possibilidades de pensar a implicação do corpo-psicoterapeuta enquanto instrumento para intervenções clínicas.

O FUNDO GESTÁLTICO

A Abordagem

Compreendendo a argumentação contextual como forma de trabalho gestáltico, ressalta-se que uma das características mais marcantes da modernidade, período gestacional da abordagem em questão, foi o desenvolvimento das especialidades e a formação dos especialistas (LATOURE, 1994). Com a difusão do método científico e a ampliação da ciência, os campos de estudos se tornaram cada vez mais específicos e enquadrados aos modelos laboratoriais, expandindo assim a noção de distanciamento entre pesquisador e objeto de pesquisa, premissa da metodologia científica da época. Seguindo este caminho, o início da Psicologia, na busca da validação científica, se estruturou pela separação radical entre psicoterapeuta e consulente.

Em outras palavras, a modernidade foi marcada pela retalhação da existência em segmentos diferentes de estudo e pesquisa, o que, apesar de necessário para a compreensão de muitos aspectos específicos, gerou também uma grande perda quando se refere aos temas existenciais. Neste sentido, a Gestalt-terapia surge como uma perspectiva de antítese às teses dicotômicas,

configurando um apanhado dos retalhos e a junção dos mesmos para a costura dessa colcha, a qual carrega história e uma postura política quando propõe que a existência é uma totalidade unificada.

Em toda ou qualquer investigação biológica, psicológica ou sociológica, temos que partir da interação entre organismo e seu ambiente. Não tem sentido falar, por exemplo, de um animal que respira sem considerar o ar e o oxigênio como parte da definição deste, ou falar de comer sem considerar a comida, ou de enxergar sem luz, ou de locomoção sem gravidade [...] (PERLS *et al*, 1997, p.42)

A Gestalt-terapia foi construída a partir de várias fontes que, se harmonizando, compuseram uma nova *gestalt*. Costurada pelo grupo dos Sete, a abordagem se sustenta por um olhar totalizante sobre a existência. Fritz Perls, Laura Perls, Paul Goodman, Isadore From, Paul Weisz, Elliot Shapiro e Sylvester Eastman elaboraram uma linha clínica para o trabalho psicoterapêutico que propunha, antes de tudo, a superação das dicotomias modernas que baseavam a psicanálise do período: mente x corpo, self x mundo externo, emocional x real, pessoal x social, consciente x inconsciente (PERLS *et al*, 1997) entre outras esferas que, naquele contexto, foram binarizadas e tratadas, muitas vezes, de modos separados.

Para a Gestalt-terapia, a compreensão da existência enquanto um todo não é o problema pois, na contramão disso, a abordagem parte da inegabilidade deste ponto. A perspectiva holística evidencia a unicidade da existência enquanto complexos de partes e de totalidades. A epistemologia holística propõe que as totalidades são algo a mais que a simples soma das partes que as mesmas englobam, trazendo um novo elemento à tona: a relação. A complexidade, então, se dá na busca por “clarear as relações entre as partes e todos” (PERLS *et al*, 1997, p.65) e produzir *awareness* das situações.

Perls, Hefferline e Goodman (1997) não se dedicaram à conceituar a palavra em questão (especula-se que pela familiaridade linguística), trazendo-a por toda sua obra como um conceito pré-estabelecido. Por tal, refere-se a de-

finições postas por Yontef (1998), para a compreensão dessa noção essencial do trabalho gestáltico:

Awareness é uma forma de experienciar. É o processo de estar em contato vigilante com o evento mais importante do campo indivíduo/ambiente, com total apoio sensorio motor, emocional, cognitivo e energético. [...] A *awareness* é, em si, a integração de um problema (YONTEF, 1998, p.215).

Na Gestalt-terapia, o único objetivo é a *awareness*. Isso abrange maior *awareness* em determinada área, e, também, maior capacidade de os pacientes trazerem seus hábitos automatizados à *awareness*, conforme a necessidade. No sentido anterior, *awareness* é conteúdo; no posterior, é processo. A *awareness*, tanto como conteúdo quanto como processo, progride para níveis mais profundos com o avanço da terapia. A *awareness* compreende o conhecimento do ambiente, a responsabilidade pelas escolhas, o autoconhecimento, a auto-aceitação e a capacidade de contato (YONTEF, 1998, p.37).

A partir destas palavras, admite-se que sujeito e ambiente compõem partes de uma mesma totalidade e que a relação entre ambas é o que constitui o campo situacional. O foco da psicoterapia gestáltica, então, é promover integração entre as partes trazendo ao campo da experimentação a emergência das relações entre as mesmas. Para tal, a Gestalt-terapia recorre à Fenomenologia e à Teoria de Campo de Kurt Lewin como metodologias do fazer clínico, e à perspectiva Buberiana para a produção de um modelo de psicoterapia dialógico.

O viés fenomenológico da Gestalt-terapia

Antes de adentrarmos na Fenomenologia, é necessário descalçarmos-nos, tocar os pés no chão e nos permitirmos experienciar o toque que evidencia, metafórica e pragmaticamente, a nossa interseccionalidade com o mundo: o pé que sente, pertencente à totalidade do corpo, carrega a expe-

riência do chão sentido e faz fronteira com o mundo que comporta o ser. O pé pisa, mas o corpo todo dá-se conta de estar pisando e experimentando o chão. A temperatura, a textura, as sensações que reverberam ultrapassam a parte e afetam o todo.

A Psicologia de base fenomenológica busca a superação da dicotomia sujeito-mundo, pela perspectiva de que, quando falamos de existência, separar as circunstâncias que caracterizam as situações é negar as situações em si. Neste sentido, considera-se que “ao investigar fatos e relações entre fatos a psicologia perde o homem” (REHFELD, 2013, p.32), uma vez que a existência ultrapassa as noções de causalidade e correlação. Para esse método, as situações se configuram pelo que são, compreendendo o homem em sua facticidade, e por tal, caracteriza-se por um método exploratório que concebe a descrição como principal via de acesso à experiência.

O método fenomenológico se sustenta pela postura inicial da *epoché* ou redução fenomenológica. Este movimento propõe uma suspensão temporária dos *a priori*s a fim de possibilitar a constituição de um encontro verdadeiro entre sujeito e situação. Na experiência clínica da psicoterapia, a *epoché* configura um modo de presentificação do psicólogo, que consiste em “colocar entre parênteses” técnicas, teorias, histórias, vida pessoal, e outros atravessamentos do sujeito psi anteriores ao encontro com o consulente. Tal modo caminha lado a lado com a noção gestáltica de temporalidade, quando compreende que o fenômeno se dá no aqui-agora do encontro, trazendo, a partir da redução fenomenológica, o clínico ao presente imediato.

Ao suspender as crenças, técnicas e *a priori*s, ao contrário do que a lógica categórica e nosológica que a clínica moderna sugere, o psicoterapeuta se permite experienciar as sensações que o sujeito lhe provoca, tal como ver, ouvir, sentir e se dispor a contatar o fenômeno que emerge no campo situacional. É importante ressaltar que “colocar entre parênteses” toda concepção pré-estabelecida é, por definição, a radical contradição de se retirar ou se ausentar do encontro, em via que: o psicólogo fundamentado pela ótica fenomenológica não

abstrai, não recorre ao passado ou ao futuro. Ainda assim, constitui um corpo histórico, uma biografia, que experimenta a totalidade de estar-com o cliente.

A Teoria de Campo

De encontro à abordagem fenomenológica, a Teoria de Campo de Kurt Lewin entende a unicidade da situação como característica primordial. Antes de mais nada, é necessário sublinhar que esta abordagem concebe uma noção que ultrapassa a ideia de campo geográfico, sendo campo, para Lewin, algo muito além da dimensão física: uma totalidade dos fatos coexistentes, interdependentes entre si” (LEWIN *apud* HALL e LINDZEY, 1973). Neste sentido, o referido autor implica a presença dos sujeitos e as relações interpessoais e intrapessoais como constituintes do campo, e compreende que todos os elementos afetam e são afetados pelo mesmo.

Nessa perspectiva, o comportamento humano é fruto da singular composição de forças do campo vivido. Para tal, concebe que o ser tem consigo um mundo pessoal, um campo psicológico, estruturado em sua própria experiência no mundo, seu campo vital. Esta esfera pessoal é parte integrante do campo total, relacional, que se dá pela multiplicidade de forças presentes nas situações. É necessário ressaltar que a formação do campo ocorre sempre no momento presente, conferindo ao mesmo um caráter fluido de impermanência e de transformações constantes. Além disso, o campo total não se reduz à soma das partes presentes, ao contrário, transgride a noção de separabilidade entre as mesmas e formula uma dimensão distinta e única.

Ribeiro (2011) propõe a Teoria de Campo como uma figura pertencente ao fundo holístico da Gestalt-terapia, uma vez que percebe que o campo, proposto por Lewin, abraça a totalidade da situação, abarcando os sujeitos enquanto seres biopsicossociais, que corporificam histórias e se constituem no tempo. Por essa perspectiva, o campo do encontro psicoterapêutico se configura pela resultante de forças presentes na dimensão espaço-temporal do aqui-agora, que somam campo psicológico-pessoal do cliente, do psico-

terapeuta, e dos atravessamentos entre espaços, sujeitos, histórias, e todos os elementos, físicos ou metafísicos, que integram e conferem uma conjuntura estética ao momento.

A definição de Campo, para a teoria Lewiniana, o caracteriza como uma teia sistemática de relações (YONTEF, 1998), ou seja, é uma totalidade complexa e conjunta de forças que formam uma nova *gestalt*, uma nova forma que se diferencia daquelas anteriores. Essa perspectiva evidencia um território entre os elementos que não se limita à existência de um ou de outro elemento específico, mas se produz na interação entre ambos. Neste mesmo viés, salienta-se o caráter existencialista da inerência dos relacionamentos da vida humana: todo ser é ser-com, todo existir é um co-existir. Na percepção de que a vida, tal como a concebemos, é sempre em relação. É a partir da inseparabilidade do ser de seus relacionamentos que o campo se constitui, compreendendo elementos como forças e potenciais, e a integração e unicidade entre os presentes na situação como produtores dos fenômenos.

Outra caracterização é a dimensão longitudinal e espaço-temporal do campo, que acentua o caráter de temporalidade, espacialidade e fluidez do mesmo (ITGT, 2022). Em outras palavras, o campo se constitui como um *continuum*, ou seja, uma constante de transformações e mutações no tempo e no espaço. “Campo: Algo que existe no espaço e no tempo, em oposição a uma partícula que existe apenas em um ponto no tempo.” (HAWKING *apud* YONTEF, 1998, p. 188). Nesta passagem, o autor ressalta o elemento enquanto algo limitado àquilo que é, e o campo, como algo extenso que compõe aquilo que foi, está sendo e o porvir.

O trabalho do Gestalt-terapeuta embasado na perspectiva de campo é, então, voltado para a compreensão do espaço vital trazido pelo consulente, tanto a experiência vivenciada nas situações narradas quanto pela experiência compartilhada, campo cocriado por psicoterapeuta e consulente durante a dimensão espaço-temporal do fazer clínico.

UMA PSICOTERAPIA RELACIONAL DIALÓGICA

A Gestalt-terapia se configura como uma psicoterapia relacional dialógica. Por outro modo, é uma abordagem que se constrói na base da presentificação e do engajamento de ambos presentes na situação. Assim, parte da inseparabilidade do ser e do mundo, da questão da inerência relacional da existência e do diálogo, da troca e co-afetação entre as partes. Buber (2001) postula que a condição existencial do Ser é a dualidade do que o Existencialismo chama de “ser-com”, e evidencia que a questão do Ser se dá através das duas possibilidades do “com”: Ser-com-ser ou ser-com-objeto; o que o autor compreende como Eu-Tu e Eu-isso. Para a perspectiva Buberiana, Eu-Tu e Eu-isso estruturam palavras completamente diferentes, uma vez que Eu-Tu figura a dimensão da alteridade enquanto Eu-isso manifesta uma relação de objetificação.

Em sua obra “Eu-Tu” (BUBER, 2001), o autor postula que quando se fala de um sujeito, aborda-se uma dessas relações, situando o homem sempre em relação com algo ou com o outro. Assim, em consonância às outras filosofias que fundamentam a abordagem gestáltica, toda situação humana se configura como uma relação.

Não há Eu em si, mas apenas o Eu da palavra-princípio Eu-Tu e o Eu da palavra princípio Eu-Isso. Quando o homem diz Eu, ele quer dizer um dos dois. O Eu ao qual se refere está presente quando ele diz Eu. Do mesmo modo quando ele profere Tu ou Isso, o Eu de uma palavra-princípio está presente. (BUBER, 2001, p. 43)

A proposta de Buber (2001) é que todo sujeito só o é em conjunto a uma relação, e que o modo de se relacionar, objetificante ou de validação da alteridade, define o ser a quem se refere. Por este olhar, assimila-se que enquanto a relação Eu-Tu estrutura a própria condição viva de alteridade do Eu, a relação Eu-isso o caracteriza como objeto.

Pelo viés de validar a experiência viva como algo singular, pertencente ao campo, a proposta de psicoterapia relacional parte, então, da estruturação de

uma postura de relação Eu-Tu entre psicoterapeuta e consulente, uma vez que essencialmente o encontro terapêutico é estruturado por uma relação Eu-isso, ultrapassada pela dimensão do trabalho, do tempo cronometrado e até mesmo da hierarquia entre profissional-cliente que dá tonalidade à situação. Por tal, a proposta de uma psicoterapia relacional dialógica sustenta o olhar sobre o ser dentro de suas múltiplas possibilidades de se expressar, e ressalta que dentro da relação psicoterapêutica não deve haver espaços para a redução dos presentes à condição de objeto. Na contramão disso, torna evidente que psicólogo e consulente(s) são partes vivas daquela, e assim, se afetam, se transformam e transgridem quaisquer tentativas reducionistas ou mecanicistas de compreensão.

Enquanto psicoterapia dialógica, a Gestalt-terapia se apropria do método dialógico. Com outras palavras, a abordagem gestáltica atina para o potencial da troca e do contato com a alteridade como potenciais para a produção de *awareness*, de integração das situações vivenciadas pelo sujeito e, assim, de cura.

UMA NOVA GESTALT

Fundamentada em teorias que valorizam todas as partes do campo psicoterapêutico como forma do fazer-psi, a Gestalt-terapia traz para a área da Psicologia discussões disruptivas. Como antítese da psicanálise freudiana do século XVIII e das forças positivistas da ciência da época, a teoria gestáltica implica na inclusão de esferas como corpo, contexto social-histórico, política, ecologia e até mesmo a experiência do psicoterapeuta no debate da clínica psicológica.

É imperativo compreender a abordagem gestáltica como uma nova *gestalt* entrelaçada por diferentes partes mas que conversam entre si. Tomando como ponto de partida o fundo holístico que figura a Gestalt-terapia como uma totalidade, enxergamos a Fenomenologia, a Teoria de Campo e a Psicoterapia Relacional Dialógica Buberiana como partes. A relação essencial entre as partes cria um território para o encontro clínico e dão tonalidade à qualquer perspectiva que parta do mesmo.

Por este viés, é necessário cuidado para não cair em um engano de compreender as partes como iguais, ignorando a singularidade da constituição de cada, ao passo em que, pertencentes ao mesmo fundo, sustentam uma visão de homem complexa, que o coloca no campo relacional. De outro modo, a singularidade de cada uma das partes que constituem a Gestalt-Terapia promove a percepção do ser enquanto um ser na fronteira, que está sempre para o porvir daquilo que o ultrapassa, diante das coisas, das situações e da alteridade de ser em conjunto com outros seres.

Essa nova *gestalt* dá suporte para o trabalho psicoterapêutico e sustenta uma postura política quando compreende o valor da existência singular, do contexto, do encontro e das relações. É a proposta de uma clínica construída no “entre”, atenta às forças presentes no campo, na entrega do sujeito-clínico para o encontro, pela abertura ao porvir e pela construção conjunta de novas *gestalten*.

SER, CORPO E GESTALT-TERAPIA

Ao abordar a existência como uma totalidade complexa, é preciso também trazer à frente a dimensão que a territorializa na experiência concreta, o corpo. Perls, Hefferline e Goodman (1997) abarcam a dimensão corpórea como algo intrínseco a toda experiência, uma vez que concebem que a dicotomia corpo-mente é ilusória e fruto do movimento cientificista da modernidade. Para os autores em questão, não faz sentido nos debruçarmos sobre a ideia de somatização ou de uma experiência psicossomática tal como a psicanálise nomeia, pois assimila-se as partes de maneira integrativa, concebendo que todo ser é um organismo, e que, assim, toda vivência, de sofrimento ou não, é corpórea.

É importante salientar que a Gestalt-terapia não se dedica a estudar o corpo enquanto corpo-objetivo (*körper*), como as ciências médicas ou as terapias corporais; ao contrário disso, se debruça sobre o corpo enquanto corpo-fenomenal (*lieb*), corpo-experiência (ALVIM, 2011). Ainda assim, é preciso

a noção de que a mesma sinaliza que corpo-fenomenal e corpo-objetivo não configuram coisas diferentes, negando uma divisão dicotômica, mas dimensões da mesma totalidade.

Seguindo esse ritmo, Perls Hefferline e Goodman (1997) compreendem que a noção de organismo diz respeito à totalidade da situação existencial do ser. Explicitam também que a questão da separação entre mundos externo e interno da psicanálise moderna com a noção de consciência da teoria em questão seria contraditória, por levar o entendimento do corpo como parte do mundo externo, uma vez que somente à ideia de mente, consciente e inconsciente, corresponde ao interior (PERLS, HEFFERLINE E GOODMAN, 1997).

A definição de um organismo é a definição de um campo organismo/ambiente; e a fronteira-de-contato é, por assim dizer, o órgão específico de *awareness* de situação nova do campo, em contraste, por exemplo, com os órgãos ‘orgânicos’ mais internos do metabolismo ou da circulação que funcionam conservativamente sem necessidade de *awareness*, deliberação, seleção ou evitação da novidade. No caso de uma planta fixa, um campo de organismo/solo, ar etc., essa contextualidade (*inness*) da fronteira-de-contato é positivamente simples de conceber: a membrana osmótica é o *órgão da interação* do organismo ambiente, ambas partes sendo obviamente ativas. No caso de um animal complexo e móvel dá-se o mesmo, mas determinadas ilusões de percepção fazem com que seja mais difícil concebê-lo. (PERLS, *et al*, 1997, p. 69)

Os autores, ao entenderem a condição de organismo como campo organismo/ambiente, ressaltam a condição de contato que as partes do mesmo exercem no campo. Ao citar a membrana osmótica da planta, tornam clara, dentro de um sistema de contatos mais simples, a função e a intencionalidade da mesma. Podemos, em um movimento semelhante, fantasiar as possibilidades de contato da derme: a troca de calor com o ambiente, os calafrios que se sente na presença de alguém, as feridas e o processo de cicatrização após um contato abrupto com o chão. Aquilo à que se refere torna visível a condição

de fronteira da corporalidade, como uma parte do ser que o coloca em um *continuum* de contatos com o meio, impossibilitando quaisquer possibilidades práticas de separação.

Para além do corpo enquanto fronteira com o mundo concreto, na perspectiva da inseparabilidade entre o que usualmente denominamos interno-externo, é indispensável localizá-lo também como órgão de contato e integração. Neste sentido, todo fenômeno é um fenômeno existencial integrativo, abraçando as sensações, os movimentos, tudo aquilo que vem à tona na dimensão da corporeidade como parte significativa da experiência.

O corpo não apenas está situado no concreto, no âmbito das tarefas práticas, mas também está aberto às situações verbais e fictícias. O corpo se mobiliza no real e no virtual. Assim, quando nos entristecemos, recolhemo-nos, fechamo-nos para o mundo concreto, fechamos nossas pálpebras e lacrimejamos, o corpo se põe triste. Da mesma forma, quando refletimos sobre algo ou desejamos algo não presente na forma de objeto tangível pelo volume e grandeza, desviamos o olhar do nosso redor para nosso mundo desejado. Nesse momento, o corpo pode até sorrir, mas sorri para o mundo sonhado (PRADO *et al*, 2012, p. 783).

Merleau-Ponty (1994), filósofo e fenomenólogo, se dedica a compreender a experiência do corpo-fenomenal, tendo como fundo duas premissas: a existencialista “a existência precede a essência” e a fenomenológica de retorno às coisas mesmas. De outro modo, Ponty compreende a necessidade de superação da dicotomia moderna corpo-mente para compreender a existência em sua multiplicidade. O filósofo sugere um retorno ao corpo como via perceptiva e expressiva da experiência, retoma a discussão da consciência levantando uma transgressão à perspectiva racionalista e deposita a mesmo no corpo.

Assim, a fenomenologia de Merleau-Ponty é a proposta de um desvio do dualismo platônico que deposita na racionalidade intelectual a idealização de verdades, e uma superação do *cogito ergo sum* cartesiano, “penso, logo existo”,

com um novo postulado: sinto, logo existo. Desta maneira, Ponty sugere que a consciência é, antes de tudo, perceptiva, sensitiva e carnal. Realoca a noção hierárquica da mente sobre o corpo para uma relação horizontal entre as dimensões vivenciais, ressaltando a dimensão corpórea como primeiro contato do ser com o mundo, mas ao mesmo tempo, dando a tonalidade de um corpo que tem memória, história e atribui sentidos à experiência (LIMA, 2014). Nesta continuidade, a fenomenologia merleau-pontyana se atenta às noções primárias da percepção, às sensações.

Eu poderia entender por sensação, primeiramente, a maneira pela qual sou afetado e a experiência de um estado de mim mesmo. O cinza dos olhos fechados que me envolve sem distância, os sons do cochilo que vibram “em minha cabeça” indicariam aquilo que pode ser o puro sentir. Eu sentirei na exata medida em que coincido com o sentido, em que ele deixa de estar situado no mundo objetivo e em que não me significa nada. O que é admitir que deveríamos procurar a sensação aquém de qualquer conteúdo qualificado, já que o vermelho e o verde, para se distinguirem um do outro como duas cores, precisam estar diante de mim, mesmo sem localização precisa, e deixam portanto de ser eu mesmo. (MERLEAU-PONTY, 1994 p. 23)

O estudioso também ressalta a imprescindibilidade do cuidado e da postura fenomenológica de *epoché* ao reconhecer esta via de acesso, uma vez que as sensações não devem ser levadas ao lugar interpretativo, e sim, reconhecidas como aquilo que são: vivências.

Ao falar sobre corpo e Gestalt-terapia, Alvim (2011) resgata a definição da abordagem gestáltica como um estudo da operação da fronteira de contato no campo organismo-ambiente, assim, ao compreendermos a dimensão do corpo enquanto fronteira e órgão de contato, a fixação ou a cisão mente-corpo, eu-mundo, configuram modos de funcionamento neurótico (ALVIM, 2011). A autora frisa que a Gestalt-terapia, enquanto abordagem que tem por objetivo a ampliação de *awareness*, precisa se atentar à reintegração dessas dimensões da existência.

Por este viés, a dimensão da corporeidade é precisamente atrelada à noção de sujeito, ultrapassando possibilidades de coisificação do corpo somente como um meio para um fim, mas, na perspectiva contrária, compreendendo sobretudo corpo e sujeito como sinônimos. De tal forma, ser-corpo é essencialmente reconhecer outros seres-corpos, é dar carne aos existenciais de co-existência, ser-no-mundo, e de ser-em-relação. É compreender o Eu-Tu como um Eu-carne-Tu-carne. Quando assimilo a minha condição carnal, vejo o corpo do outros nas suas possibilidades corpóreas humanas, capaz de abraçar, de realizar tarefas, de amar” (PRADO *et al*, 2012, p. 786).

Ao contatar o aspecto vivo da corporeidade assimilando com a noção básica de existir, entra em evidência a questão de como esse corpo então age, atribui sentidos e se relaciona com o mundo. Entendendo que, quando falamos sobre corpo nos referimos a algo além do corpo físico, objetivo, consideramos que *lieb*, o corpo-carne-dotada-de-vida, é complexo e carrega consigo sua história enquanto constituinte de si mesmo. E assim, a forma como o corpo-fenomenal vem a ser no mundo é sempre tonalizada pela sua estrutura singular de ser.

O corpo dirige-se intencionalmente ao mundo e é parte fundamental para a “aparição” do mundo. A experiência da corporeidade é ação no mundo, ou seja, o corpo é um campo perceptivo-prático que dota a existência de um sentido de possibilidade, um eu engajado que se estende para o mundo. (ALVIM, 2011, p.4)

Por tal, concebe-se que ser-corpo é, por equivalência, agir-no-mundo, é integração das dimensões existenciais e elucidação da totalidade, como alguém muito além da mera soma das partes, da existência. O corpo, pelo olhar fenomenológico-existencial-gestáltico, ganha caráter cartográfico quando se constrói a partir das experiências, ganha viés comunicativo quando entendido como órgão expressivo e integrativo, e ganha vida quando percebido como, mais que morada, a existência em si.

O CORPO CLÍNICO

A abordagem gestáltica compreende o ser a partir de sua ambiguidade totalidade-parte, uma vez que o enxerga como uma totalidade complexa ao mesmo tempo em que o percebe como parte constituinte do campo organismo/ambiente. Neste sentido, afigura-se a necessidade de refletir a composição de campo do ser-psicoterapeuta, compreendendo que este também é afetado e constituído pelo fundo universalizado.

O gestalt-terapeuta busca a totalidade da forma, que inclui a fala e o gesto do corpo que acompanha a fala: os movimentos de braços, pernas, cabeça, o tom de voz, o olhar e seus movimentos. Enfim, tudo o que se apresenta enquanto uma ação emana do campo e toma uma forma, a partir da percepção de cliente e terapeuta. A estrutura da situação é a coerência interna de sua forma e conteúdo (PERLS *et al.*, 1997, p.93)

O grande desafio que surge neste momento parece ser o exercício prático de superação das dicotomias com o cuidado ético, entendendo que propor uma atenção do psicoterapeuta para suas próprias experimentações no campo, não é e nem deve ser confundido com a ideia de ocupar o espaço do encontro ou de tornar a situação sobre si. Na contramão disso, é uma proposta de presentificação radical e de entrega para ressoar a existência do consulente, de emprestar seu corpo para amplificar e validar aquilo que é posto em jogo.

Cardella (2020) ao escrever sobre cuidado e a condição de anfitrião do psicoterapeuta, se dispõe a refletir acerca de duas possibilidades de presença do clínico no encontro psicoterapêutico, o que chama de presença implicada e de presença reservada. Para a autora, ambos os modos de fazer-se presente e à disposição do cliente, dizem sobre uma postura de cuidado e de abertura do terapeuta para o devir do encontro. Assim, a presença implicada diz respeito à postura de acolhimento, de interpelação, de conversa, daqueles momentos nos quais a presença é expressa por uma maior atividade do psicoterapeuta; enquanto a presença reservada se refere aos momentos nos quais o profissio-

nal precisa reconhecer o lugar que ocupa e se recolher para dar o espaço do cliente vir-a-ser na relação.

Nessa perspectiva, será fundamental que o psicoterapeuta, através de um trabalho pessoal, possa reconhecer limites, dificuldades, ansiedades de desempenho, necessidade de autoafirmação e aprovação, tendência à crítica e julgamento, compulsões em *fazer*, vazios que o levam a ocupar espaços excessivamente, tendências à sedução, necessidade de ser amado e admirado, inseguranças quanto a própria competência, etc. (CARDELLA, 2020, p. 59).

Assim, a autora pensa a questão da presença a partir da compreensão de campo que compõe a Gestalt-Terapia. Em outras palavras, a fluidez entre a presença implicada e a presença reservada, nos permitem territorializar o psicoterapeuta como parte constituinte do campo, e encontrá-lo como elemento do fundo da experiência do consulente.

É essencial incluir aqui que para a abordagem gestáltica a relação entre figura e fundo estrutura a forma em que o organismo faz contato no campo organismo/ambiente. Tal panorama é uma herança da Psicologia da Gestalt (De Araújo., 2016), a qual busca abarcar o modo de perceber o mundo pelo ser humano. Dessa maneira, queremos dizer que o ser, por estar sempre em relação com o mundo, hierarquiza a partir de suas necessidades e da intencionalidade para o contato, o que em cada situação vem à frente, figurando *gestalten*.

Aquilo entendido como a estrutura de contato do ser, chamado de *self* na Gestalt-Terapia, é a “força que forma a gestalt no campo; ou melhor, [o *self*] é o processo de figura/fundo em situações de contato.” (PERLS *et al.*, 1997, p. 180). É um sistema complexo de contatos (PERLS *et al.*, 1997) o qual, diferentemente de uma compreensão mentalista, ultrapassa a noção de uma entidade fixa e ocupa o território da fronteira do organismo/ambiente, sendo parte que evidencia o co-pertencimento da experiência ao organismo e ao ambiente. Para Távora (2014), uma forma de explicitar o conceito é “como o processo

ativo e permanente de perceber, selecionar, interpretar, sentir, valorizar, estimar, prever, agir, integrar e dar sentido a si e ao ambiente, mapeando a si mesmo enquanto em ação no campo.” (TÁVORA, 2014, p. 65)

Perls, Hefferline e Goodman (1997), como antítese à teoria psicanalítica da época, organizam a estrutura do *self* em três aspectos principais de contato, com os nomes propostos pela teoria em questão mas divergentes em essência. Ego, Id e Personalidade são funções que pertencem à estrutura mas não configuram sistemas separados, não havendo, por definição, hierarquia entre os mesmos. De maneira resumida, enquanto Ego se refere às funções deliberativas do processo de contatar, Id diz sobre o fundo determinado pelo corpo, expressando a relação organismo/ambiente, e Personalidade a figura formada que, ao ser assimilada no *self*, proporciona o crescimento da experiência do ser (PERLS *et al.*, 1997).

A função “*id*” é concernente às pulsões internas, às necessidades vitais e, especialmente, sua tradução corporal [...] a função “*eu*”, pelo contrário, é uma função ativa, de escolha ou rejeição deliberada [...] a função “*personalidade*” é a representação que o sujeito faz de si mesmo, sua autoimagem, que lhe permite se reconhecer como responsável pelo que sente ou pelo que faz. (GINGER; GINGER, 1995 *in* Távora., 2016, p. 127)

Ao abordarmos a estrutura de contato do ser, a dimensão do corpo-clínico enquanto via de experimentação do psicoterapeuta, o aspecto Id entra em evidência como função do *self* que figura a experiência não-deliberada e não intelectual. Em outras palavras, vem à frente a capacidade de contato e *awareness* do corpo, das sensações, da percepção primária, permitindo, assim, a excitação do fundo caótico e a formulação de figuras.

A percepção não se constitui na mera soma de dados sensoriais recebidos passivamente pelo indivíduo. Ao contrário, ela é um processo ativo e sempre se refere a todos (*holos*) organizados sob uma forma ou estrutura de conjunto, uma Gestalt, cujas partes, se toma-

das separadamente, não apresentam as mesmas características do todo [...] (WERTHEIMER; KOHLER; KOFFKA, 1997 *in* De Araújo., 2016, p.118)

Neste sentido, ao conceber a percepção como um *holos*, tendo em vista a proposição merleau-pontyiana (LIMA, 2014), busca-se pensar em outra forma de produção de *awareness* do corpo-clínico no campo psicoterapêutico. O fenomenólogo, na contramão do movimento mentalista hegemônico da época quando viveu, propõe uma ruptura com a hierarquia mente sobre corpo diante do tema da percepção. Merleau-Ponty (1994) propõe que toda percepção acontece primeiramente no corpo, e somente assim, torna-se passível de inteligibilidade. Assim, o filósofo nos convida a pensar o corpo (a carne e as sensações) como órgão mediador entre as situações e os sentidos atribuídos a ela.

Seguindo essa perspectiva, surgem novas possibilidades de compreensão daquilo que acontece no encontro psicoterapêutico. Investigações acerca da própria experiência do psicoterapeuta como: “Como eu estou me sentindo?”, “Quais sensações essa situação me causa?”, “Como está sendo estar com o consulente nesse momento?”, “Isso que eu sinto diz sobre o que?”, “Onde essa questão me toca?”, entre outras, como questionamentos reveladores de algo acerca do campo que psicoterapeuta co-cria e ocupa, e do fundo da vivência do cliente no aqui-agora ao qual aquele pertence.

Assim, o corpo-clínico no campo expressa sua potencialidade de *awareness* da carne, das sensações, que evidenciam a corporeidade da experiência de estar-com e nos permite pensar a respeito da implicação desse corpo-clínico como instrumento do fazer-clínico. De outro modo, nos colocamos a refletir como os afetos que ultrapassam o profissional podem ser colocados no campo com a finalidade de dar suporte ao fundo para a excitação de alguns elementos e a emergência de novas figuras.

A seguir, compartilharemos dois breves relatos da experiência psicoterapêutica os quais baseiam e exemplificam os termos elaborados até aqui, sen-

do o primeiro deles estruturado por similaridades compartilhadas no campo universalizado e o segundo, caracterizado pela diferenciação dos papéis ocupados neste mesmo.

RELATO DA IDENTIFICAÇÃO

Ao me deparar com um caso clínico de uma mulher que vivenciava um relacionamento heteronormativo conflituoso, pude perceber que os relatos daquela em minha frente me causavam certa angústia. Ao longo das sessões, diante das histórias, por vezes enfeitadas e felizes, circunscritas por tal relação, minha angústia aumentava e cada vez mais me sentia sem vontade de estar com ela.

As sensações que me ultrapassaram foram: a preguiça no pré-encontro, angústia, embrulho no estômago e uma sensação de sufocamento durante nossas conversas e um péssimo sentimento de “não estar dando conta” surgido no momento em que a cliente saía de nossa sala.

Durante o meu processo psicoterapêutico, pude colocar tais sensações que pareciam, até então, não ter relação com a história, em pauta. Ali, pude descobrir e mapear as minhas afecções, e assim, trazer à tona a percepção do campo denso com aquela cliente, e o quanto o sofrimento reverberado em mim era a expressão de uma angústia presente no fundo dos relatos da cliente. Pude perceber que, enquanto mulher, cisgênera, heterossexual, eu também compartilhava do fundo universalizado de ser uma mulher dentro de uma sociedade estruturada por vários tipos cotidianos de opressões e microopressões. Pude perceber que, apesar da distância entre nossas histórias singulares, parte do que me angustiava pertencia ao fundo comum de ser mulher em um mundo feito para homens.

Em um certo momento de nosso caminho conjunto, me dispus a compartilhar minha angústia com a cliente, e, pela primeira vez, ela experimentou comigo a dor de sermos mulheres, sustentando ali o sofrimento e dando forma a uma *gestalt* que estava, até então, opaca.

Assim, novas reflexões surgiram e novas possibilidades de compreensão, de ação, de percepção, e de ser-no-mundo foram se estruturando.

RELATO DA DIFERENCIAÇÃO

Um homem negro, alto, beirando os 50 anos, chegou até a minha clínica de psicoterapia. Eu, branca, baixa, mulher, com 25 anos, começando minha carreira enquanto profissional psicóloga. Durante nossos primeiros encontros, pairava algo sobre o campo que eu não conseguia reconhecer. Ao longo das sessões, pude experimentar sensações visuais de ver aquele homem grande como pequeno e encolhido no canto da sala, outras vezes experienciei um sentimento de distanciamento, mesmo que as narrativas fossem compostas de situações íntimas.

Com o passar do tempo e o desenvolvimento da nossa relação, me senti confortável para compartilhar essas sensações com ele. Assim, o mesmo pareceu sentir-se convocado a compartilhar como experienciava nossos encontros. Uma das sensações trazidas à tona no nosso campo compartilhado foi o sentimento de impotência diante de mim: contou que apesar de me enxergar como uma profissional, se assustava com a realidade de encontrar-se com uma mulher tão jovem a qual tinha feito faculdade, revelando sentir, eventualmente, medo de parecer “burro” por não tê-la feito.

Pela primeira vez, me senti próxima dele, quando pudemos conversar e racializar o território que nós, seres constituídos por tempo e lugares absolutamente diferentes da sociedade, ocupamos juntos.

A “instrumentalização” do corpo, das sensações, da experiência do psicoterapeuta no campo precisa ser pensada não somente como um meio para um fim. A própria noção de “instrumento” comporta a tonalidade de uma relação objetificante Eu-isso, que busca produzir algo na situação clínica. No sentido oposto, a ideia de perceber, mapear e, quando fizer sentido, compartilhar as sensações vivenciadas no corpo-clínico, é uma proposta de trazer ao campo compartilhado algo da experiência singular de estar-sendo-com-o-ou-

tro. É uma proposição de fazer do saber-clínico uma alusão ao dito popular de Santo Agostinho: “mais vale um erro nítido que um acerto opaco”, sugerindo que trazer à tona o comumente “não dito” abre novas possibilidades de caminhos a serem seguidos com a segurança de estar vendo onde se pisa.

CONCLUSÃO

Percebemos a vida como corpo-no-mundo, o qual ultrapassa as dimensões dos cinco sentidos: tato, olfato, paladar, visão e audição individualizados. Nada do que se vê é visto somente com os olhos, nem o que se escuta é escutado de maneira límpida. O sabor carrega emoção, o cheiro comporta memória, o toque tem morada na experiência. Sempre somos um complexo tonalizado pela nossa história, pelo nosso lugar no mundo, no tempo, pelas emoções, sofrimentos, e os sentidos que ao longo de nossas vidas constituímos.

O que eu tenho na percepção não são verdades, mas presenças, e o que me dá o objeto em sua totalidade significativa é uma síntese corporal – síntese prática ou de transição que me leva de uma perspectiva a outra e que me permite vislumbrar, em um futuro próximo, que se avizinha, o outro lado ainda não dado, mas presente e alcançável com um gesto. É o corpo, tal como já propôs Husserl e retoma Merleau-Ponty, que me dá o sentido de possibilidade: um “eu posso”. A corporeidade me dá um sentido provisório, tácito e escorregadio. Tudo que percebo comporta uma dimensão além do que me é dado objetivamente. Nada me é dado inteiramente. (ALVIM, 2011, p. 5)

Quando Perls, Hefferline e Goodman (1997) afirmam que não faz sentido investigar os seres vivos sem compreendê-los como organismos interacionistas com seus meios e Rehfeld (2013) complementa nos mostrando que, ao falarmos de existência separar as circunstâncias que caracterizam as situações é negar as situações em si, emerge a demanda de integração das experiências dos agentes presentes na clínica. A existência transgride noções de causalidade e correlação e se constrói na transversalidade da alteridade.

Neste sentido, pensar uma clínica pela perspectiva holística, de campo, relacional dialógica, e sobretudo, gestáltica, é pensar o *sine qua non* existencialista. Ser-no-tempo, ser-no-mundo, ser-corpo, cuidado e ser-com são todos presentes no encontro terapêutico.

Ao localizarmos o ser na experiência, a experiência no organismo e o organismo no campo relacional, ultrapassamos a lógica platônica dualista mentalista. Nesse mesmo movimento, territorializa-se o objeto da psicoterapia na relação, incluindo psicoterapeuta na experiência do consulente. Territorializado o psicoterapeuta na experiência, no campo, como parte essencial da relação terapêutica, novos horizontes se abrem à serem explorados.

Estamos longe do mito médico e paramédico do terapeuta “onipotente”, com poder de vida e morte, tanto quanto do terapeuta protegido (aprisionado?) atrás de um cânone solidamente sancionado, e que é aquele que “sabe”. Estamos mais próximos do terapeuta gestaltista que é aquele que “ignora” (!), e acompanha na aventura seu cliente, único responsável por ele mesmo, em sua experiência singular e irreduzível, anômica e polissêmica, ou seja, que não obedece leis gerais preestabelecidas e pode adquirir diversos significados — não exclusivos entre si — conforme a leitura do próprio cliente, considerado em sua Gestalt particular do momento. (GINGER, GINGER, 1995, p. 144)

Compreendemos que o psicoterapeuta não está isolado, tampouco exposto às todos os eventos vivenciados no encontro (GINGER, GINGER, 1995), por tal, nega-se o que Perls chama de empatia rogeriana de aceitação incondicional, ou a apatia psicanalítica de neutralidade, em voga de uma postura de simpatia sobre a existência do outro:

o terapeuta está presente como pessoa, numa relação atual “Eu-Tu” com o cliente. Ele desperta a *awareness* deste último para sua interrelação com o meio (que, no caso, é o terapeuta) e explora deliberadamente sua própria contratransferência como motor do tratamento.” (GINGER, GINGER, 1995, p. 146).

Ao fixarmos a premissa de psicoterapeuta como corpo-no-mundo, vamos além da dimensão de sentidos individualizados e da sugestão de alguma neutralidade, por não haver neutralidade nem experiência do outro e do mundo que não seja tonalizada pela concepção singular do ser-no-campo universalizado.

Por tal, urge também a necessidade da discussão acerca das responsabilidades do corpo-clínico diante de sua própria postura, como seus próprios processos de autoconhecimento e de cartografia do ser que está-sendo em cada evento.

A compreensão de que nós, seres humanos, somos um complexo, sempre finalizados pelos sentidos os quais, ao longo de nossas vidas, vão se constituindo, evidencia a postura de *epoché* como uma arte de se fazer presente. Assim, colocar entre parênteses a experiência individual pré-concebida não é sobre negar a mancha permanente da singularidade, e sim, sobre reconhecer-la e não deixá-la à deriva da falácia da neutralidade. Nos afetamos, nós afetamos, e a presentificação diz sobre a abertura de se permitir a experimentar o ser-com no aqui-agora como algo diferente daquilo que já foi experimentado antes.

Suspender pré-concepções demanda, antes de tudo, a compreensão e o reconhecimento de sua existência, tanto como do mapeamento de onde elas nos ocupam e como elas se expressam. Abrir para o novo propõe uma identificação do anterior que há no corpo, e da novidade que o outro é para o psicoterapeuta, como alteridade: deixar-*vir*, como postura de abrir mão do controle e de emprestar, tempo, espaço e carne para a dor do outro ganhar forma, tom e clima.

Construir uma clínica de corpos-no-campo tem a intenção de produzir um território que sustente o direito à diferença e ao afeto. É pensar sobre a responsabilidade de estar disposto a desbravar a infinitude e imprevisibilidade do *vir-a-ser*. E, por fim, retificar ser toda experiência válida, e que todo campo é um campo relacional.

Em meio a forças individualistas e nosológicas, a perspectiva da coexistência e da presentificação estetiza a clínica gestáltica como um fazer ético, estético e político de compreensão e de autenticação das diferentes formas de ser, de se afetar, e de se fazer no mundo.

REFERÊNCIAS

- Alvim, M. (2011). O lugar do corpo em Gestalt-terapia: dialogando com Merleau-Ponty. *Revista IGT na Rede*, 8(15).
- Buber, M. (2001). *Eu e Tu*. (N. A. V. Zuben, Trad.) São Paulo.
- Cardella, B. H. P. (2020). *De volta para casa*. Amparo: Gráfica Foca.
- De Araújo, Maria Gercileni. Figura e Fundo in D’Acri, G., Lima, P., & Orgler, S. (Eds.). (2016). *Dicionário de Gestalt-terapia: “Gestaltês”*. São Paulo.
- Frazão, L., & Fukumitsu, K. (Eds.). (2016). *Modalidades de intervenção clínica em Gestalt-terapia*. São Paulo.
- Frazão, L., & Fukumitsu, K. (Eds.). (2013). *Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas*. São Paulo.
- Frazão, L., & Fukumitsu, K. (Eds.). (2014). *Gestalt-terapia: conceitos fundamentais*. São Paulo: Summus.
- Ginger, S., & Ginger, A. (1995). *Gestalt: uma terapia do contato*. São Paulo.
- Hall, C. S., & Lindzey, G. (1973). *Teoria da Personalidade*. São Paulo: EPU.
- Instituto de Treinamento de Pesquisa em Gestalt-terapia de Goiânia - GO. (n.d.). *Teoria de Campo de Lewin*. Recuperado de https://itgt.com.br/wp-content/uploads/2012/10/TeoriaCampo_ProfSandra.pdf
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

- Lima, A. (Ed.). (2014). *Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty*. Ilhéus, BA.
- Martins Giansante, M. A., & Moreira, L. (2013). A postura do Gestalt-Terapeuta. IGT na Rede. Recuperado de <https://www.igt.psc.br/ojs3/index.php/IGTnaRede/article/view/380/508>
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo.
- Perls, F., Hefferline, R., & Goodman, P. (1997). *Gestalt-terapia*. São Paulo.
- Polster, E., & Polster, M. (2001). *Gestalt-terapia integrada*. São Paulo.
- Prado, R., Caldas, M., & Queiroz, E. (n.d.). O Corpo em uma Perspectiva Fenomenológico-Existencial: Aproximações entre Heidegger e Merleau Ponty. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 32(4),
- Távora, Cláudia Baptista. Função ID, Função Ego e Função Personalidade in D’Acri, G., Lima, P., & Orgler, S. (Eds.). (2016). *Dicionário de Gestalt-terapia: “Gestaltês”*. São Paulo.

3. A RELAÇÃO PSICOTERAPÊUTICA NA CONTEMPORANEIDADE: OLHARES GESTÁLTICOS

Luísa Jobim Santi

Claudia Lins Cardoso

A Gestalt-terapia se configura enquanto abordagem humanista-existencial-fenomenológica, sendo constituída em um campo dinâmico e processual. Nesse sentido, em atendimentos psicoterapêuticos, é estabelecida uma perspectiva holística, na qual organismo-ambiente são co-construídos. Assim, para que o psicólogo atenda a pessoa em sua integralidade, faz-se necessário contemplar a disposição sociocultural e suas interfaces com a relação psicoterapêutica. O cenário contemporâneo é marcado por uma ausência de referências estáveis, perda do senso de pertinência e sentido gregário, além de um desenraizamento e liquefação das relações afetivas. Há, portanto, uma fragilidade de vínculos, propiciadora de uma anulação de si e do outro, promovendo, assim, a ausência de trocas reais e íntimas. Esse contexto configura novos desafios à clínica gestáltica, fazendo emergir a necessidade do psicólogo se colocar enquanto facilitador de processos de encontro e apreensão de sentido e possibilidades existenciais (Ribeiro, 2022; Han, 2017).

O termo contemporaneidade se refere à ‘qualidade ou condição de existir ao mesmo tempo; é o que acontece na época presente’ (Oxford Languages). No atual cenário contemporâneo, compreendido a partir dos anos 2000 como “Modernidade líquida” (Bauman, 2001), e atualmente trazida por Byung-Chul Han (2017) como “sociedade do cansaço”, é percebida uma aceleração dos tempos. Há uma configuração temporal calcada em projeções futuras, em mérito por quantidade, em uma liquefação das relações afetivas e esvaziamento da sensação de enraizamento.

Produzir para ser
 Ser para pertencer
 Pertencer para olhar
 Olhar para desejar
 Desejar para conquistar
 Conquistar para ganhar
 E ganhar para pertencer

Luísa Jobim Santi

O paradigma atual é marcado pela lógica do consumo, da idealização, do reforçamento rápido, do valor pelo ter, pelo pertencimento a partir do que se vê. Tem-se um estilo de vida marcado por correria, “não dá tempo de fazer nada”, “sinto que não fiz nada no meu dia, mas estou exausta”. Há uma naturalização da sobrecarga, da massificação das informações, do consumo, das relações; há uma involução da densidade e da assimilação desses processos, uma solidão vincular, em que se conhece, mas não se conecta. Dentre as dimensões estruturantes do período atual, Bauman (2001) aponta para a crença sistêmica da relação entre trabalho e consumo, em que a identidade pessoal passa a se constituir a partir da responsabilização por fracassar ou ter sucesso na vida profissional. Perde-se a relação de trabalho com envolvimento e energia-se um fim único, o consumir. Os bens monetários passam a sustentar a promessa de uma vida satisfatória e feliz. Entretanto, há bens que o dinheiro não é capaz de comprar, como a intimidade e a autenticidade das relações (Bauman, 2001; Silva, 2015).

Nessa conjuntura, as pessoas veem-se instigadas a terem sucesso profissional, acadêmico, econômico e social. São admiradas e idolatradas por conquistas, alcances e “pareceres”. Há uma liberdade aparente, um aparentar ser bonito nas redes sociais, amado e bem-sucedido; há uma confusão entre o que se tem, o que se sente e o que se é. Nessa lógica, as pessoas se desconectam cada vez mais de si, de suas necessidades e sentimentos, se voltando

para a “avidez das novidades”, para as diversas atividades a serem realizadas, consumos imediatos e diversidade de padrões a serem seguidos. Tem-se um aprisionamento no desejo de corresponder ao socialmente desejado, cujo pano de fundo é a necessidade de aceitação, mas uma necessidade carente de *awareness*, de consciência real. Frazão (2017) reflete que, ao cristalizar-me em preocupações acerca do que o outro espera de mim, constitui-se uma relação de pareceres, nos quais eu não me desvelo e cristalizoo a espontaneidade, prejudicando a autenticidade no estar com o outro.

Bauman (2004) analisa que, por serem ambivalentes e envolverem dimensões de incerteza e insatisfação, as relações sociais íntimas têm se tornando cada vez mais efêmeras, e o prazer pessoal passa a se relacionar, quase que exclusivamente, com o que foi conquistado com êxito, algo a ser exibido. Coerente com essas características relacionais, o autor caracteriza o tempo moderno como ‘sociedade líquida’, em uma referência à qualidade de gases e líquidos, a qual traz em sua significação a propensão e prontidão para mudanças. O contexto contemporâneo se sedimenta a partir da fragmentação radical da ordem e rigidez dos padrões sociais anteriores, é resultado do ‘derretimento dos sólidos’, das instituições de controle. Houve uma perda de referências regulamentadoras, tendo sido instituído, em seu lugar, o imperativo da liberdade. Contudo, é uma doutrina de liberdade aparente, que reforça o postulado de que nada é duradouro, de modo que, no âmbito relacional, envolvimento que transcendam esta configuração são tidos como relações obsoletas. O relacionar-se com o outro passa, assim, a envolver discursos ambivalentes entre o desapego autossuficiente e a dependência extrema. Constata-se uma dicotomia entre a busca por profundidade e intimidade, e a fuga por receio de não preencher todos os vazios existenciais no encontro com o outro; trazendo à tona o estabelecimento de vínculos mais frágeis e líquidos (Bauman, 2004; Han, 2017).

Nota-se uma desvinculação entre quantidade e qualidade: há um anseio por experimentar uma diversidade de formas e conceitos relacionais, ao mesmo passo em que há uma instabilidade e superficialidade no encontro com

o outro. Estabelecer relações envolve entrar em contato: com o diferente e consigo, com a experiência vivida. Entretanto, o espaço para a alteridade se vê ameaçado pelo apelo a padrões estéticos e relacionais que carecem de profundidade e anulam o ser em função do parecer, impossibilitando um olhar genuíno para o ente real, o qual se constitui enquanto figura dotada de potencialidades e vulnerabilidades, as quais se entrelaçam e se constituem de forma integrada. Vive-se, portanto, em uma sociedade de escassez amorosa, marcada por desenraizamentos e massificação das relações, na qual as principais queixas envolvem a sensação de solidão e isolamento (Cardella, 2020; 2009; Frazão, 2017).

A Gestalt-terapia compreende a solidão enquanto condição constituinte e inerente a todos os seres humanos, presente durante os mais diversos períodos e sistemas culturais. Entretanto, há uma distinção entre a solidão existencial e emocional. A primeira, solidão existencial, trazida por Heidegger, se constitui pela compreensão de individuação, da finitude existencial, e é fonte produtiva de significados e configurações subjetivas. Já a solidão emocional, vigente na sociedade contemporânea, é involuntária, e se refere à dificuldade de estabelecimento de vínculos com outros grupos e pessoas. Em meio à evolução tecnológica e sociocultural, houve uma involução relacional, uma perda do sentido de pertinência e gregário. Nas massas humanas, há um conglomerado de pessoas próximas fisicamente umas das outras, mas um incessante afastamento existencial e um tornar-se estranho para si mesmo, como apresentado a seguir:

(...) a solidão imposta pelo trabalho atomizado, a solidão da criança cujos pais não são afetivos, a solidão do velho rejeitado com suas memórias e muitas vezes abandonado, a solidão das crianças órfãs, a solidão proveniente da loucura, a solidão dos enfermos hospitalizados, a solidão do cidadão que deixou a família para trabalhar na cidade grande, a solidão do estigma (...) (Andrade, 2006, p. 85).

Todas essas situações assinalam uma perda de sentido, de contato com o campo, com o outro, uma ‘nostalgia do humano’, de perda do que constitui

a existência, o campo relacional. Desenvolve-se um presentismo, um estar fisicamente, mas não presentificado. Ao mesmo passo em que há essa ruptura de vínculos, há um clamor, uma esperança no poder das relações, dos diálogos. Em vista disso, quais os desafios contemporâneos no encontro? Qual o papel da clínica gestáltica frente a esse desenraizamento relacional?

RELAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

A abordagem gestáltica compreende o ser humano enquanto biopsicossocial e espiritual, dotado de configurações subjetivas singulares. A constituição da identidade humana se dá a partir de uma teia de relações, em que o encontro com a alteridade permite a co-construção de um campo relacional singular. Dessa forma, é através do contato que as pessoas se estruturam enquanto indivíduos, comunidade e parte integrativa do mundo. O contato é fruto da diferença e do reconhecimento da distinção eu-mundo, enquanto partes complementares: ele se dá na fronteira, no espaço de encontro entre energias diferentes, e envolve dinâmicas de separação e união no encontro autêntico com o outro. Quanto mais próxima à fronteira, mais intimidade há na relação, e mais se concentram aí energias de proteção e de transformação. Nesse sentido, a intencionalidade do encontro altera a qualidade de contato e de nutrição entre as partes (Cardella, 2020; Ribeiro, 2019; 2022).

Em uma era tecnológica, marcada pela aceleração temporal e trocas de valores paradigmáticos, são observadas diversas mudanças nas configurações relacionais, dentre as quais, a desumanização. Estabelecer vínculos envolve entrar em contato com o diferente, consigo e com a experiência vivida. Entretanto, o espaço para a alteridade se vê ameaçado pelo apelo à uniformização de padrões estéticos e relacionais superficiais, em que as singularidades tendem a se anular para dar conta de padrões externos. Nessa perspectiva, a sociedade contemporânea se volta para demanda por desempenhos, da qual, por ser constituída por “empresários de si mesmos”, emerge uma violência saturante, de massacre e imposição de identidade, em vista a aderir a um protótipo sociocultural que se configura como forma de opressão e impede o contato

genuíno com o outro. Na tentativa de se identificar com o padrão imposto, perde-se o ‘eu-sou’ e ganha-se o ‘eu-tenho-que-ser’. Perde-se o encanamento consigo e com o outro, inclusive perda da possibilidade de contemplação das vulnerabilidades e potencialidades singulares de cada pessoa. A alteridade é atravessada por uma padronização mascarada, na qual se escapa o senso de intimidade e impossibilita o encontro genuíno como experiência. Não se curte, não se encanta, não se toca. O encontro emocional envolve espontaneidade e permissão: licença para fluir; se permitir ser e ter trocas na dimensão ‘*Eu-Tu*’ (Buber, 2001; Cardella, 2020; Frazão, 2017).

‘*Eu-Tu*’ se refere a uma atitude relacional trazida por Buber (2001), filósofo do diálogo, como abertura para o encontro, para a relação. O encontro ‘*Eu-Tu*’ é marcado por uma dimensão transcendente, de atravessamento de si pelo outro. Intensidade, expansão, simbiose e transbordar, são termos presentes nesse encontro. Há uma disposição não mensurável, irreduzível a espaço e tempo, que envolve deixar-se impactar. O encontro ‘*Eu-Tu*’ representa, portanto, a constituição de um ‘nós existencial’, da dimensão do *entre*, de predisposição e preparo para o vínculo real. Envolve o encontro e a aceitação de duas pessoas que se reconhecem enquanto alteridades e se permitem desvelar-se e deixarem-se impactar pelo encontro com o outro. Fala-se de um contato transcendental, que abre portas para o desconhecido e para o transformar-se a partir encontro. As relações ‘*Eu-Tu*’ fundamentam a existência humana, promovem a constituição de sentido e desenvolvimento vital, sendo estruturantes do sentido existencial e da sedimentação da identidade humana (Buber, 2001).

Em termos de contato, Ribeiro (2009) afirma este se dá de forma plena e transformadora quando as alteridades se constituem enquanto unicidade de sentido. A experimentação se refere a quantidades, enquanto a vivência da relação diz respeito à integração, à transcendência de sentido, aos processos de *awareness* que envolvam a tomada de consciência em níveis cognitivo, sensorio-afetivo e motor, os quais facilitam a espontaneidade e interação autêntica consigo e com o outro no momento presente. Nessa perspectiva, o encontro entre pessoas a partir da atitude ‘*Eu-Tu*’ se configura como potencialidade de

transformação e transcendência. Contudo, é impossível habitar permanentemente o campo de encontro. É necessário haver também um distanciamento, uma objetificação da experiência vivida para se dar conta da satisfação, do afastamento e do contato final. Nesse sentido, a existência humana é estruturada a partir da alternância entre as dimensões ‘*Eu-Tu*’ e ‘*Eu-Isso*’ (Buber, 2001; Mesquita, 2011; Ribeiro, 2022).

A atitude ‘*Eu-Isso*’ diz respeito ao âmbito da objetividade. Ela ordena e estrutura o caos, traz a concretude e o distanciamento reflexivo das situações, fornece sustentação para organização, planejamento, direcionamento, desenvolvimento científico, entre outros. Enquanto a relação ‘*Eu-Tu*’ desestrutura as dimensões tempo-espaciais, gera atravessamentos transformadores, *Eu-isso* localiza o sujeito no mundo de significações. Ambas não representam dualismo, mas se configuram enquanto campos da experiência humana, e encontram-se em constante oscilação, a partir da perspectiva de encontro. Contudo, na sociedade contemporânea, atravessada por relações utilitaristas e coisificadas, carentes de encontro humano, há um predomínio de distanciamento entre as pessoas e uma escassez de relações na dimensão ‘*Eu-Tu*’. Resulta-se, por conseguinte, em uma cristalização da atitude ‘*Eu-Isso*’ (Buber, 2001). O nível relacional torna-se acobertado por uma intensa exaltação do individual, havendo uma perda do encontro inter-humano, que “é o elemento essencial da existência humana” (Friedman, 1995, p. 11).

A respeito desse fenômeno, evidencia-se que as trocas contemporâneas são caracterizadas pela superficialidade e efemeridade de encontros. Cardella (2020) ressalta a falta do silêncio necessário para escutar o outro. Isto é, em meio ao tumulto gerado pela massificação das informações, não há estabelecimento de diálogo ou possibilidade de desnudar-se e constituir trocas genuínas. A experiência da intimidade envolve enxergar o outro de forma fenomenológica, sem julgamentos a priori, é constituída pela confiança e abertura para o encontro, simbolizando resistência à superficialidade individualista promovida pelo paradigma utilitário contemporâneo. Desse modo, relações íntimas demandam tempo e amadurecimento de uma relação, envolvem ciclos e pas-

sagem. Mais do que isso, exigem um esvaziamento, um estado de abertura para o outro e construção de alicerces que permitam lidar com frustração. Isto é, a partir do amadurecimento de uma relação, toma-se consciência das expectativas irrealizáveis e permite-se encontrar o outro de modo integral. Entretanto, na sociedade contemporânea, estimula-se que amar está amparado pelo encontro de similaridades, o que resulta em alicerces frágeis e anulação de si. Ao se anular, experimenta-se uma sensação de vazio, agonia e solidão e torna-se inviável que as pessoas se apresentem de forma legítima e autêntica (Cardella, 2020; 2009).

Essas relações superficiais, marcas da contemporaneidade, proporcionam alta abertura, mas baixo enraizamento; com pouco fundamento e aprofundamento, tendem a perdurar durante o período de entusiasmo e prazer. Esses vínculos não resistem a frustrações e ao abandono da individualidade. Assim, tendem a entrar em colapso em momentos de conflitos e tensões por serem desprovidos de raízes significativas, tão necessárias para a constituição da intimidade. São vínculos perpassados por diferentes bloqueios no encontro, em que há uma busca por amparar-se no outro, sem que os envolvidos se apresentem como inteiros, se disponham a expor vulnerabilidades. As pessoas apresentam dificuldade em diferenciar o que é interno e externo, reconhecer de suas vontades, desejos, sonhos e necessidades pessoais. Como encontrar o outro, se ele não se reconhece, não se encontra? Há uma ausência de vínculos genuínos que corroboram com a sensação de solidão e de desamparo, tão frequentes na contemporaneidade. Nessa perspectiva, a Gestalt-terapia, enquanto abordagem dialógica, propõe que o encontro terapêutico se volte para a constituição da intimidade, do contato com o outro que se desvela e se apresenta, em um tecer relacional autêntico, que propicie ao cliente um encontro consigo e com suas necessidades por meio da receptividade e abertura para a alteridade (Cardella, 2020).

CONTRIBUIÇÕES GESTÁLTICAS

As abordagens psicoterapêuticas são estruturadas a partir de fundamentos filosóficos, os quais norteiam e subsidiam a compreensão de ser humano e de ser-no-mundo. É a partir dessas construções que se constituem as teorias da personalidade, do desenvolvimento e psicopatológicas, as quais norteiam as práticas e técnicas psicoterapêuticas no campo clínico. A Gestalt-terapia, fundada em 1951, a partir publicação do livro *Gestalt-Therapy: excitement and growth in the human personality*, por Fritz Perls, Paul Goodman e Ralph Hefferline, propõe uma mudança paradigmática, que permeia uma ruptura com a psicanálise por parte de Perls e resgata a dimensão ‘original da vida’. Isto é, compreende a pessoa humana enquanto holística e integral, dotada de dimensões motora, cognitiva e sensorio-afetiva, em constante interação e integração. A Gestalt-terapia se propõe a atuar enquanto psicoterapia do “homem-no-mundo”, não sendo possível analisar a pessoa em isolamento, de forma descontextualizada e parcial, mas sendo fundamental tecer uma compreensão integral, que considere o contexto macro e micro das conjunturas processuais humanas (Giovanetti, 2017; Ribeiro, 2012).

A visão de humano e a prática da Gestalt-terapia são constituídas por uma fundamentação filosófica fenomenológico-existencial e humanista. O Humanismo foi um movimento sociocultural desenvolvido pós-segunda guerra mundial, concomitante ao movimento hippie, e que se voltou para o reconhecimento do homem enquanto dotado de potencialidades e possibilidades. A Psicologia Humanista considerada como “Terceira força da Psicologia”, foi marcada por fazer frente às concepções de homem da época. No período, o Behaviorismo Radical era muito criticado por tratar o ser humano enquanto inanimado, puramente reativo a estímulos, enquanto a visão psicanalítica trazia uma visão de homem determinista e dogmática, a qual analisava apenas pessoas consideradas ‘perturbadas’, sem levar em conta as potencialidades e a dimensão saudável do ser humano. Em oposição a essas concepções, o Humanismo Filosófico se configurou enquanto busca de compreender a humanidade enquanto dotada de potencialidades. Adotou-se a compreensão de

pessoa enquanto ser único e indivisível, constituído a partir de sua capacidade de autogestão, se autorregular e responsabilizar. Nessa perspectiva, a proposta psicoterapêutica humanista é norteada para condução do ser à autonomia e reconhecimento de si como um todo inteiro, dotado de potencialidades (Castañón, 2007; Ribeiro, 2012).

Ao encontro dessa proposta, o Existencialismo consiste em uma doutrina filosófica que redirecionou os questionamentos sobre o homem. No lugar de se questionar *o que é o homem*, pergunta-se “*quem é o homem?*”. Para o Existencialismo, a pessoa não é um ser universal, mas particular e singular em sua forma de significar e agir. É dotada de vontades, intencionalidades e configurações subjetivas, sendo consciente e responsável por suas escolhas. No processo psicoterapêutico existencial, cabe ao psicoterapeuta a tarefa de auxiliar a pessoa a se reconhecer na relação com o mundo e consigo. Envolve assimilar suas vivências tomar consciência si não como um sistema cristalizado e estático, mas enquanto um *ex-sistere*, ou seja, há a possibilidade de sair de si para projetar a si mesmo, arremessar-se a potência de um ‘ser se fazendo’. A pessoa humana encontra-se em contínua constituição e mudança, sendo o projeto de vida algo paradoxal: ao mesmo passo em que existe, não existe. É uma potencialidade, que ainda não foi integrada e concebida. Nesse ínterim, o psicólogo se configura enquanto consultor do projeto de vida, trazendo construções reflexivas, ampliação de panoramas de vida e co-construção de sentido. Entretanto, o cliente é sempre o guia dessa jornada, possuindo plena liberdade de alterar e conduzir seu projeto, enquanto ser responsável e autônomo, dotado de capacidade de tomar suas decisões (Castañón, 2007; Ribeiro, 2012).

A perspectiva fenomenológica contribui para essa conjuntura ao trazer a necessidade do ‘retorno às coisas mesmas’. O termo “fenomenologia” se refere a um método de descrição filosófica proposto por Husserl no início do século XX e início do XIX, e diz respeito à postura de se voltar para o sentido e significado do que é trazido, indo ao contrário da visão objetiva das ciências classificativas e deterministas. Para essa perspectiva, torna-se inconcebível separar o fenômeno do ser que o concebe, ou seja, o retorno às coisas mes-

mas envolve a compreensão do fenômeno no sistema de campo da relação, de modo integral: consciência e fenômeno são constituintes de um processo fenomenológico, sendo a redução fenomenológica a busca do significado total, da apreensão do mesmo à consciência. Nessa perspectiva, nas psicoterapias de base fenomenológica, o primordial não é a situação trazida ou apresentada, mas a configuração de sentido, a representação do fenômeno a partir da constituição subjetiva do cliente. O foco está no sentido das vivências, o qual é concebido no encontro terapêutico a partir de um olhar confirmador e acolhedor da experiência do cliente. Nessa perspectiva, a atitude fenomenológica pressupõe o não interpretar e analisar, mas compreender a realidade tal como se revela, a partir de uma interrogação do *que e como se dá* (Cardoso, 2021; Giovanetti, 2021; Ribeiro, 2012).

Ao trabalhar a constituição de sentido para o cliente, a perspectiva fenomenológica vai ao encontro da postura existencial da pessoa enquanto responsável e autônoma, capaz de decidir e constituir suas configurações de mundo, sempre inserida em um campo e contexto relacional macro. Nessa tessitura, o projeto existencial, sustentado por Husserl, é concebido enquanto potencialidade, convergindo com a configuração criativa e autorreguladora, proposta pelo Humanismo. A partir dessas fundamentações, a Gestalt-terapia define a pessoa enquanto biopsicossociocultural e espiritual, singular, autônomo e livre. O ser é entendido de forma total, dotado de partes que não se somam, mas se integram e encontram-se em constante inter-ação. Nesse sentido, o papel do psicólogo consiste em auxiliar o cliente na ampliação de *awareness*, tomada de consciência e integração entre as dinâmicas e processos motores, intelectuais, afetivos e espirituais. Na psicoterapia, os conflitos e tramas se configuram enquanto figura e são processuais, demandando que o psicólogo se entregue ao dinamismo da sessão, constituindo-se enquanto fundo para o cliente. A Gestalt-terapia busca, desse modo, auxiliar o cliente a entrar em contato com as *gestalten* emergentes na sessão, de modo que, a partir do contato e interação com o conflito mobilizador, o cliente atualize suas configurações subjetivas acerca do elemento cristalizado, havendo o fechamento da figura, e uma nova situação, uma nova *gestalten* possa ser trazida à tona. Em

outras palavras, parte-se da premissa de que as pessoas possuem um instinto de completude, tendo a necessidade de fechar o inacabado, sendo que a figura representa a necessidade atual, a energia mobilizada no aqui-agora (Cardoso, 2021; Giovanetti, 2021; Ribeiro, 2022).

A partir dessa compreensão, a Gestalt-terapia entende a dinâmica entre saúde-doença não enquanto polaridades opostas, mas como processos dinâmicos de fluidez e cristalização frente às necessidades emergentes em um campo. Movimentos saudáveis dizem respeito à capacidade de ampliação de *awareness*, reconhecimento das necessidades presentes no aqui-agora do sujeito, de modo que haja uma tessitura e coordenação do que é posto, de diferenciação e apropriação do que é nutritivo e do que é tóxico no campo. Nessa dinâmica, a espontaneidade é uma condição preponderante e está presente na habilidade da pessoa de se colocar de forma autêntica e congruente com suas possibilidades e necessidades, legitimando suas experiências e sentidos vividos. Já o adoecimento se configura enquanto cristalização e perda de encantamento e espontaneidade. Sofrer, nessa perspectiva, diz respeito à impossibilidade de tornar a potencialidade real, de entrar em contato com a necessidade presente e realizar ajustamentos criativos atualizados.

Vive-se atualmente em uma sociedade ‘anti-experiência’, marcada pela ausência de poesia, de ‘curtir’ e experienciar o momento presente. A incessante busca pela funcionalidade e por resultados traz uma desidentificação pessoal, desencantamento com o constituir-se enquanto humano. As fragilidades e vulnerabilidades não podem ser apresentadas e reveladas, uma vez que desqualificam o ser. Promove-se, assim, um desalento, ausência de colo e amparo. A racionalização do afeto traz um esquecimento do sofrimento, e com ele, o esquecimento de *si*. A exigência contemporânea de autossuficiência parte de um isolamento ilusório, uma vez que nos constituímos na relação com o outro. Cardella (2020) afirma que o “conhece-te a ti mesmo” inclui a presença do outro. Isto é, quando há sofrimento e falta, é necessário compreender quais necessidades estão postas de lado e o que essa falta revela. Desse modo, a psicoterapia gestáltica atua enquanto rede de suporte e cuidado, tendo por

finalidade permitir a constituição de um espaço de acolhimento e escuta, dar voz ao que está posto e não olhado. O psicólogo não tem o papel de traçar os rumos do cliente, mas permitir que ele se revele e que, na constituição relacional, resgate a sensibilidade e consciência da própria vulnerabilidade. Cabe, portanto, acompanhar o cliente em seu processo e tempo singular, o que envolve mistério, desconhecer, reconhecer, cuidar e encantar.

A RELAÇÃO PSICOTERAPÊUTICA NA CONTEMPORANEIDADE

A contemporaneidade trouxe à tona o não reconhecimento do ser enquanto humano. Em uma era marcada pela falta de delimitação, pela individualização de demandas sociais, consolidou-se um egocentrismo que camufla a dimensão de como sou, trazendo uma autossuficiência simulada. Há a perda do enraizamento, do olhar para a alteridade, além da perda do reconhecimento e permissão de ser e estar autênticos. Tem-se uma sociedade que carece de questionamentos, na qual as pessoas têm dificuldade de conceber novas e diferentes possibilidades existenciais, encontrando-se em constante individualização e isolamento. Do ponto de vista clínico, os clientes raramente apresentam senso de segurança e de unificação do eu para lidar com as exigências pessoais e contextuais. Nesse sistema, a principal necessidade psicoterapêutica se manifesta enquanto facilitar a constituição de ferramentas de apoio relacional. O espaço terapêutico se configura enquanto campo de possibilitar trocas íntimas e profundas, de alteridade emocional e cuidado. Tem-se em vista um projeto psicoterápico de autonomia, pautado em conscientização e permissão de ser o que se está sendo no aqui-agora, de modo que o psicólogo se coloque entre o passado e futuro, em um resgate à experiência imediata enquanto instante (Cardella, 2020; 2009; Lobb, 2013; Ribeiro, 2022).

Nesse sistema, entende-se o outro enquanto parte do caminho, sendo que desconsiderá-lo é bloquear o contato e a presença consciente das reais necessidades do ser. Desse modo, o trabalho clínico é fundamentado justamente no encontro psicoterapeuta-cliente. Hycner (1995) sustenta que a relação dialógica, premissa da Gestalt-terapia, consiste na exploração do “entre”. Tradu-

z-se que, para além de um escopo teórico, a psicoterapia se estabelece na relação, na troca, no sentir. Envolve a resposta à alteridade, no reconhecer a outra pessoa enquanto singular e indivisível. Para que o psicólogo vá ao encontro do cliente, é fundamental a competência da ‘ignorância’, em que, somente ao assumir que não se conhece, pode-se efetivamente reconhecê-lo. Esse sentido diz a respeito à dimensão do ‘mistério’, constituinte da experiência humana. Ao reduzir a pessoa a uma dimensão rotulante e cristalizada, há um escape da originalidade e da potencialidade do encontro. É no ‘mistério’ que se enreda a transcendência e o encantamento com o devir, com o vir-a-ser, com a alteridade e as possibilidades existenciais (Cardella, 2020; Ribeiro, 2022).

Nesse segmento, frente à desumanização e ausência de encontros, a prática clínica se propõe a atuar enquanto espaço de hospitalidade e cuidado. A presença e o olhar implicado trazem a dimensão do acolhimento à pessoa que apresenta suas vulnerabilidades, desejos, que se apresenta. E é a partir desse reconhecimento que o cliente passa a entrar em contato com dimensões antes não emergentes, se colocando enquanto ser em experiência, em contato íntimo com o seu sentir, agir e pensar, de modo interligado e indivisível. Contudo, ao adentrar no cuidado terapêutico, Lobb (2013) reflete que, muitas vezes, o trabalho do psicólogo pode ser confundido com uma espécie de ‘prostituição do cuidado’, em que se paga em prol de amparo e afeto. Tem-se uma relação de amor ou de trocas financeiras? À primeira indagação, responde-se que é uma relação de amor e que envolve trocas financeiras. O envolvimento emocional com o cliente, por muito tempo, foi respaldado enquanto dimensão evitada e abdicada. Entretanto, a Gestalt-terapia embasa-se na premissa de que o psicoterapeuta também é peregrino e convidado do processo terapêutico. A busca por ‘salvar’ ou ‘curar’ o paciente sinaliza controle, onipotência, e tentativa de estabelecer relações verticalizadas, as quais se opõem ao objetivo terapêutico de promoção de autonomia e *awareness*. A hospitalidade proposta pela Gestalt-terapia envolve uma presença reservada e acolhedora, a partir do caminhar do cliente, ao mesmo tempo em que inclui momentos de intimar e questionar a pessoa que ali se apresenta, atuando como agente de confronto. Cabe ao psicólogo convidar o paciente a se posicionar, mas sempre com cuidado para evitar

excessos de implicação. O acolhimento e compreensão do outro devem estar calcados em um reconhecimento e testemunho do que é trazido, sendo que, tal como a presença é necessária, excessos de presença desqualificam e enveredam o campo psicoterapêutico, de modo que, ao fazer-se presente demais, o outro desaparece (Cardella, 2020. 2009; Lobb, 2013).

Desse modo, psicoterapeuta e cliente tecem a relação, a qual é apenas possível a partir da implicação, do encontro. Encontrar-se envolve tornar-se presente por inteiro, trazendo potencialidades e vulnerabilidades. Da mesma maneira que o cliente é colocado em um espaço terapêutico, deixar-se afetar pelo cliente também é uma experiência libertadora para ambos, e terapêutica para o cliente. Lobb (2013, p. 54) afirma que “é o que acontece entre um terapeuta específico e um paciente específico que estabelece o tratamento terapêutico”. A Gestalt-terapia trabalha com a concepção de que as emoções e envolvimentos entre psicoterapeuta e cliente não consistem em meras reproduções e transferências de sentimentos presentes em relacionamentos anteriores, mas em respostas específicas e norteadas para o envolvimento presente. Fala-se de uma relação real, em que são trazidos padrões relacionais, na qual os envolvidos entram em contato com as sensações e atualizações presentes, um sob o papel de buscar o cuidado, e outro que se oferece como cuidador. Nessa perspectiva, o processo terapêutico busca auxiliar e facilitar o cliente a viver plenamente, respeitando a sua capacidade de autorregulação e, para isso, é necessário olhar e atitudes de cuidado amoroso com este outro. Um amor ético, responsável e genuíno, de aceitação da pessoa como totalidade, de como se apresenta (Cardella, 2020; Lobb, 2013).

No que diz respeito ao questionamento de ser uma arte ou técnica, sustenta-se que a psicoterapia envolve uma arte genuína de encontro. Frente ao cenário de desenraizamento e desumanização, a necessidade central da Gestalt-terapia, em contato com o cliente, volta-se para a construção do senso de estar com o outro. Nessa lógica, Lobb (2020), propõe uma ‘dança de reciprocidade’ entre cliente-terapeuta: em vias de (re)constituir um campo de pertencimento e acolhimento, a psicoterapia se configura enquanto espaço de

entrar em contato e de entrelaçamento com o outro. A ‘dança da reciprocidade’ se dá ao acompanhar o cliente em seu ritmo e lócus temporal, trazendo à vista a impermanência da vida e do processo, em que cada instante se torna precioso, por ser efêmero e único. Envolve, portanto, trazer para o encontro, percepções mútuas sobre o campo, sobre o sentido experienciado dentro da clínica. Trata-se de uma experiência co-criada, sendo que, ao psicoterapeuta cabe questionar-se e trazer para o encontro questões como: ‘como é estar com esse cliente’, ‘como eu posso agir, de modo a facilitar a espontaneidade da pessoa à minha frente?’, havendo, assim, uma implicação de cuidado entre cliente-psicoterapeuta, em que, no tear da relação, constituem-se um sentir e vivenciar comprometido com o outro (Cardella, 2020; Lobb, 2013).

A partir dessas considerações, concebe-se que a proposta central da Gestalt-terapia é viabilizar um espaço facilitador de *awareness* e de encontro. A atuação do psicólogo envolve sim o uso de técnicas e de ferramentas terapêuticas, as quais dão suporte e constituem o espaço de troca. No entanto, os Gestalt-terapeutas interessam-se mais pela qualidade do experienciar, se é um encontro pleno, autêntico, consciente, ou se é polarizado, inacabado, ausente de presença. A proposta da Gestalt-terapia, frente ao panorama contemporâneo, consiste na validação da pessoa total, de suas potencialidades e fragilidades e rupturas, volta-se para a constituição de um campo de intimidade, atuando em vista a conceber uma experiência fenomenológica, humanista e existencial, voltada para o desvelar-se, em um tear relacional que extrapola o racionalizar e envolve o cuidar (Cardella, 2020; Figueiro, 2015; Lobb, 2013).

REENCONTROS A PARTIR DO ENCONTRO

TORNAR-ME EU

Ser eu

É estar preso nesse enlaço de que sou e de que ninguém mais sou
De que tenho que conviver comigo, nessas incertezas, nesse desejo

pulsante de ser outro

Outro mais desejoso, outro mais contente, outro mais...

E ao mesmo tempo ter que me olhar e ver que perfeito não sou, perfeito não estou,

E que posso me transformar, mas a perfeição nunca atingir,

Posso atingir quem serei, não o outro, nem o que sou,

Mas posso ir me constituindo, nesse processo de construção,

Em que vou caminhando

Sempre à vertigem

Do que sou

E do que serei.

Luísa Jobim Santi

‘Tornar-me eu’, o que significa ter uma identidade, como ela é concebida e constituída? – A experiência humana é processual, não se encontra cristalizada ou materializada e uniforme, mas é singular e é co-construída, na relação com o campo e com o outro. Nesse sentido, frente à carência de enraizamento e de reconhecimento de si no mundo contemporâneo, a proposta da psicoterapia gestáltica é justamente fomentar um espaço de acolhimento e de contato: contato relacional consigo, com o outro, com conteúdos e figuras emergentes. Envolve permitir que o cliente se revele, cabendo ao psicoterapeuta atuar como heterossuporte, trabalhando a partir do que é expresso pelo cliente; permitindo que este se implique, reconhecendo a si enquanto ser dotado de vulnerabilidades, de potencialidades, oscilações de humor, ambiguidades e desejos conflitantes. O psicólogo fundamenta sua atuação como uma consultoria em que o cliente é o responsável por sua vida e suas decisões, cabendo a ele questionar, propor experimentações e vivências, sempre calcadas na necessidade presente no campo relacional.

Ao permitir que o outro se reconheça e se apresente, o psicólogo também se transforma, adentrando na totalidade da experiência. Muitas vezes, a fronteira de contato do cliente encontra-se desestruturada, sem distinção do que sou eu-outro. Desse modo, é inalcançável se amparar e agir de acordo com suas próprias necessidades, uma vez que não se sabe quais são elas. A

psicoterapia visa, assim, proporcionar uma espécie de espelho, em que a pessoa possa se reconhecer em suas diferentes facetas e dimensões. Inicialmente, podem parecer estranhas, ou conflitantes, e a proposta é justamente permitir que o cliente, em seu tempo, integre essas partes, as quais fazem parte de um todo, ele mesmo. Tal como concebido por Ribeiro (2022), a Gestalt-terapia faz, portanto, um convite de retorno a si, em um cenário contemporâneo tão voltado para o exterior. Propõe-se um reencontro, de presença autêntica, *aware*, consciente de suas resistências, de seus bloqueios e dualidades. Nesse sentido, o atendimento clínico atua enquanto espaço de suporte, para que o cliente encontre suas respostas e constitua ações e projetos congruentes com as suas reais necessidades, estando implicado no mundo de forma autônoma e responsável.

Nessa lógica, as propostas de Cardella (2020; 2009) se fazem importantes, visto que, ao considerar a psicoterapia enquanto espaço de cuidado e hospitalidade, não tendo o psicólogo a função de nortear a trajetória do cliente, abre-se caminho para que a pessoa se apresente em um tear de liberdade e redescoberta. Ao se destituir de rótulos e concepções do que é socialmente esperado, é possível adentrar no campo da intimidade, da alteridade e de reconhecimento de si enquanto ser singular e único, abrindo margem para a diferença e para o cuidado. A dança relacional, proposta por Lobb (2013), vai ao encontro dessa tessitura, ao remeter o campo psicoterapêutico a uma dinâmica ritmada e processual. Ao mesmo passo em que, na dança, é necessário um situar-se com o outro, de modo a formular harmonias e balanços, na relação psicoterapêutica é fundamental que o ritmo, a intensidade, as sutilezas do encontro estejam sintonizadas e com abertura para o entrelaçar ali presente. O psicoterapeuta é parte constitutiva do processo, sendo afetado e afetando o encontro.

A respeito da dinâmica de encontro entre psicólogo e cliente, nota-se que, na realidade contemporânea, há um anseio por liberdade e ausência de sofrimento, há a exacerbação de uma felicidade simulada e desenraizada, e muitos clientes chegam à espera de serviços rápidos, que visem o alívio

de sintomas e resolução de problemas a partir de um psicólogo-guia, que norteie o caminho e revele conteúdos antes desconhecidos. Essa concepção caracteriza uma relação vertical, em que psicoterapeuta sabe e aplica, e cliente concebe e melhora. Entretanto, ao adentrar essa perspectiva, não há desenvolvimento de autonomia, não há trocas, não há encontrar-se. Muitos clientes passam a temer, inclusive, o olhar do outro, ter medo de serem julgados, desamparados, apresentarem dificuldade de entrar em contato com conteúdos e facetas incômodas de si.

Psicoterapia
O que é, como será, e se me julgar?
E se descobrir algo que não gosta em mim?
Quem será que vai me amar?
Se verem essas cicatrizes,
Essas simbioses,
Essa dependência,
Essa autossuficiência
E se não me curar?
E se eu piorar?
Talvez seja melhor nem tentar
Se me desnudar,
Como eu vou me enxergar?
Devo tentar?

Luísa Jobim Santi

Esses questionamentos revelam dinâmicas de resistência e receio frente ao processo terapêutico. São perguntas relacionadas à dificuldade de se reconhecer e se apresentar ao outro em um cenário marcado por competitividade e aparências. Entretanto, ao contrário de uma clínica focada em resultados e retirada de sintomas, a Gestalt-terapia propõe ser pelo encontro e acolhimento das vulnerabilidades, a partir da abertura para o amor terapêutico e acolhedor, que o cliente passa a se permitir ser ele mesmo e, a partir daí, tecer ajustamen-

tos criativo alinhados com as necessidades reais do campo. Nesse contexto, as concepções de Ribeiro (2019) fazem-se relevantes ao ressaltar que é a partir do contato com o outro, a partir da abertura ao encontro que me revelo e me transformo. Ao mesmo passo que é no encontro que as cristalizações e amarras são constituídas, é no campo relacional que posso conceber-me de forma transformadora e processual, abrindo-me ao desconhecido e ao criativo, a possibilidade de ser e existir.

A partir dessas concepções, pondera-se que, para o encontro psicoterapêutico se dar de forma potente e transformadora, é necessária uma implicação de todos que adentram e fazem parte do campo co-criado. No que se refere à postura do psicoterapeuta, alguns questionamentos aparentes no cenário contemporâneo envolvem: Como constituir uma atuação crítica em um cenário de alienação? Há um caminho certo? Como lidar com as vulnerabilidades, minhas e do outro? -Em resposta, compreendemos que, enquanto pessoa, somos atravessadas por questões socioculturais e, mais do que isso, nos constituímos enquanto seres humanos na relação com o outro e com o mundo. Nesse sentido, nos desvelamos e desenvolvemos na aceitação de minhas vulnerabilidades em contato constante e processual com a vida. O campo clínico se constitui, portanto, enquanto espaço de trocas e de intimidade, sendo justamente essa co-construção que enriquece o espaço psicoterapêutico. Não se trata de técnicas, mas da arte do encontro e, tal como Ribeiro (2022) se refere, é transcendente.

Torna-se necessário, para o psicólogo, olhar para as próprias elaborações e bloqueios no contato com o outro, tecer questionamentos a respeito de como é se implicar nos vínculos psicoterapêuticos, tais como: quais os desdobramentos e construções de sentido que faço a partir das demandas trazidas pelo outro? Como se dá a experiência de intimidade e de aceitação de si e do outro no contexto contemporâneo? Como o psicoterapeuta é transformado e como pode exercer seu cuidado? Ao mesmo tempo em que o psicólogo atua enquanto facilitador de cuidado do outro, é necessário atravessar seu olhar para as configurações de cuidado e de amparo consigo, uma vez que ambos

fazem parte de um campo experiencial e relacional, em uma dança dinâmica ritmada, na qual, para dar suporte ao outro, é necessário haver um auto e heterossuporte. Não se trata de um suporte irreal e irrestrito, mas com clareza de seus limites, carências, alcances, potencial criativo; uma sustentação que permita que, ao me cuidar, o outro olhe para suas dimensões de cuidado, e ao impor meus limites, permitir que o outro enxergue quais são os seus.

REFERÊNCIAS

- Andrade, C. C. (2006). *A solidão na contemporaneidade*. Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies, 12(1), 83-91.
- Bauman, Z. (2004). *Amor Líquido*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor Ltda.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor Ltda.
- Buber, M. (2009). *Eu e tu*. São Paulo, SP: Centauro Editora.
- Cardella, B. H. P. (2020). *De volta para casa*. Amparo: Gráfica Foca.
- Cardella, B. H. P. (2009). *Laços e nós: amor e intimidade nas relações humanas*. São Paulo, SP: Ágora.
- Cardoso, C. L. (2019). *Sobre as dores de existir: uma introdução à psicopatologia em Gestalt terapia*. In: Sofrimento humano e cuidado terapêutico. Artesã Editora.
- Castañon, G. A. (2007). *Psicologia Humanista: a história de um dilema epistemológico*. Memorandum: Memória e História em Psicologia, 12, 105-124.
- Figueiro, M. (2015). *As técnicas em Gestalt-terapia*. In: *A clínica, a relação psicoterapêutica e o manejo em Gestalt-terapia*. São Paulo, SP: Summus Editorial.

- Frazão, L. M. (2017). *Ser ou não ser na contemporaneidade: Eis a questão*. In: *Questões do humano na contemporaneidade: Olhares Gestálticos*. São Paulo, SP: Summus Editorial.
- Friedman, M. (1985). *The healing dialogue in psychotherapy*. Nova York, NY: Jason Aronson.
- Giovanetti, J. P. (2021). *Fenomenologia e prática clínica*. In: *Fenomenologia e psicologia clínica*. Artesã Editora.
- Giovanetti, J. P. (2017). *Fundamentos filosófico-antropológicos*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Via Verita.
- Han, B. (2017). *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Hycner, R. (1995). *De pessoa a pessoa: psicoterapia dialógica*. São Paulo, SP: Summus.
- Ribeiro, J. P. (2022). *Gestalt-terapia- Por outros caminhos*. São Paulo, SP: Summus Editorial.
- Ribeiro, J. P. (2009). *Holismo, ecologia e espiritualidade*. São Paulo, SP: Summus Editorial.
- Ribeiro, J. P. (2019). *O ciclo do contato: Temas básicos na abordagem gestáltica*. São Paulo, SP: Summus Editorial.
- Ribeiro, J. P. (2012). *Refazendo um caminho*. São Paulo, SP: Summus Editorial.
- Spanuolo Lobb, M. (2013). *Gestalt therapy during coronavirus: Sensing the experiential ground and “dancing” with reciprocity*. *The Humanistic Psychologist*, 48(4), 397-409.
- Spanuolo Lobb, M. (2020). *The Now-for-the-Next in Psychotherapy: Gestalt Therapy Recounted in Post-Modern Society*. *Gestalt Therapy Book Series*.

4. ENTRE A SINTONIA DO CRIME, DA VIDA E DOS SONHOS: UM OLHAR DA GESTALT-TERAPIA SOBRE JOVENS ENVOLVIDOS NO TRÁFICO DE DROGAS

Lira Frade de Souza

Laura Cristina Eiras Coelho Soares

INTRODUÇÃO

A presente escrita será dedicada à análise de violências vivenciadas pelos jovens em situação de vulnerabilidade social e que atuam no crime organizado – em especial o tráfico de drogas – e as possíveis contribuições da Gestalt-Terapia para essa transformação social. Cabe salientar que a atuação do crime organizado não acontece exclusivamente na periferia, mas é onde acontecem seus resultados fatais. A classe dominante que se envolve na ilegalidade, apesar de acessar a maior parte dos lucros, continua sendo protegida pelo Estado. Conforme apresentado no Atlas da Violência 2021, os adolescentes e jovens negros são os que apresentam um maior risco de serem vítimas de homicídios, apontando que os conflitos pela ação do crime organizado e das mortes decorrentes do uso de armas de fogo são os fatores estruturais para essa situação na América (Cerqueira et al, 2021).

No seu percurso histórico, a Gestalt-terapia se dedicou em uma maior atuação na área de psicologia clínica, com práticas de atendimentos individuais e grupais. No entanto, observa-se um crescente movimento para a inserção na clínica ampliada e no setor público (Pereira, 2011). Nesse encontro da Gestalt-Terapia com a Segurança Pública buscou-se um olhar sobre o sujeito, sua história, suas relações e uma possível reflexão sobre ações preventivas para a redução da violência. Para fins metodológicos foi analisada – à luz de conceitos

gestálticos – a série Sintonia, veiculada por meio da Netflix e idealizada pela produtora Kondzilla¹, que retrata ficcionalmente a vivência da juventude periférica brasileira. Em especial, será dedicada uma análise sobre o personagem Nando, que é inserido na adolescência ao tráfico de drogas. A reflexão será articulada com relatórios estatísticos de segurança pública produzidos por centros de pesquisas nacionais: Atlas da Violência 2021 (Cerqueira et al, 2021); Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2022 (Bueno & Lima, 2022) e Novas Configurações das Redes Criminosas após a Implantação das UPPs (Willadino, Nascimento & Silva, 2018).

O presente capítulo busca ser uma reflexão crítica sobre a contribuição da Gestalt-Terapia para essa complexa questão social, no qual se confluem as vítimas e os autores de violência. Uma análise não só do sujeito, mas da condição de profissional de psicologia, que parte-se do acolhimento ao singular e do encontro com a alteridade, para a busca da construção de novas transformações sociais (Cardella, 2014) e para a responsabilização coletiva sobre a proteção das crianças, adolescentes e jovens do Brasil. Para assim, contribuir na promoção de uma juventude brasileira viva, segura, apropriada criativamente de seus recursos e vislumbrando a possibilidade do porvir.

TEMPORADA 1: A CAMINHADA, OS PERCURSOS E OS DESVIOS PARA A AUTORREALIZAÇÃO

A série Sintonia conta com três temporadas com seis episódios cada e a quarta temporada já está confirmada pela Netflix. As temporadas foram lançadas nos anos de 2019, 2021 e 2022 e retratam a história de três amigos – Doni, Nando e Rita – em uma favela da periferia de São Paulo. No laço de amizade

¹ A idealizadora KondZilla é uma holding de empresas, sob o comando do criador e fundador Konrad Dantas, nascido na periferia da cidade do Guarujá, no Estado de São Paulo. A KondZilla foi de suma importância para a ampliação do funk paulista em âmbito nacional e o seu canal apresenta um alcance grandioso no Brasil e no mundo. No ano de 2022, a KondZilla posiciona-se como o maior canal brasileiro da plataforma Youtube (KondZilla, 2022).

entre os três personagens, em cada uma de suas histórias, se entrecruzam a vivência do funk, do crime e da fé. Doni (MC Jottapê) retrata o sonho do jovem que deseja ter uma carreira de sucesso no funk. O personagem Nando (Christian Malheiros) aborda sobre a inserção no mundo do tráfico de drogas e a Rita (Bruna Mascarenhas) retrata uma jovem, que vivencia uma ausência familiar e encontra amparo na igreja evangélica. Os personagens residem na Vila Áurea, periferia fictícia de São Paulo, e são amigos desde a tenra idade. Apesar de ser um retrato mais íntimo da vivência paulista, o funk, o tráfico de drogas e a religião atravessam as diversas comunidades brasileiras. No presente estudo, o Nando será o personagem principal, devido ao recorte do trabalho ser uma análise de jovens em situação de vulnerabilidade social e envolvidos no tráfico de drogas.

Nascido em 6 de maio de 2000, o personagem Nando, apelido de Luiz Fernando Silva, é o único negro do trio e foi criado sem a presença materna e paterna. Na infância residia com a sua avó (não há informação se seria do lado materno ou paterno) que passou por um longo período de adoecimento e Nando tornando-se o responsável pelo cuidado dela. Na juventude, Nando se torna esposo de Scheyla (Julia Yamaguchi) e pai de duas crianças.

Na lida no tráfico de drogas, apresentada ao longo das três temporadas, o personagem vivencia a inserção na hierarquia do tráfico enquanto menor de idade, alcançando na juventude o comando do comércio ilícito em sua comunidade e, por fim, a sua introdução no comércio atacadista de drogas na fronteira Brasil – Paraguai. Nando, em suas dicotomias, se mostra um jovem ambicioso, com senso de justiça e de forte lealdade às suas amizades e ao seu trabalho. Em diversos momentos, a sua vida está em risco e coloca em risco a vida de terceiros.

A partir da perspectiva da Gestalt-Terapia, serão abordados os seguintes conceitos: autorregulação orgânica, ajustamento criativo e sintoma. Tais noções serão articuladas com os episódios da primeira temporada de Sintonia. A teoria orgânica, pressuposto teórico da Gestalt-Terapia, aponta a integralidade entre indivíduo-ambiente. Desenvolvida por Goldstein, esse con-

ceito abarca a interação do sujeito em relação ao seu contexto, rompendo com uma concepção isolacionista (Lima, 2013).

Na Gestalt-Terapia, a subjetividade deixa de ser vista como algo intrapsíquico, para ser constituída na relação organismo-mundo com o seu contexto físico, geográfico e sociocultural (LIMA, 2013). Nesse aspecto, segundo Perls, Hefferline e Goodman (1997), o campo organismo/ambiente é compreendido enquanto um espaço dinâmico de interação entre o indivíduo e o meio, não se consolidando apenas em um aspecto físico, mas também com os atravessamentos sociais e culturais. Vislumbra-se o campo enquanto uma unidade que integra a totalidade dos fatos e a teia de relacionamentos (Rodrigues, 2013). Desse modo, o ser humano é compreendido por estar inserido ao seu contexto micro e macro espacial. Entendendo-o enquanto um ser que ocupa determinado corpo, etnia, classe social, família e sociedade e que vivencia singularmente a cada um destes aspectos e constrói seus próprios significados (Baroncelli, 2012).

Como princípio holístico, a autorregulação organísmica é uma potencialidade do próprio ser humano, estando em constante busca de uma auto realização dentro das melhores condições possíveis (Lima, 2014). Sendo um fenômeno de fronteira, que acontece no entre, nas trocas e interações com o outro, em um contínuo processo de diferenciação e união (Cardella, 2014). Nessa interação, o sujeito busca ajustar-se criativamente, na busca de escrever do seu próprio modo e apropriar de sua singularidade e de sua experiência (Cardella, 2014), em um processo de assumir a responsabilidade e a cocriação de sua história e de seu futuro. Segundo Cardella (2014), o processo de ajustamento criativo também envolve o movimento de agressão, visando não se fixar nas estruturas conservadoras, mas presentificá-las e abrir brechas capazes de transformá-las.

Quando não existe a possibilidade de uma resolução total de uma situação desejada, o ajustamento criativo se torna uma capacidade de lidar, de modo criativo e inovador, no alcance de uma satisfação possível. Como são raras as possibilidades de alcançar a satisfação plena, o papel da frustração se torna importante para o movimento da vida, na busca de criar novos recursos e

para a não paralisação (Lima, 2014). Desse modo, o sintoma é também uma tentativa de se auto realizar, um tentar se adaptar na busca de atender às suas necessidades prioritárias do presente momento, por meio de negociações com as condições existentes (Lima, 2013). Assim, todo sintoma, inicialmente, é um ajustamento criativo diante das dificuldades da vida.

Entendendo Nando enquanto um sujeito biopsicossocial, um jovem negro, periférico, com vínculos familiares frágeis e de baixa escolaridade. Como se constrói a interação eu, outro e mundo do personagem? Na primeira temporada de Sintonia, o episódio 1 intitulado – Pegaram a Cacau – apresenta uma cena em que Nando está na fila de espera de uma UBS (Unidade Básica de Saúde) esperando a consulta de sua filha, de aproximadamente 2 anos de idade, acompanhado de sua esposa Scheyla. Na cena, um usuário o aborda para comprar drogas e ele reage de forma hostil para que não seja abordado na presença de seus familiares.

Essa cena evidencia que Nando ocupava um cargo inferior na estrutura do tráfico, provavelmente um cargo de vapor ou de vendedor da “lojinha” (termo adotado na série²). O relatório Novas Configurações das Redes Criminosas após a Implantação das UPPs (Willadino et al 2018) aborda sobre as funções que esses jovens executam na dinâmica do tráfico de drogas. O vapor, um cargo da ponta, realiza a venda para os usuários diretos, sendo “as lojinhas” os pontos de comércio de varejo de drogas nas comunidades. Segundo o relatório, esse é o cargo mais ocupado na dinâmica, dentre os 261 entrevistados, 25,7% afirmaram que atuam nessa função.

Nando ao se sentir desrespeitado e questionado por sua esposa sobre essa situação, afirma que ele deseja crescer e profere a seguinte frase: “Daqui a pouco todo mundo vai saber meu nome.” Na série Sintonia, a estrutura do crime organizado apresenta uma forte hierarquia, na qual há os embaladores das drogas, os vapores/vendedores, o gerente de cada loja e o chefe geral

2 Para facilitar a compreensão do leitor, os trechos extraídos da série serão sinalizados por meio do uso de aspas.

das lojinhas de uma determinada comunidade. Nando desejava “subir na caminhada” e alcançar cargos maiores e de maior rentabilidade, visto que sua esposa aponta os gastos com a criança e pontua que ambos não possuem sequer uma conta bancária.

Sobre a temática da rentabilidade, no relatório coordenado por Willadino, Nascimento e Silva (2018), 51,7% dos entrevistados afirmaram que recebiam entre 1000 e 3000 reais mensais. No contexto de baixa escolaridade e de baixa qualificação profissional seria difícil o alcance destes valores em atividades laborais formais. Assim como Nando que evadiu da escola – como apresentado na terceira temporada – na pesquisa de Willadino, Nascimento e Silva (2018) apenas 16,1% dos jovens entrevistados chegaram ao Ensino Médio e a maior porcentagem, 23%, pararam de estudar no 6º ano do ensino fundamental. Dentre as razões apresentadas para a evasão escolar, 40,44% apresentaram questões econômicas com demandas para ajudar a família ou para conseguir produtos de interesse pessoal.

Para “subir na caminhada” é preciso mostrar disposição em atuar em atividades mais perigosas e que exigem a maior confiabilidade do chefe. Então, surge a oportunidade de realizar uma “missão” contra um morador que estava delatando informações do tráfico local para a polícia militar. Badá, o chefe do tráfico da Vila Áurea, estava dentro do sistema prisional, mas continuava atuando através de aparelhos telefônicos e sendo representado por sua esposa Márcia. No diálogo entre Nando e Márcia sobre a situação conflituosa, há o seguinte discurso:

Márcia: “Imagina o Badá [o chefe do tráfico] sabendo que eu escolhi uma criança para resolver essa missão.”

Nando: “Chefe, eu não sou ninguém. Nem a polícia me conhece. Se eu for preso ou morto, não tem problema nenhum.”

Na busca por se tornar alguém, Nando tira a vida de outro alguém. Cometendo o seu primeiro homicídio ao proferir diversos tiros contra o perso-

nagem Ganso e colocando em risco a companheira do falecido que estava no banco ao lado do carro. Após o acontecimento, Nando aparece com semblante aéreo e suado em uma casa de prostituição. Nando, que se enxerga como um ninguém, parece também enxergar o outro do mesmo modo. Em uma interação objetificante contra si, o seu suposto inimigo e o ambiente.

Na Gestalt-Terapia, o adoecimento é entendido como um processo dinâmico relacional. Nesse aspecto, Lima (2014) aponta que o indivíduo pode apresentar reações sintomáticas se é submetido a condições hostis que o impedem frequentemente de se autorrealizar. Assim, o sujeito continua tentando se adaptar, mas passa a estar no mundo de um modo não harmônico, podendo ter atitudes destrutivas em relação ao mundo, aos outros e a si. A autora salienta que essas reações são consequências de um intenso nível de frustração de suas necessidades básicas.

Após algumas horas, Nando é acionado por seu amigo Doni para resolver um problema pessoal. Nando prontamente se dedica ao cuidado e à proteção de seus amigos e em diversos momentos executa a função de mediador e de pacificador do conflito. Na interação com os seus, há um olhar humanizado e afetivo entre as partes. Desse modo é possível entender que não há uma subjetividade fixa e interna, mas que o sujeito se movimenta a partir de suas relações (Lima, 2013). Assim, evidencia-se como o adoecimento e a saúde podem ser pensados em uma dinâmica relacional.

Há uma cena marcante sobre a postura mediadora de Nando no episódio 3 – Segunda Chance – da primeira temporada. Juninho, que executava o cargo de gerência da comunidade de Vila Áurea, começa a fazer uso excessivo de álcool e outras drogas, tendo como uma das consequências o gasto indiscriminado do dinheiro do comércio de drogas. O grupo, então, percebeu que a contabilidade não estava condizente com as vendas. Para averiguar essa situação, é realizado o Debate, no qual se encontram aproximadamente dez membros dos cargos de confiança da liderança. Na cena, os participantes apresentam a situação para o Badá, que participa por telefone, para que sejam discutidas possíveis soluções. Como anteriormente relatado, a série é

um retrato mais próximo da cena paulistana. Com isso, a dinâmica do debate é apresentada como uma possível referência ao PCC (Primeiro Comando da Capital). Esse trabalho não visa se aprofundar sobre as facções brasileiras, mas apresentar algumas semelhanças entre a série e o cenário brasileiro.

No livro “A guerra: a ascensão do PCC e o mundo do crime do Brasil” de Bruno Paes Manso e Camila Nunes Dias (2018) é apresentado o conceito de tribunais de exceção disseminado pelo PCC, inicialmente dentro do sistema prisional e, posteriormente, fora dele. O tribunal de exceção tem como objetivo ser uma análise coletiva dos comportamentos desviantes dos membros, de seus familiares ou vizinhos, no qual os integrantes conversam e apresentam diferentes visões de acusação e de defesa. Então, o fluxo dos tribunais de exceção é ter um pedido de julgamento, realizar um debate sobre a pena e um juiz informal dará a sentença final. Tanto nos exemplos do livro, como na série, o juiz informal pode ser a liderança que estava dentro do sistema prisional e participou via telefone. Os debates se tornaram um mecanismo de regulação dos comportamentos criminais, averiguados por meio de um senso de coletividade, em uma lógica de “ética do crime” (Manso & Dias, 2018, p.117).

No debate sobre qual seria a pena de Juninho, o suposto réu não conseguiu apresentar uma defesa consistente e é acusado de estar mentindo sobre os lucros que sumiram. Próximo à sentença de morte de Juninho, Nando interveém para que isso não aconteça e justifica que o participante está passando por um momento difícil e que o vício em drogas o está impactando negativamente. Como defesa, Nando apresenta o seguinte argumento: “Porque lá fora todo mundo quer matar nós. E a nossa luta é contra o sistema, irmão”. Com essa sensibilização de como o mundo lá fora é hostil e que eles não precisam ser inimigos entre si, mas sim aliados, a pena é negociada para que Juninho recupere o valor perdido no prazo máximo de quinze dias. Devido à intervenção de Nando, ele também será responsabilizado, caso a situação não seja resolvida.

No episódio seguinte – O certo pelo certo – descreve que Juninho continuava a fazer o uso excessivo de drogas e que gastava o dinheiro de forma desorganizada. Nando se mostra preocupado e tenta contornar a situação,

mas em uma noite percebe que Juninho está em seu carro se organizando para fugir do território. Nando o aborda e o questiona se ele deixaria que a situação recaísse exclusivamente para quem o ajudou. Juninho pontua que Nando apenas queria subir de cargo e que era para ele ficar atento, porque outros quem derrubá-lo para entrar no seu lugar. Assim como ele entende que Nando quer tirá-lo da gerência, para alcançar essa função. Ambos estão armados e seguram as armas em posição de ataque. Nando comete o segundo homicídio.

Agora, no quinto episódio – Faz teu nome – é Nando que está na posição de suposto réu no Debate. Na cena, Nando confessa que cometeu o homicídio, em função de Juninho não estar cumprindo o acordo. Os outros participantes reagem negativamente à situação, pois Nando agiu de forma isolada. Esta conduta não seria condizente com o princípio do grupo, com o agravante de ser contra um aliado. Após conseguir contornar a situação com a ajuda de Formiga (seu amigo e membro do grupo), Márcia e Badá, Nando não foi penalizado, mas notificado que essa situação não poderia ser repetida.

Nos dois debates apresentados, o homicídio é apontado como uma penalidade legítima e de uso ordinário. Como apontado por Manso e Dias (2018), o homicídio é compreendido como uma solução, uma ferramenta de controle e não como um problema. Solucionando a questão pontual e ensinando aos demais as consequências do erro. Nas justificativas para o cometimento do ato, as vítimas se tornavam culpadas pela própria morte, criando a dinâmica de rivais e aliados para matar os seus semelhantes, em um processo subjetivo de se isentar da responsabilidade. No qual, há uma fragilidade dos vínculos entre os aliados e a morte é vista como algo próximo, que está sempre ao lado, como uma percepção consciente que se atua em um ofício de risco, se tornando sobrevivente a partir dos 25 anos de idade (Manso & Dias, 2018).

No episódio final – Mesma Sintonia – da primeira temporada apresenta o Batismo. O Batismo é o reconhecimento de Nando no mundo do tráfico. Enquanto o homicídio é apresentado como uma resolução de conflitos, o Batismo é realizado como um reconhecimento da trajetória criminal. Apresentado como um ritual, Nando é apresentado para os demais integrantes, inscrito no

livro oficial e profere os princípios do estatuto do grupo. Neste estatuto são apresentados alguns princípios e regras do grupo, como a importância da lealdade, liberdade e união, construindo um senso de pertencimento, compromisso e organização. Bruno Paes Manso e Camila Nunes Dias (2018) descrevem o processo de Batismo realizado no PCC. No ritual apresentado, como em um rito religioso, o “irmão batizado” (Manso & Dias, 2018, p. 133) abria mão de sua individualidade para pertencer a uma coletividade criminosa. Assim, o grupo se tornava maior que o líder, e mesmo com a morte de alguns, era possível perpetuar a sua história.

O batismo simboliza uma sensação de proteção e de pertencimento a um grupo, mesmo que a realidade vivida seja outra, em que se testemunha inúmeras violências brutais. Nessa nova crença, se constrói um sentido existencial composto por uma sensação de poder, adrenalina e virilidade, ainda que coloque em risco a sua liberdade, os seus vínculos afetivos, a vida de terceiros e a sua própria vida (Manso & Dias, 2018). Nesse campo contraditório, Nando, do seu modo, conseguiu a realização do primeiro grande salto na caminhada, agora ele pertencia a uma nova família e ocupava o cargo de gerente da Vila Áurea.

TEMPORADA 2: QUANDO A VIOLÊNCIA SE NATURALIZA E O AJUSTAMENTO CRIATIVO CRISTALIZA

O sofrimento é uma forma singular de ser afetado por situações desafiadoras e que são constituintes da vida humana. Na perspectiva gestáltica, o sofrimento é compreendido como um fenômeno relacional que emerge no campo, na fronteira de contato entre o indivíduo e o ambiente (Cardoso, 2019). Segundo Francesetti (2021), há uma complexa interdependência entre a dimensão individual e a dimensão social, inclusive na produção de formas típicas de sofrimento psíquico. O autor descreve que o contexto social contribui na etiopatogenia do sofrimento, favorecendo ou minimizando-o, e na patoplastia, influenciando em sua forma (Francesetti, 2021). Desse modo, a dimensão social é compreendida enquanto um fundo para a compreensão do sujeito, das famílias e das comunidades (Francesetti, 2021).

Os ajustamentos criativos de sobrevivência desenvolvidos ao longo da vida, os vínculos seguros e o suporte relacional e comunitário interferem significativamente na capacidade de reação do sujeito frente às situações desafiadoras da vida (Brito, 2020). Segundo Cardoso (2019) quando o equilíbrio organizacional da pessoa se rompe, emerge a possibilidade de se promover crescimento ou de que esse desequilíbrio se cristalice e seja transformado em sintoma ou adoecimento. Ao se tornar rígido, sem acompanhar o fluxo do movimento, o sofrimento promove um automatismo que diminui a consciência do contato, tornando-se empobrecido e manifesta-se em padrões de sintomas (Cardoso, 2019).

No livro “Fundamentos da Psicopatologia Fenomenológico-Gestáltica”, Gianni Francesetti (2021) realiza uma interlocução entre o sofrimento acentuado e a experiência traumática. Segundo Brito (2020), o trauma surge de um contexto extremo em que o sujeito sente a sua existência ameaçada, podendo ou não ser uma situação de risco iminente ou compatível com a realidade. No olhar gestáltico, o trauma é uma experiência não completada, que não conseguiu ser atravessada por falta de apoio relacional e ambiental (Francesetti, 2021). Assim, “enquanto a experiência é atravessada, vivida, o trauma é penetrado, furado, perfurado” (Francesetti, 2021, p. 68).

Francesetti (2021), em sua obra, aborda sobre dois tipos de experiências traumáticas: classificando-as de traumas relacionais, em situações de abusos e violência; e de traumas naturais, no caso de acidentes ou desastres. A obra também inclui a experiência de negligência na infância como um intensificador de sofrimento, como exemplo, cita a falta de proteção física, presença afetiva, alimentação e de moradia adequada. Francesetti (2021) indica que a intensidade do acontecimento e a presença ou a ausência de apoio relacional e ambiental interferem no processo de assimilação do fato e que os traumas relacionais são os mais difíceis de serem assimilados, devido ao rompimento do tecido relacional.

Nas experiências traumáticas que não contam com o apoio adequado, há dois principais efeitos, considerados ajustamentos criativos, indicados por Francesetti (2021): a hiperexcitação e a dissociação. No primeiro momento da

vivência traumática, devido à incapacidade de assimilação do acontecimento, se produz uma hiperexcitação, manifestada como um alto nível de alarme que era adequado ao acontecimento, mas que não se torna proporcional aos eventos seguintes. Assim, a hiperexcitação ocasiona a hipervigilância, na qual o indivíduo apresenta constantemente reações rápidas de sobrevivência, como os movimentos de luta ou fuga, que podem gerar um adoecimento psíquico (Brito, 2020).

A dissociação é compreendida como um isolamento enrijecido da experiência que não foi assimilada e integrada. Nesse processo, a experiência não acessada é cristalizada no fundo e não contribui para o nascimento de novas figuras. No entanto, caso ela se torne figura, por não estar integrada ao fundo, se torna uma experiência dolorosa e de perda do contato com o aqui e agora (Francesetti, 2021). Como exemplo, “o fenômeno dos gatilhos” (Brito, 2020, p.16) é descrito como uma memória implícita de pistas associadas ao momento traumático que podem emergir em situações cotidianas. Segundo a autora, essas pistas podem ficar no fundo, mas ao entrar em contato, por exemplo com um som ou um cheiro, o sujeito pode vivenciar as mesmas reações emocionais e físicas do momento traumático como figura (Brito, 2020).

Quando o sujeito não tem o suporte adequado para lidar com a experiência traumática, pode defletir, por meio da evitação do contato, e/ou dessensibilizar, através de uma diminuição sensorial, da lembrança do trauma ou de seu impacto existencial (Brito, 2020; Ribeiro, 2019). No entanto, Francesetti (2021) aponta que mesmo que não haja uma memória narrativa e autobiográfica de situações traumáticas, ainda permanece a memória corporal e a fidelidade aos sintomas.

Existem casos em que as experiências traumáticas se tornam repetidas, se apresentando como um modo natural da vida cotidiana, nessas situações é identificado um modo de desenvolvimento traumático (Francesetti, 2021). Brito (2020) também pontua sobre esse tipo de desenvolvimento, classificando-o como uma experiência de ruptura prematura do vínculo da criança com familiares próximos ou a exposição da criança a situações de violência,

negligência, desamparo ou abuso. Cabe salientar que os eventos traumáticos e o sofrimento acentuados não são uma relação de causa e efeito, mas uma trama complexa e dinâmica manifestadas nas dimensões individual e social.

No primeiro episódio da segunda temporada de Sintonia – Família a gente que escolhe – inicia com a cena de Nando, com aproximadamente 13 anos, assistindo Juninho aplicar uma punição a um homem que estava roubando na comunidade. A cena se passa em um terreno baldio e participava alguns integrantes do tráfico de drogas. Badá, que no momento estava solto, indica a ação que deveria ser tomada pelo gerente e diz “Isso aqui é para todo mundo lembrar”, com o objetivo de assegurar uma noção coercitiva de ordem no território. Logo, Juninho pega um pedaço de madeira e olha em direção ao Nando e profere: “E aí, Nando! Presta atenção aqui, filhote. Molhado ele não quebra” e espanca o homem não identificado. Nando olha toda a cena e não diz nada.

Ao encontrar Doni e Rita, que tinham acabado de furtar uma pizza em tom de brincadeira, Nando repudia a ação dos amigos, demonstrando certo medo e relata que quem rouba na Vila Áurea pode morrer. Além disso, os sensibiliza das consequências que esse furto pode gerar ao motoboy e indica que no futuro eles podem estar ocupando o mesmo lugar. Os amigos dizem que não vão ser motoboys no futuro e Nando, em seguida, afirma que, na verdade, ele será “patrão”. A conversa é interrompida quando o pai de Rita, que ainda era presente, chega no local para levar a filha para casa. No trajeto, Rita pontua que Nando está sob os cuidados da tia e que a avó, a principal responsável, está doente. Segundo o Estatuto da Criança e do Adolescente (Brasil, 1990), as crianças e os adolescentes são de responsabilidade da família, da sociedade e do Estado, necessitando de proteção integral para o seu pleno desenvolvimento, preservando-os de situações de discriminação, de exploração e de violência (Brasil, 1990). Desse modo, uma criança de 13 anos ao presenciar uma cena de violência física, sendo justificada como um momento de aprendizagem, não está com os seus direitos assegurados e vivencia uma experiência traumática relacional.

Na lógica da proteção coletiva de crianças em situação de vulnerabilidade, é apresentada uma cena de Nando, com 13 anos, caminhando pelas ruas de

sua comunidade e ele passa em frente a uma “lojinha” de drogas. Os homens que atuavam no tráfico local o abordam de uma forma ofensiva e Juninho sai em sua defesa, orientando que era para deixar ele passar. Juninho conversa diretamente com Nando e diz: “Vai lá, filhote, pega cinco marmitas lá no bar da tia. Pega a sua também.” e entrega uma nota a mais de 20 reais. Assim que Nando sai, Juninho conversa com os outros homens do grupo e diz: “Não é pra ficar embaçando a do moleque não. Moleque criado sem pai e sem mãe.” e continua “O moleque tem uma visão, hein mano? Já, já, ele vira o dono da quebrada, hein”.

As duas cenas descritas descrevem o início da inserção de Nando no tráfico de drogas, em uma sensação de ser protegido por um líder, que o solicita pequenos favores e o posiciona como telespectador da dinâmica criminal. O relatório denominado *Novas Configurações das Redes Criminosas após a Implantação das UPPs* (Willadino et al, 2018) apresenta que a inserção de adolescentes no tráfico de drogas é uma questão não apenas fictícia, mas que se apresenta no contexto brasileiro. Dos 261 entrevistados, 54,4% informaram que ingressaram no tráfico de drogas entre 13 e 15 anos de idade. Identificando uma alta concentração de inserção na fase da adolescência, do qual 87,8% ingressaram no tráfico antes dos 18 anos (Willadino et al 2018).

Na falta de apoio social e ambiental, Juninho de forma distorcida se torna um suporte relacional, se apresentando como um adulto que o protege fisicamente e o ensina como a violência pode ser utilizada como instrumento de poder e segurança. Nando, em sua adolescência, exposto frequentemente a essas situações, inicia o seu percurso no tráfico e entra em confluência com o mundo apresentado por Juninho, que posteriormente foi assassinado pelo jovem. Para a Gestalt-Terapia, a confluência é um processo em que o sujeito busca diminuir as diferenças individuais para se apresentar como semelhante ao grupo e aumentar a sensação de pertencimento. Com a intensificação do processo, o indivíduo apresenta uma dificuldade de conseguir diferenciar o que é seu do que é do outro (Ribeiro, 2019).

Para exemplificar esse processo, será descrito uma cena de como Nando, já adulto, tenta assimilar a experiência traumática vivida aos 13 anos. Para contextualizar será necessário retomar a primeira temporada, em que Doni solicitou uma quantia de dinheiro emprestado com um agiota para a realização do seu primeiro clipe de funk. Para Doni, a dívida estava quitada e a situação encerrada. No entanto, no desenrolar da segunda temporada, a mãe de Donizete estava sendo chantageada pelo agiota Miro, para pagar as multas adquiridas pelo empréstimo do filho. Quando Rita descobre a situação, conta para Doni e aciona Nando para que o problema seja resolvido.

Na série *Sintonia*, Nando ocupa frequentemente a função de proteção e de resolução dos problemas dos amigos, e nessa situação não foi diferente e foi necessária a sua intervenção. No primeiro momento, a postura de Nando é de diálogo entre as duas partes e de responsabilização de ambos, inclusive a de Doni sobre a falta de atenção ao contrato realizado com Miro. No entanto, quando Nando compreende que Miro estava há meses chantageando a sua tia afetiva, a sua atitude muda. Nando critica fortemente o comportamento de Miro em oprimir a sua tia, que não tinha envolvimento direto com o problema, e era uma mulher trabalhadora. A Lucrécia (Martha Meola), mãe de Doni, tenta intervir para que a situação não seja agravada e conversa com Nando. Ela não o chama por seu apelido, mas o nomeia de Luiz Fernando e pede para que não haja violência.

Devido ao impasse, Miro, Nando e Doni vão para o Debate. A cena se repete, Nando estava em um terreno baldio, na presença de outros membros do tráfico de drogas. No entanto, agora ocupava o lugar de destaque e não mais de telespectador. Nando, como líder da cena, profere o seguinte discurso para o Miro e os demais participantes:

Nando: “Não consigo entender como alguém consegue fazer isso com uma mulher que acabou de perder o marido. Com esse aqui é poucas, mano. Quebrar braço, perna, costela, para servir de exemplo. Você tá mexendo com a minha família, parceiro. Ninguém mexe com a minha família, tá ligado? Ninguém.”

Na sequência, ele pega um pedaço de madeira e pronuncia a frase “Molhado ele não quebra” e agride fisicamente Miro, como anteriormente ensinado por Juninho. Apesar de ter se passado mais de cinco anos, a frase de Juninho permaneceu próxima à vivência de Nando. Francesetti (2021) pontua que o tempo do trauma não condiz com o tempo cronológico, “é um tempo que permanece fixo no momento do trauma, um presente eterno” (Francesetti, 2021, p. 69). Assim, o trauma fica à margem do fluxo de tempo.

A construção de Nando, que apresenta comportamentos de violência extrema, perpassa a perspectiva de punição necessária e de aprendizado coercitivo para os demais. No desenvolvimento de Nando, a violência foi apresentada como algo natural, os traumas não foram nomeados como traumas, violências ou negligências, sem suporte necessário para assimilar e, principalmente, para ser preventivamente protegido. Em um processo de dessensibilização, os sentimentos de Nando foram minimizados, sem espaço para a reflexão e ampliando a sensação de anestesiamento. Nando desenvolve estratégias de bloqueios de estímulos, que ele denomina como “se blindar”, como uma forma de proteção, mas que também impede que o outro se aproxime (Ribeiro, 2019). Assim, o outro o negligenciou e, agora, Nando negligencia a si mesmo e aos demais.

No entanto, no episódio 04 – Aqui se faz, aqui se paga – Nando começa a se incomodar com a sua dinâmica de vida e apresenta questionamentos sobre a sua permanência no tráfico, relatando que “Tenho meus planos. Não vou ficar nessa para sempre não” em uma conversa com os amigos. Esses questionamentos são acentuados quando Scheyla conta que está grávida de seu segundo filho e pede para que Nando preserve a sua vida para que consiga cuidar dos descendentes. Doni já havia apresentado uma proposta de trabalho para Nando, após a sua ascensão no mundo da música e da constante atuação de Nando como um orientador nas decisões da carreira artística do amigo. No episódio 01 – Família a gente que escolhe – Doni, propõe que Nando seja o seu empresário e Nando responde que estará sempre com Doni, mas que prefere não ocupar um cargo definitivo.

Apesar do início das reflexões sobre a sua saída e da proposta de Doni,

no episódio 05 – Mil cairão ao teu lado – surge uma nova missão para Nando, Formiga e Caneta. Os integrantes do tráfico de drogas, com a ajuda de um policial civil, descobrem que o participante Lindão estava delatando informações para policiais, favorecendo as intervenções para apreensão de drogas e de armas. Ao descobrirem o esquema, Nando, Formiga e Caneta iniciam uma incursão para a execução do participante que traiu o grupo. No aflitivo trajeto de encontro ao carro de Lindão, Caneta e Nando iniciam o seguinte diálogo:

Caneta: “ Enquanto os menor tava preocupado em comprar tênis de mola, eu já tava na caminhada. E com 12 anos eu comprei o meu oitão cromado³. Aquele cromadão, tá ligado? Era a sensação da quebrada. E você, Nando? O que você queria fazer, mano?”

Nando: “Eu queria ser empresário, irmão. Mas eu queria cantar também.”

Em seguida, Nando, Caneta e Formiga são notificados que Lindão estava acompanhado de um policial civil, aumentando o risco da ação. Mesmo assim, eles decidem continuar e seguem na direção do automóvel. Quando o carro é estacionado, Caneta, Formiga e Nando disparam mais de 100 tiros de fuzil e matam Lindão e o policial não identificado. Nando realiza o terceiro e o quarto homicídio.

Nando, após atuar na morte de duas pessoas, não apresenta o torpor como antes, é como se tivesse realizado uma tarefa necessária e essa escolha fosse a única possível. No processo de investigação do homicídio duplo, Caneta foi o primeiro a ser identificado como culpado e conseguiu fugir do território. Nando foi orientado a passar um tempo fora, mas não foi suficiente e ele foi identificado como um dos culpados. A foto de Nando foi exposta e alcançou proporções nacionais, sendo noticiado no programa sensacionalista comandado por Datena, como procurado pela polícia. Como desejado na primeira temporada, agora todos sabiam quem era Nando da Vila Áurea.

3 Arma de fogo, referência ao revólver calibre 38.

TEMPORADA 3: ENSAIOS PARA A SAÍDA E O DIREITO DE SONHAR

Francesetti (2021) sinaliza sobre a importância da criação coletiva de novos campos relacionais, que sustentem a possibilidade de apoio e proteção, frente a uma sociedade de naturalização da violência e de uma lógica punitivista de resolução de conflitos. Nesse sentido, é necessário aprofundar sobre a noção de suporte. À luz da Gestalt-terapia, o conceito de suporte descreve o conjunto de recursos desenvolvidos ao longo da vida, que se apresentam disponíveis a serviço de si mesmo, do outro e do ambiente (Andrade, 2014).

Andrade (2014) e Cardella (2012) descrevem dois tipos de suporte: o autossuporte e o heterossuporte. O autossuporte, também denominado como auto apoio, se refere ao potencial do indivíduo, à sua independência e ao seu crescimento adquirido (Cardella, 2012). Nessa perspectiva, o auto apoio é constituído pelo autoconhecimento e pela auto aceitação, em um contínuo processo de conhecer a si, assumir suas decisões e seus comportamentos, para uma conseqüente formação de autoestima (Andrade, 2014). O auto apoio não se desenvolve de maneira isolada e autossuficiente, mas em contato com o ambiente, em uma constante investigação sobre seus desejos, suas possibilidades e suas ações (Cardella, 2012).

O heterossuporte – também denominado como apoio ambiental – se refere às condições externas adequadas para a sobrevivência e para o crescimento. Trata-se de uma rede de apoio afetiva, do acesso à infraestrutura básica, de instituições de garantia de direitos e de um meio ambiente saudável. Segundo Fritz Perls “o homem que pode viver em contato íntimo com sua sociedade, sem ser tragado por ela nem dela completamente afastado” (Perls, 2018, p. 40), possibilita ser e estar de forma integrada consigo e com o ambiente. O autossuporte e o heterossuporte se intercomunicam por toda a vida e esse contínuo intercâmbio organismo-ambiente se movimenta, de forma fluída, em graus e situações diferentes (Andrade, 2014). Desse modo, o sujeito necessita compreender quando se deve buscar o suporte adequado para a realização de

suas necessidades, para o estabelecimento de contato e para o seu crescimento e amadurecimento (Andrade, 2014).

O primeiro episódio da terceira temporada – Vidas que nascem – inicia com Nando entrando no hospital para acompanhar o nascimento de seu segundo filho, Enzo, e se emociona ao acompanhar o parto. Nando, enquanto a sua esposa permanece no hospital, realiza uma comemoração da chegada do seu filho com seus amigos e aliados na Vila Áurea. Durante as três temporadas, essa é a cena em que o personagem se apresenta mais feliz, cantando, abraçando e comemorando. Na festa, Rita vai acompanhada de Formiga, seu atual namorado, e comenta que essa pode ser a brecha para que Nando construa uma saída do tráfico de drogas. Formiga comenta: “Sabia que esse Nando eu não conhecia. Conhecia outro. Porque às vezes parece que ele é duas pessoas”. Rita responde que “Ele teve que criar essa outra casca” para a sua sobrevivência.

A série Sintonia apresenta o caso de Formiga como uma das possibilidades de tentativa de saída do tráfico, que encontra como suporte afetivo e ambiental a religião, seu relacionamento amoroso com Rita e o trabalho como motoboy. Formiga pontua que abandonou o apelido associado ao tráfico, após sentir o impacto da participação no homicídio duplo, e que agora desejava ser chamado pelo seu próprio nome: Cleyton. Apesar da tentativa de saída do envolvimento criminal, Cleyton (antigo Formiga) compreende que a saída do tráfico não é algo tão simples e que o seu passado acompanha o seu presente e impacta significativamente o seu futuro. Ao sair acompanhado de Rita, da igreja evangélica da Vila Áurea, Cleyton é abordado por diversas viaturas e é preso pela polícia civil, acusado de ter assassinado um policial, recebendo a pena base de doze anos de reclusão em regime fechado.

Segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2022 (Bueno & Lima, 2022), o Brasil apresenta 815.165 pessoas privadas de liberdade no sistema penitenciário. Dentre eles, 233.827 são presos provisórios, totalizando 28,5% da população carcerária que está privada de liberdade sem sentença judicial definitiva. O perfil da população encarcerada no Brasil é de pessoas do

sexo masculino (94,5%), negros (67,5%) e jovens entre 18 e 29 anos (46,45%). (Bueno & Lima, 2022).

Nesse processo, Nando intensifica o desejo de seguir novos caminhos com menos riscos para si e os seus familiares. À luz da Gestalt-Terapia, é preciso reconhecer esses sinais, como apresentado no novo discurso de Nando, que dão indícios de um excitamento para novas direções de vitalidade e de novos sentidos de ser. Assim, ainda que haja uma fixação inicial de um modo de ser, há sinais de movimento e de busca por novos caminhos (Alvim, 2012).

Ao retomar para o hospital, Nando tem o seguinte diálogo com a sua companheira: “Eu vou sair, Sheyla. Vou mudar de vida, vou abrir alguma coisa pra nós, sei lá. Você pode até não acreditar em mim, mas eu tô falando sério. Eu te prometo.” Sheyla permanece em silêncio, após sentir o cheiro de álcool exalando do marido. Para construir uma nova vida, como apontado por Nando, é preciso entrar em contato com o desconhecido, compreender que apesar dos riscos deste lugar inexplorado, a situação habitual está limitante. Então, esse processo envolve uma mobilização de energia para desapegar sobre as perdas possíveis e vislumbrar o que pode se tornar e experienciar (Andrade, 2014).

Apesar das primeiras reflexões sobre a sua saída, Nando é convidado por Messinho para participar de um negócio ilegal de alta rentabilidade e de alto risco. Prontamente, o personagem aceita adentrar em outro campo desconhecido, mas não é o de saída. Nando passa a integrar a rede de tráfico de drogas internacional, com uma conexão entre Brasil, Paraguai, Bolívia e Itália. Nando justifica para Sheyla que está em busca dessa missão de maior rentabilidade, para que seus filhos não repitam a sua história e que tenham acesso a tudo que precisarem e quiserem. No entanto, Sheyla questiona se eles terão um pai vivo e presente.

Ao longo das três temporadas, os comportamentos de Nando sinalizaram sobre os conflitos envolvidos na dinâmica entre um jovem periférico com o mundo (Alvim, 2012), perpassados por um suporte ambiental reduzido, com acesso precarizado à educação, à segurança e à cidade. Apesar disso, Nando

construiu brechas para sonhar, vislumbrando ter uma família, manter suas amizades e ter uma profissão. Como apontado por Coronel (2014), é necessário reivindicar o direito de sonhar, como um direito a se transportar para além das circunstâncias precárias do cotidiano e para construir uma alegria possível (Coronel, 2014). No entanto, o direito de sonhar também é atravessado pela desigualdade social, tendo os demarcadores de classe, raça, gênero e território. Concomitante com a violação de direitos fundamentais e sociais, os sonhos se tornam cerceados pela realidade (Claudino, 2020).

No relatório *Novas Configurações das Redes Criminosas após a Implantação das UPPS* (Willadino et al, 2018), os pesquisadores também perguntaram sobre os sonhos dos jovens entrevistados, que se apresentaram como semelhantes aos de Nando. A atuação no tráfico de drogas se apresentava como algo transitório, sendo frequente o desejo de construir uma vida pautada na proximidade com a família, no trabalho digno e na paz. Dentre essas respostas apresentadas sobre qual era o maior sonho de sua vida, os pesquisadores apontaram também o caráter singular de algumas respostas: “como ter o irmão que morreu de volta e ter o nome do pai na certidão de nascimento” (Willadino et al, 2018, p.62).

Nas conversas entre Nando, Rita e Doni, os personagens sinalizaram sobre a importância de se ampliar os suportes ambientais no contexto brasileiro, na busca de garantia de direitos, proteção e oportunidades, para assim, o fortalecimento do auto apoio da nossa juventude. Desse modo, se torna necessário o investimento em políticas públicas que contribuam para o movimento de saída da criminalidade e para processos de responsabilização que visem a superação da violência e permitam a transformação social. E, principalmente, políticas públicas de proteção à criança e adolescente e de prevenção à criminalidade e a violência, como o Programa Fica Vivo!⁴.

4 O Fica Vivo! é um Programa da Política de Prevenção à Criminalidade do Estado de Minas Gerais, que atua na prevenção e redução de homicídios dolosos de adolescentes e jovens entre 12 a 24 anos, em áreas de maior incidência desse fenômeno (SEJUSP, 2022). Para saber mais, leia: “Violência urbana e política pública de prevenção: avaliação do Programa Fica Vivo! no estado de Minas Gerais, Brasil” (SILVA et al, 2018).

No episódio final – O começo do fim -, após a finalização do projeto ilegal de tráfico internacional, Messinho oferece outra proposta para Nando, mas o jovem responde:

Nando: “Irmão, na boa, essa aí foi minha última, parceiro. Quero correr com meus negócios agora.”

Messinho: “Como é que é, Nando?”

Nando: “É isso mesmo, irmão. Tô caindo fora da caminhada.”

Messinho: “Agora que nós estouramos, irmão? É o seguinte, Nando. Eu entendo que você quer sair, tá ligado? Só que a tua caminhada não tem mais volta, irmão. Difícil agora você querer voltar a ser o comum aí. Sem falar no vício do crime, né, irmão? Adrenalina é um bagulho que é difícil de largar, tá ligado? Mesmo que você queira sair, Nando. Agora, as pessoas não querem mais que você saia, tá ligado? Você achou o quê? Que a polícia vai esquecer que existe o Nando da VA (Vila Áurea)? Você acha que o sistema vai aceitar que o neguinho da favela virou dono de um café de playboy aí? Não pode esquecer que a tua família cresceu com o dinheiro da nossa. Fica ligeiro, Nando.”

Nando permanece em silêncio.

O discurso de Messinho revela que o movimento de saída não se apresenta como uma possibilidade em alguns casos. No entanto, Nando insiste e inaugura a sua cafeteria. Em um clima de festividade, Rita e Doni participam desse momento. Nando orienta para os seus seguranças particulares, que caso tenha alguma ação que atrapalhe a inauguração, é para reagir com armamento. No fim do expediente, estavam Nando, Sheyla, Rita e Doni conversando, quando são surpreendidos com uma intervenção por diversos policiais. Nando se rende, mas os aliados chegam armados. A cena final é a tela escura, sons de trocas de tiros, gritos e todos do ambiente em risco. Às vezes acontece a saída, mas nem sempre com vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No seu percurso ficcional, Nando nos convidou a adentrar em um mundo não tão imaginário de inúmeros jovens brasileiros e a pensar, à luz da Gestalt-Terapia, quais possíveis atuações da Psicologia frente a essa realidade. Esse trabalho não vislumbrou o esgotamento do tema ou soluções imediatas para essa mudança social, mas quis abrir uma brecha, outro olhar, outra escuta, visando uma contribuição para esse diálogo. E, desta forma, permitir que esses jovens – que mergulham em cenários de guerras locais, com rivais, aliados e incansáveis disputas, expondo seus corpos à prova e aniquilando o seu suposto (e semelhante) inimigo – compreendam que a existência pode ter outros sentidos.

Nesse cenário social, novos modos de subjetivação precisam ser possibilitados e novas relações de alteridade produzidas. Reis e Alvim (2021) apontam sobre a produção de uma psicologia clínica, para além do tradicionalismo, que se engaja politicamente na reinvenção de discursos, práticas e espaços. Assim, a clínica gestáltica se torna um lugar de criação e de ressignificação da existência, na busca por produzir afetos, reinventar a si e também reinventar o mundo. Esse compromisso, como apontado por Mônica Alvim (2012), visa “uma psicologia a serviço da restituição da vida” (Alvim, 2012, p. 1012), em que a abertura ao contato com o outro, possibilita a convivência, o diálogo e a coletividade.

Para a legitimação da vida, se torna necessário uma transformação estrutural da sociedade brasileira, na superação do racismo, do punitivismo e da criminalização da pobreza, para a construção de um aumento de oportunidades existenciais e de processos de responsabilização que reduzam a reincidência criminal e o escalonamento da violência. A perspectiva da Gestalt-Terapia sinaliza que as mudanças, bem como a vida e o campo, acontecem em movimento, de agressão, de criação e de reconstrução. Enquanto gestalt-terapeutas, que se torne possível contribuir nesse caminhar – com constantes e insistentes passos – para uma ampliação da visão de ser humano não apenas em seu sintoma, mas como aquele que carrega histórias, amores e ajustamen-

tos criativos. Assim, salienta-se a importância de se continuar vislumbrando as luzes de quem está à margem e que permaneça o contínuo compromisso na garantia de uma juventude que tenha o direito a um sonho possível e a não ser impedida de alcançar transformações futuras (Claudino, 2020).

REFERÊNCIAS

- Alvim, M. B. (2012) A clínica como poética. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, 12 (3), 1007-1023. ISSN 1808-4281.
- Andrade, C. C. A. (2014) Autossuporte e heterossuporte. In: L. M. Frazão; K. O. Fukumitsu, (Orgs.) *Gestalt-terapia: conceitos fundamentais*.(pp. 147-162). São Paulo: Summus.
- Baroncelli, L. (jul/dez 2012) Adolescência: fenômeno singular e de campo. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 18, (2), 188-196.
- Brasil. Lei no 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 16 jul. 1990. Recuperado de: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8069.htm#art266>.
- Brito, M. A. Q.(2020) O trauma segundo o enfoque da Gestalt-terapia. In: L. M. Frazão; K. O. Fukumitsu, (Orgs.). *Enfrentando crises e fechando gestalten*. 1. ed. (pp. 11-26) São Paulo: Summus.
- Bueno, S. & Lima, R. S. (Coord.) (2022). *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2022*. Fórum Brasileiro de Segurança Pública, Ano 16 – 2022, 516 p. ISSN 1983-7364.
- Cardella, B. H. P. (2014) Ajustamento criativo e hierarquia de valores ou necessidades. In: L. M. Frazão; K. O. Fukumitsu, (Orgs.) *Gestalt-terapia: conceitos fundamentais*. (pp. 104-130). São Paulo: Summus.
- Cardella, B. H. P. (2012) Suporte. In: G. D’Acri, P. Lima, S. Orgler (Orgs). *Dicionário de Gestalt-Terapia – “Gestaltês”*. 2a. ed. (pp. 206 - 208). São Paulo: Summus.

Cardoso, C. L. (2019) Sobre as dores de existir: uma introdução à psicopatologia em Gestalt-terapia. In: C. L. Cardoso; J. P. Giovanetti, J. P. (Orgs). *Sofrimento Humano e Cuidado Terapêutico*. (pp. 75-110) Belo Horizonte: Artesã Editora.

Cerqueira, D. et al. (2021) *Atlas da Violência 2021*. São Paulo: IPEA/FBSP. DOI: <https://dx.doi.org/10.38116/riatlasdaviolencia2021>.

Claudino, M. S. (jan/jun 2020). “Ele disse que chegava lá”: O trabalho infantil em atividades ilícitas e a supressão do direito de sonhar a partir da canção *O meu guri*, de Chico Buarque. *FIDES*, Natal, 11 (1), 15 p.

Coronel, L. P. (jul/dez 2014) A censura ao direito de sonhar em *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, 44, 271-288.

Francesetti, G. (2021) *Fundamentos da psicopatologia fenomenológico-gestáltica: uma introdução leve*. Belo Horizonte: Artesã.

Kondzilla, Canal. Youtube. 20 de agosto de 2022. Recuperado de: <https://www.youtube.com/c/KondZilla/about>. Acesso em 12 de setembro de 2022.

Lima, P. V. L. (2014) Autorregulação organísmica e homeostase. In: L. M. Frazão; K. O. Fukumitsu, (Orgs.) *Gestalt-terapia: conceitos fundamentais*. (pp. 88-103). São Paulo: Summus.

LIMA, P. V. L. (2013) A Gestalt-terapia holística, organísmica e ecológica. In: L. M. Frazão; K. O. Fukumitsu (Orgs.) *Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas*. (pp. 145-156) São Paulo: Summus.

Manso, B. P. & Dias, C. N. (2018) *A Guerra: A ascensão do PCC e o mundo do crime no Brasil*. São Paulo: Todavia, ed. 1.

Netflix, *Sintonia*, 2022. Recuperado de: <https://www.netflix.com/br/title/80217315>

Pereira, C. V. (2011) *Contribuições da abordagem gestáltica à psicologia jurídica nas Varas de Família*. Dissertação de mestrado em psicologia social – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Perls, F. S. (2018). *A abordagem gestáltica e testemunha ocular da terapia*. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC.

Perls, F.; Hefferline, R. & Goodman, P. (1997). *Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus.

Reis, A. V. & Alvim, M. B. (2021) Pequenos exercícios experimentais da liberdade: articulações entre arte, clínica e política. *Revista Subjetividades*, 21 (Especial 1), 1 - 12.

Ribeiro, J. P. (2019) *O ciclo de contato: temas básicos na abordagem gestáltica*. 8ª ed. São Paulo: Summus.

Rodrigues, H. E. (2013) Relações entre a teoria de campo de Kurt Lewin e a Gestalt-terapia. In: L. M. Frazão; K. O. Fukumitsu (Orgs). *Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas*. (pp.114-144) São Paulo: Summus.

SEJUSP (Secretaria de Estado de Justiça e Segurança Pública). *Programa Fica Vivo!*. 07 de junho de 2022. Recuperado de: <http://www.seguranca.mg.gov.br/2013-07-09-19-17-59/2020-05-12-22-29-51/programas-e-acoas> . Acesso em 09 de novembro de 2022.

Silva, B. F. A., Queiroz, B. L.; Marinho, F. C.; Pereira, F. N. A. & Cispaldino, P. (2018) Violência urbana e política pública de prevenção: avaliação do Programa Fica Vivo! no estado de Minas Gerais, Brasil. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 35, (2) , 1-9.

Willadino, R.; Nascimento, R. C. & Silva, J. S. (Coords). (2018). *Novas configurações das redes criminosas após a implantação das UPPs*. Rio de Janeiro: Observatório de Favelas.

5. ENSAIO ONTOLÓGICO: COMO A GESTALT-TERAPIA COMPREENDE OS IMPACTOS DO CONTEMPORÂNEO NO SER-AÍ

José Eduardo dos Reis Neto
Saleth Salles Horta

O cerne que estrutura a intencionalidade do presente trabalho repousa sobre o objetivo de mensurar e discorrer a respeito de como o desenvolvimento acelerado das tecnologias e demais aspectos digitais têm impactado e regulado a existência da humanidade, hodiernamente. Nesse sentido, a importância da discussão não se limita ao plano especulativo, mas evoca a necessidade de saber se, de fato, tal impacto existe e de que modo se faz significativo. Sendo assim, procura-se traçar um caminho pormenorizado acerca do tema, a partir do estabelecimento dos conceitos e instrumentos primordiais ao que se pretende colocar em voga. Além disso, repensar o uso, os elementos e implicações do que se denomina por *ciberespaço* e como, por conseguinte, pode-se pensar o desenrolar dos afetos, das relações interpessoais e intrapessoais.

Por intermédio de uma observação que abarca fenômenos históricos, sociais e culturais, apoia-se nos pressupostos da Gestalt-terapia para compreensão da existência e de como as formas tomadas pelo movimento do ciberespaço têm gerado danos e implicações de natureza ontológica para o ser humano. À vista disso, para além do envoltório teórico da Gestalt-terapia, o texto incorpora também algumas de suas bases principais – o existencialismo e a fenomenologia –, a partir das quais é possível analisar eventos e fatos cotidianos que se relacionam, de alguma forma, ao uso e abuso da tecnologia digital, e

formular hipóteses sob tal perspectiva. Nesse transcurso, ainda, procurou-se tecer associações à teoria de Levy (1999) e às suas previsões acerca do que a materialidade da tecnologia assumiria, desde sua origem, e do que ela poderia se tornar, no presente século. Outros autores do campo da sociologia e da filosofia também são utilizados para basear a presente análise, como Bauman (2001), a face por detrás da modernidade líquida.

De modo que tais inquietações possam ser descritas e elaboradas de forma coerente e precisa, o presente trabalho é estruturado em três capítulos, nos quais procura-se enunciar os pressupostos e os desdobramentos da hipótese elencada. No primeiro capítulo, procura-se esclarecer a concepção do que é o contemporâneo – como ele foi assim nomeado e o que isso significou na história. Em consonância, discorre-se a respeito do surgimento e evolução do principal componente do que Levy (1999) nomeia como ciberespaço – a *internet*: Quais as suas origens? Como se deu seu transcurso até o que, hoje, qualifica o termo *smartphone*, os aparelhos inteligentes? Quais os instrumentos envolvidos nesse processo? E como estes se tornam essenciais, inerentes ao ambiente? Frente a tais questionamentos, o primeiro capítulo também se pauta no que a Gestalt-terapia entende por ambiente, um dos principais agentes que atuam sobre a constituição da existência e no modo como o sujeito se desenvolve, bem como nas concepções da cultura moderna, de como ela se amplia e consolida. Por fim, procura-se definir o que constitui a nova forma social e globalizada de convivência, na qual o âmbito digital tem papel centralizador.

Em segundo plano, reúne-se conceitos da Gestalt-terapia elementares à análise do tema. O que constitui a existência sob a ótica dessa perspectiva teórica; como ela concebe a existência da pessoa e como esta, por sua vez, compreende o seu existir no mundo. Nesse sentido, é possível vislumbrar que as partes que compõem o ser humano e regulam as formas de existência vão, como uma de suas condições, delimitar as fronteiras de contato – das quais a cultura é um componente. Não obstante, a parte 2 constitui, em si mesmo, um ensaio

sobre a Gestalt-terapia e a ontologia do ser, apresentando pontos-chave dos conceitos existenciais que fazem parte, de alguma forma, da teoria gestaltista.

A parte 3, por fim, materializa o encaixe entre as elaborações apresentadas na primeira e na segunda secção – respondendo à pergunta: como a cultura digital e o ciberespaço estão influenciando a existência? Neste momento, procura-se aprofundar o conhecimento acerca dos impactos e do que surge do encontro entre ambas as dimensões, o que caracteriza essa encruzilhada. A terceira parte, assim, procura deliberar acerca do modo de operação desse espaço, pautando-se, sobretudo, no conceito de algoritmo.

Este texto, embora alicerçado nos pressupostos de determinados autores, procura construir, por si, uma perspectiva dialética, lógica e dialógica. Parte-se da hipótese de que o existir tem sido influenciado por algo e que as relações entre uso e abuso já não são mais claramente delimitadas em sentidos opostos; considera-se ultrapassada a concepção de que somente o abuso é capaz de gerar alguma espécie de impacto, de modo que seja necessário compreender o uso também como uma posição de atividade frente ao cotidiano existencial.

O CONTEMPORÂNEO

Como aspecto histórico inédito, em outubro de 1969, o primeiro protótipo da *internet* é criado (Filho & Rocha, 2016), fornecendo a base para que, o que hoje recebe o nome de globalização, possa gradualmente se consolidar como o *zeitegeist* do século XXI e que, até então, rege o paradigma vigente. Comunicar-se e fazer conexões com pessoas e regiões em velocidade instantânea somente foi possível por conta da *internet*, e este desenvolver é o que guia o espírito atual. Bauman (2001) explicita, cirurgicamente, o quanto a chamada globalização moldou e molda, ainda, o modo de constituição das relações através das formas de comunicação e desenvolver social. Globalizar significa encurtar espaços físicos, facilitar relações entre povos e culturas, ampliar o

contato entre pessoas de forma drástica, fazendo com que, por exemplo, Japão e Brasil – a uma distância de 17.360 km – possam se conectar virtualmente em milésimos de segundos.

Logo no início do século XXI, Bauman (2001) conseguiu perceber que a distância física encurtaria progressivamente, construindo uma nova forma de olhar para o mundo, de perceber a existência e de operar mecanismos relacionais:

O poder pode se mover com a velocidade do sinal eletrônico – e assim o tempo requerido para o movimento de seus ingredientes essenciais se reduziu à instantaneidade. Em termos práticos, o poder se tornou verdadeiramente extraterritorial, não mais limitado, nem mesmo desacelerado, pela resistência do espaço. (2001, p.15)

Analisando o panorama atual, percebe-se que, sim, Bauman (2001) estava correto. O planeta Terra, por imenso que seja, em seus 510.100.000 km² de área de superfície, pôde ser reduzido a frações, e foi através deste “poder de se mover com a velocidade do sinal eletrônico” (Bauman, 2001) que se consolidou a possibilidade de conexão com lugares que jamais passariam pela imaginação do Homem, em tão pouco tempo. Hoje, há a percepção de que os dias estão rápidos demais, as semanas muito curtas, e os anos, cada vez menores. A ideia de que houve uma alteração temporal frente à facilitação de conexões entre grandes distancias se confirma em Pierre Levy (1999). O autor consegue sintetizar o quanto é importante considerar a noção da temporalidade no paradigma moderno, afirmando que “As desordens da economia, bem como o ritmo precipitado das evoluções científica e técnica determinam uma aceleração geral da temporalidade social.” (1999, p.173).

Delimita-se este amontoado de coisas que chegam até as pessoas através do mundo virtual patronado pela *internet*. A todo tempo alguém está sabendo de alguma coisa que aconteceu há alguns segundos atrás, e isso não apenas em seu campo experienciado fisicamente, mas no mundo todo que cabe na palma

de sua mão, ou na tela de seu computador. Dentro de tudo isso, há ainda o trabalho; a família; as questões da subjetividade e existência; as paixões e os anseios, os quais, de tempos em tempos – curtos –, são atropelados pelo ritmo acelerado da modernidade líquida.

INSTRUMENTOS QUE REGEM A SINFONIA MODERNA

O surgimento da internet implicou na criação de aparelhos que pudessem utilizar esta conexão para seus devidos fins, tal como a energia elétrica que sai de uma usina e chega às construções residenciais, passando por postes, transformadores, e demais aparatos de conexão elétrica. Todo este conjunto se torna responsável pela possibilidade da existência de luz artificial e corrente elétrica nos bairros, cidades e países. Não adiantaria haver como produzir energia se esta não chegasse a serviço populacional através de instrumentos possíveis para sua manipulação e conversão em interesses dos usuários.

Durante os anos iniciais, a conexão de rede virtual era exclusiva e de difícil acesso, correspondendo a uma tecnologia cara e muito engenhosa, que pertencia a um limitado grupo social, o qual ainda não detinha clareza sobre o alcance que tal invenção poderia obter.

Posteriormente, ficou claro o interesse das empresas do meio eletrônico em facilitar a experiência de seus usuários, o que se materializou através da evolução de tudo que abarca este meio. Primeiro, os computadores foram otimizados, fazendo com que fosse possível um usuário possuir em sua casa um aparelho com acesso à *internet* que não pesasse muitos e muitos quilos. Em seguida, aumentaram a velocidade de conexão da *internet*, facilitando os afazeres nos referidos aparelhos. Nos anos seguintes, novos tipos de computadores foram lançados ao mercado, a exemplo dos notebooks: computadores leves, pequenos e portáteis. Estes possibilitaram que o usuário pudesse ter acesso ao seu computador por onde o carregasse. Os notebooks também revolucionaram

o mundo virtual e o espaço físico. Mas, a evolução deste mercado não parou por aí. (Oliveira, 2017)

Por intermédio da aspiração de atrair mais usuários para este novo mundo, criaram-se os aparelhos celulares. Pequenos dispositivos que utilizavam, *a priori*, conexões telefônicas para atender às demandas de seus usuários. Concomitantemente com os computadores, os celulares tomaram conta do mercado. Pessoas se conectavam na *internet* pelos computadores, e realizavam ligações telefônicas através dos dispositivos celulares, o que, no entanto, não foi suficiente para que a indústria parasse de oferecer novos aspectos da modernidade para a população. O que hoje coordena o mundo da internet não se restringe aos computadores e notebooks, mas corresponde, principalmente, aos chamados *Smartphones* – celulares inteligentes, em tradução livre.

Assim como o computador evoluiu a partir de algo extremamente pesado para algo portátil, os celulares que, antes, nem conexão com a *internet* possuíam, passam a ser inteiramente governados pela rede eletrônica, caso o usuário deseje. A denominação *Smartphone* surge justamente para representar esta capacidade: uma tela pequena com conexão à internet, que cabe na palma da mão e que consegue ‘transportar’ o indivíduo para qualquer lugar do mundo, bastando estar conectado a uma rede. Sob esse panorama, dados do IBGE mostram que, em 2019, no Brasil, 82,7% de toda população brasileira tinha acesso à *internet*, ou seja, 8 em cada 10 domicílios possuíam acesso à realidade virtual. Entretanto, para acessar esta *rede*, somente 46,2% utilizavam computadores ou notebooks, sendo que 99,5% utilizavam *Smartphones* para o estabelecimento da conexão. (IBGE, 2019).

Tais dados representam uma realidade mundial, visto que, de acordo com Yiwen Wu, analista sênior da Strategy Analytics, 50% da população mundial, em 2021, possuía um *smartphone*, com previsões exponenciais de superação desta porcentagem. (Tecmundo, 2021) É seguro dizer que o aparelho celular inteligente, atualmente, é o maestro que rege a sinfonia moderna.

O VENTRÍLOQUO MODERNO

A cultura digital amplifica sua presença, principalmente, na palma da mão dos usuários de celulares inteligentes. Andar nas ruas hoje é encontrar pessoas iluminadas por telas, lendo mensagens, consultando notícias, compartilhando e buscando informações. Diante desta nova forma de cultura, a indústria moderna começa a lançar aplicativos, os quais realizam funções específicas dentro dos aparelhos celulares. Pode-se dizer, seguramente, que para praticamente toda execução de tarefa humana, existe um aplicativo no celular que irá auxiliar seu usuário nesta função ou executá-la para ele. Este fenômeno ocorre desde a procura por um livro dentro de uma rede de busca, até, por exemplo, à busca por parceiros sexuais e/ou amorosos em aplicativos de relacionamento. Por isso, também, é fatorial o uso do celular regulamentar os ritmos de vida e as formas de existir, como um ventríloquo que controla sua marionete.

As buscas por estes *apps* cresceram progressivamente, com a justificativa de facilitar a vida moderna, de poupar trabalho para os integrantes do ciberespaço. É um atrativo que foi comprado por toda a população, cujos desdobramentos implicam sobre a formação de uma nova rede laboral, em função destes aparatos. No começo, apenas os desenvolvedores destes eram cotados para trabalhar no ciberespaço, entretanto, a expansão do mercado faz-se presente em diversas camadas sociais e exige o recrutamento de outras forças laborais. Levy (1999), ao postular sobre a aceleração da mudança social, foi preciso e meticoloso, pois hoje há uma grande gama de pessoas que trabalham com aplicativos de celulares. Adentrar neste aspecto é fundamental para entender a cultura moderna.

Se neste momento uma pessoa deseja comer algo, existe um aplicativo de comida que fornece um cardápio inteiramente pronto à sua disposição. E, para esta comida chegar até o usuário, existem restaurantes, cozinheiros, entregadores, e demais pessoas que trabalham preparando e entregando pedi-

dos nestes aplicativos. Como exemplo, tem-se o *Ifood*, aplicativo que conecta seus usuários aos restaurantes e entregadores. Em um outro exemplo, se uma pessoa não possui um veículo de transporte particular, e deseja chegar a um outro lugar no espaço físico, existe também um aplicativo que disponibiliza motoristas 24 horas por dia, prontos para serem chamados para transportar o usuário; o principal e mais utilizado no mundo é o aplicativo *Uber*.

Sob essa ótica, uma pesquisa realizada pelo *Ifood*, em parceria com a Fundação Instituto de Estudos Econômicos (FIPE), em 2021, evidenciou, em seus resultados, que o aplicativo foi responsável por gerar cerca de 730 mil postos de trabalho e movimentar 31,8 bilhões de reais, neste mesmo ano, no Brasil.

O objetivo deste artigo não é enaltecer estas formas de trabalho e, apesar dos números serem positivos, Abílio (2017) destaca que estes trabalhadores ainda enfrentam precarizações diversas, exigindo assim, uma reforma trabalhista que abarca também o âmbito virtual.

Outro fenômeno importante a ser ressaltado diz respeito ao consumo no ciberespaço. Os usuários estão cada vez mais optando por comprar de maneira online, e isto, novamente, representa uma mudança no modo de vida. Em 2021, o índice MCC-ENET, desenvolvido pela Neotrust/Movimento Compre & Confie, em parceria com o Comitê de Métricas da Câmara Brasileira da Economia Digital, constatou que o *e-commerce*¹ representou 17,9% das vendas varejistas (CMCBED; NEOTRUST, 2021), e este número cresceu ainda mais em 2022. Tal fato demonstra, novamente, o quanto a modernidade é controlada pelo mundo virtual.

Em consonância, os dados mais impressionantes dizem respeito ao uso de redes sociais. É, sem dúvida, notória a busca do ser humano por afeto, há uma tentativa de se conectar com alguém, de suprir uma necessidade, de

1 comércio eletrônico

estabelecer uma conexão, por mais superficial que seja. Marcadores indicam que o Brasil é o terceiro país que mais possui usuários de redes sociais, alcançando o número de 160,1 milhões de usuários, os quais representam 76,83% da população brasileira (Statista, 2022). Entre as redes sociais mais utilizadas estão o *Instagram*, *Whatsapp*, *Youtube*, *Facebook* e *Tik Tok*. Em todas elas, há o contato exacerbado – e cada vez mais rápido – com diferentes realidades, pessoas e culturas, abrindo espaço para que o usuário se perca no tempo de consumo destes *apps*. Atualmente, as redes sociais mais populares operam através de vídeos curtos, mensagens instantâneas, informações rápidas e sem aprofundamento, justamente para que o usuário consuma muito, sem que haja a preocupação com a genuinidade destas experiências. Hoje, demonstrar afeto e/ou interesse por uma pessoa significa curtir sua publicação no *instagram* ou *facebook* e, somente isto, já basta para indicar um aspecto característico sobre a formação de laços dentro das redes sociais.

A GESTALT-TERAPIA E A CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO

A Gestalt-terapia utiliza o princípio holístico, para destacar que o Homem não é feito somente de corpo e mente e, tão pouco, estes dois funcionam de forma arbitrária e separada e, também compreender o quão importante é considerar a relação ambiente-pessoa, para o estudo do ser humano. Portanto, “tentar resgatar o ser humano, sem levar em conta que ele é essencialmente, corpo-mente-meio ambiente, é desconhecer a verdadeira essência da pessoa e torná-la inatingível à psicologia e a qualquer forma de psicoterapia.” (Ribeiro, 2016, p.21).

Entender que as partes compõem o todo e, por isso, estabelecem relações entre si e, conseqüentemente, influenciam e sofrem influência uma das outras é um dos pressupostos que norteiam esta escrita. Sob essa ótica, procura-se compreender que, corpo, mente e meio ambiente estão a todo tempo se relacionando, exprimindo suas necessidades e, a partir disso, preenchendo lacunas

na vida. É este homem, holístico, total, que reage e é reagente, que está sendo colocado em xeque frente à necessidade de compreender as tantas experiências de se existir provenientes da vida moderna.

ALGUMAS DAS PARTES QUE COMPÕEM O TODO

O corpo humano é habitado por alguém e, quando nos referimos a este ser, tem-se que é racional e é meta, pois uma pessoa sabe que ela é uma pessoa e frente a este saber, inaugura-se a existência. Ribeiro (2016) conceitua a relação corpo-pessoa, afirmando que o corpo é a parte material, é todo este conjunto milimetricamente arranjado que dá forma física aos seres; enquanto pessoa corresponde a toda a imaterialidade da existência, a parte abstrata de se existir, aquilo que não é visto somente pelo mundo físico, mas existe. É esta relação corpo-pessoa que viabiliza o fazer-se presente enquanto pessoa no mundo, é ela que possibilita o contato com tudo e todos, “é meu corpo-pessoa que escreve, é teu corpo-pessoa que lê, é nosso corpo-pessoa que nos permite olhar o outro e por meio dele nos sentir existindo”. (Ribeiro, 2016, p.96).

Novamente, não há corpo sem pessoa e nem pessoa sem corpo e é por isso que ambos devem ser evocados juntos: ao falar de corpo, fala-se também de pessoa e vice-versa. A escolha deste conceito como primário não foi por acaso, visto que a pessoa está, precisamente, nos primórdios de todos os outros conceitos. É esta *pessoa* que faz contato com o ambiente, é esta pessoa que sofre, é esta pessoa que sente prazer etc. Tudo isso ocorre no que a Gestalt-terapia chama de campo.

Para qualificar o campo, toma-se como base teórica Kurt Lewin em sua obra *Teoria de Campo em Ciência Social*, de 1965. De acordo com suas proposições, tem-se que campo é tudo que a vida toca; mais que isso, é a vida em sua essência, é todo comportamento de agir, pensar, desejar, sentir e demais infinitudes que compreendem o ser. Basicamente, campo é a relação ambien-

te-organismo, ou seja, é o “espaço vida” do indivíduo. O modo de funcionamento do campo acontece a partir de algumas características. Seu dinamismo é responsável por conceber a ele a capacidade de organização frente ao seu modo de se comportar. É como uma rede de interações que se organizam a partir do que a pessoa necessita e anseia. A relação figura e fundo opera a todo momento no fundo relacional chamado de campo.

Esta relação merece destaque pois, é a partir dela que muitos comportamentos frente à existência podem ser compreendidos. As duas dimensões, figura e fundo, estão a todo momento emergindo e submergindo no campo. Em um dado campo relacional, chamado de fundo, várias figuras estão presentes: objetos; pessoas; sentimentos; conversas – basicamente tudo aquilo que está acontecendo em um lugar em um determinado espaço de tempo. Nesse sentido, denomina-se por figura aquilo que emerge e por fundo, todo o restante que compõe a cena. Este “jogo” de emersão e submersão acontece diante de duas características do ser: a necessidade e o desejo. Isto é, a pessoa, na relação figura e fundo, diante de uma necessidade, seleciona figuras que ganham destaque em um fundo.

Em um campo em que a pessoa está com sede, o copo, a garrafa e a água se tornam figuras, ante a necessidade fisiológica de consumir água. Por outro lado, há também a possibilidade deste mecanismo operar através de um desejo: uma pessoa que ama chocolate e deseja comê-lo, irá eleger o doce como figura. Posto isso, é possível perceber como o indivíduo configura e reconfigura seu campo novamente.

Como dito anteriormente, é no campo que tudo se faz presente. A pessoa que se presentifica no campo é conectada a tudo que nele também está. Esta conexão é chamada de contato. Como o próprio nome do conceito já diz, contato é o que acontece entre duas variáveis, é esta relação entre o encontro

destas partes.² Este encontro acontece através de um ciclo, no qual, de acordo com Ribeiro (2016): “A pessoa humana está necessariamente em contato, embora ele passe por níveis de aproximação. Fala-se em pré-contato, contato, contato pleno e pós-contato.” (2016, p.91)

Evidentemente, a expressão “contato pleno” tem um certo teor de conclusão, é como se o objetivo almejado fosse alcançado. Na literatura, encontra-se a relação de intensidade deste contato com a fase plena do ciclo. Há o questionamento se um contato intenso configura a plenitude deste. Frente a qualquer possibilidade de resposta ao questionamento, sabe-se, certamente, que estabelecer contato é um dos pilares de se existir enquanto pessoa no mundo e, se um contato está exagerado, intenso, há a influência direta no princípio de homeostase³ do organismo.

Com toda certeza, este contato não acontece somente na dimensão interna da pessoa, mas também, em proporção equilibrada, com o ambiente. O conceito de ambientalidade diz respeito exatamente sobre esta dimensão: o encontro, o contato entre o ambiente e a pessoa e de que forma ambos se influenciam. Para Ribeiro (2019) a ambientalidade é parte constituinte da dimensão da existência humana. Isso significa que, a totalidade do ser só é compreendida, quando considerada a parte ambiental que também está inserida no campo existencial da pessoa. É entender que não se concebe ser humano sem afirmar que o ambiente e tudo que nele se apresenta moldam a consciência existencial do sujeito. Assim, “nós caminhamos, vemos o mundo fora de nós, ele está lá e nós aqui, e isto nos dá a firme sensação de que somos dois. Na verdade, somos um só: eu sou o mundo, o mundo sou eu. Eu sou ambiente, o ambiente sou eu.” (Ribeiro, 2019, p.7)

2 O campo, por exemplo, é também uma rede feita de contatos.

3 Homeostase é o princípio do equilíbrio que rege o funcionamento corporal.

ENSAIO GESTALT-TERAPÊUTICO A RESPEITO DA ONTOLOGIA HUMANA

Os conceitos acima expostos dizem respeito à relação da pessoa com as dimensões de si e do mundo. Portanto, para entender de que forma a Gestalt-terapia entende a concepção da existência, é imprescindível considerar que o ser humano, tanto possui algumas dimensões que o compõem (mente-corpo-ambiente), quanto se constitui como um ser de relação. É um animal-racional-ambiental que vive e experiencia as nuances de se existir, inaugurando-se enquanto pessoa constituinte deste universo.

A Gestalt-terapia tem como uma de suas bases teóricas o existencialismo, filosofia que procura explorar de que forma o homem se constitui como pessoa no mundo. Heidegger (1927/2009), em *Ser e Tempo*, postula que o indivíduo e o mundo não podem ser pensados de forma separada, a pessoa se inaugura enquanto constituinte do cosmos ao passo que está presente neste. Esta forma de conceber a existência é a característica primária e inmutável que pressupõe o existencialismo de Heidegger. O termo por ele empregado para representar esta ideia recebe o nome de *dasein*, traduzida por ‘Ser-aí’.

Enquanto pessoa, há a habitação de um espaço, um campo e, o fato desta pessoa ter nascido em um ambiente relacional faz dela constituinte e construtora deste campo. Considerar esta visão de homem é entender também que para além da relação homem-homem, há a relação do homem com as demais categorias (homem-mundo, por exemplo). Frente ao cotidiano de contatos, o sujeito se reorganiza e se molda, constituindo sua subjetividade a partir de sua autonomia. De acordo com Dutra e Roehe (2014, p.3) tem-se que “No cotidiano, entretanto, o ser humano se coloca [...] numa relação de identidade com as coisas que o cercam [...]”.

Partindo de sua proposta de análise do quão denso pode ser a existência, Heidegger (1927/2009) pôde concluir que ‘ser-aí’ implica relação. Afirmar

que o homem e o mundo não podem ser pensados de forma dicotômica é incorporar as nuances destes dois, um no outro. Quando há o desdobramento do nível ontológico, vê-se a constituição da pessoa. É fácil pensar, por exemplo, o quanto uma família molda a existência de uma pessoa. Assim como, a cultura e seus objetos também exercem este papel de molde (relação homem-mundo).

Este molde acontece justamente no encontro. Não são duas pessoas isoladas em suas subjetividades e modos de ser que estão em contato, mas sim, toda uma ‘carga’ social, ambiental e subjetiva que se encontram, pode-se assim dizer. Dutra e Roehe (2014) cirurgicamente discorrem sobre este encontro ao afirmar que:

Ser-homem sempre envolve a presença de outros homens. O ser humano sempre está referido a um contexto familiar, a um ambiente de trabalho, a uma localização (rua, bairro, cidade, etc.), a uma origem (povo, país), ao uso de objetos comuns produzidos por outras pessoas; todas são determinações coletivas que contribuem para o desenvolvimento de nossa própria identidade (nosso nome, por ex., é decidido por outros). (2014, p.6)

Sobretudo que cerca o ser, Sartre (1946/1987) discorre que a existência precede a essência. Isso significa que antes de uma ideia ser adotada, a existência desta já se faz presente. Colocar esta sentença em evidência é fundamental para compreender a busca incessante pela essência das coisas, ou sentido delas, que o homem realiza.

Deparar-se com o vazio é um dos modos de sofrimento existencial vivenciado pelo homem e, é aí também, que o existir se configura. Um sentido existencial que a todo momento é tido como objetivo principal de conquista na vida de muitas pessoas, normalmente, é atribuído à essência das coisas que aquela pessoa faz contato. Entretanto, se a existência é anterior a essência, tem-se que o existir não vai ser obtido frente à busca pela essência superficial

das coisas. E isso significa que debruçar-se nesta busca gera angústia, uma vez que, de forma inautêntica, tenta-se entender o que é ser pessoa nesta infinidade chamada mundo, a partir de um objeto, ou de um comportamento. A exemplo tem-se o consumo desenfreado de bens materiais que abala o mundo, numa tentativa deste consumidor de se encontrar enquanto pessoa.

Esta angústia existencial está ligada ao fato do homem ser lançado ao mundo e, a partir disto, se deparar com a veracidade de ter de encarar a responsabilidade da existência, mesmo que não tenha pedido para existir. De acordo com Dutra e Rebouças (2010), tal sofrimento pode ser vivenciado de duas formas: a autêntica e a inautêntica. O que descreve a inautenticidade é essa tentativa frustrada de se encontrar enquanto pessoa, não olhando para si, mas principalmente (e muitas vezes somente) para os bens mundanos. Já a característica da autenticidade é designada a partir do momento em que a pessoa se dá conta de suas nuances e se lança no sofrimento, entendendo que o mundo de essências e ideias que o cercam não definem sua existência. E, é este mergulho que configura o crescimento, o entendimento de si e a abertura do ser para as coisas mesmas. Cabe lembrar que este sofrimento autêntico é entendido na filosofia existencialista como uma forma ‘saúdável’ de se constituir enquanto pessoa. Lispector (1998) poetisa sobre este sofrimento, dizendo que

Uma das coisas que aprendi é que se deve viver apesar de. Apesar de, se deve comer. Apesar de, se deve amar. Apesar de, se deve morrer. Inclusive muitas vezes é o próprio ‘apesar de’ que nos empurra para a frente. Foi o ‘apesar de’ que me deu uma angústia que insatisfeita, foi a criadora de minha própria vida (1998, p. 26).

Pensar que a inautenticidade também inaugura o sofrimento ‘não saudável’ faz com que surja a possibilidade dessa perspectiva se manifestar no cotidiano. À vista disso, tem-se que o processo inautêntico acima percorrido pode vir a receber o nome de alienação. Alienar-se em algo é colocar este algo acima de sua própria existência. Nesta busca pelo sentido da vida, fundam-se sujeitos

inautênticos que se alienam no mundo e na superficialidade dos contatos que realizam. Polster e Polster (2001) descrevem que a verdadeira possibilidade de contato pleno acontece na experiência, e não na tradução do significado da experiência. Assim, “a necessidade de extrair sentido da experiência tem sido tão marcada culturalmente que encobriu a própria experiência. Esta passou a significar ou mais ou menos do que parece ser, e desse modo não pode ser considerada por seus próprios méritos.” (2001, p.30). Isto significa que a alienação no sentido faz com que a experiência seja ofuscada.

A alienação também pode ser entendida a partir do que a Gestalt-terapia e a filosofia entendem sobre o prazer. Um dos comportamentos funcionais do campo é justamente o ato de buscar a realização de contatos e de figuras através do prazer. Se para a Gestalt-terapia o campo é definitivo na construção da existência, tem-se então, que o prazer também opera um desempenho de igual peso e medida neste ser-aí.

Frente a isso, Waterman (1993) discorre a respeito de modos de se conceber o prazer, chamados de prazer hedônico e prazer eudaimônico. No primeiro, ocorre o foco e busca por um prazer momentâneo, instantâneo e intenso. É uma gratificação no aqui-agora que causa uma certa sensação de alívio, juntamente com a ideia de que a persistência daquele prazer tornaria a vida ‘mais leve’ e significativa. Já o segundo, a eudaimonia, é um prazer que se manifesta a longo prazo. É o prazer que mora no afeto e no avanço da vida.

A dimensão afetiva também exerce fator determinante na construção do sentido da vida e existência. Giovanetti (2017) entende que afeto é tudo aquilo que ressoa na pessoa. É como a caixa acústica de um violão, que ao balançar das cordas e conseqüente produção de ondas sonoras, capta o fenômeno e faz ecoar ali dentro, expandindo-se, ao mesmo tempo, para o mundo afora.

Portanto, o ser-aí se configura frente a muitas possibilidades, umas consideradas saudáveis, outras nem tanto. A Gestalt-terapia concebe a natureza

do ser advinda de fatores fisiológicos, animais, culturais e sociais, assim como a filosofia existencial. A implicância disto é o pressuposto de um ser relacional, desde antes do momento da percepção da essência da vida. Constituir-se enquanto pessoa tem seus desdobramentos nos contatos que são realizados, nos campos e experiências vivenciados, nas possibilidades de prazer, no entendimento dos limites corporais e fisiológicos, assim como, nas potencialidades e desafios da mente.

A rede relacional que compõe o que recebe o nome de mundo é responsável por influenciar a construção do indivíduo. Olhar para o hoje e ver o quanto a influência advinda do meio tem se mostrado presente, move a pergunta central deste trabalho. Assim, correlacionar o que a Gestalt-terapia entende do que é a existência do ser com a modernidade tecnológica – e, portanto, o uso de smartphones – é pensar o quanto os objetos presentes neste meio exercem uma força inautêntica na busca pelo sentido ontológico, desviando-se do caminho autêntico. É assimilar que o prazer eudaimônico tem se tornado algo distante, frente ao bombardeio hedônico da satisfação momentânea junto de um contato cada vez mais intenso e frágil. É ver o quanto este novo tipo de molde existencial interfere na maneira como a pessoa refere-se a si mesma e diz: ‘eu sou...’.

O ENCONTRO DA EXISTÊNCIA COM O CONTEMPORÂNEO

A forma de viver atual evidencia de que maneira o ser humano se relaciona com as tecnologias a sua disposição. O que o primeiro capítulo deste artigo elucida é justamente o quanto o avanço da modernidade é intrínseco ao que hoje recebe o nome de cultura. Frente a este enraizamento, inauguram-se novos modos do indivíduo agir, pensar e se relacionar.

Quando no segundo capítulo são apresentados os conceitos da Gestalt-terapia e do existencialismo, convidou-se o leitor a se situar epistemologicamen-

te ao que concerne esta terceira e última seção. Portanto, a partir do método dialógico e do entendimento acerca do que compõe e compreende o funcionamento da contemporaneidade e de seus elementos, propõe-se explicar, com os referidos conceitos acima expostos, de que forma os constituintes do chamado *ciberespaço* influenciam na construção da existência enquanto pessoa habitante deste mundo.

O ESPAÇO VIRTUAL E A INFLUÊNCIA NO REAL

Quando o termo *ciberespaço* foi culminado por Levy (1999), sua expansão prática estava longe de tomar as proporções que hoje tem. Entretanto, pode-se afirmar que Levy (1999) já previa este avanço:

Eu defino o *ciberespaço* como o espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e das memórias dos computadores. [...] Esse novo meio tem a vocação de colocar em sinergia e interfacear todos os dispositivos de criação de informação, de gravação, de comunicação e de simulação. A perspectiva da digitalização geral das informações provavelmente tornará o *ciberespaço* o principal canal de comunicação e suporte de memória da humanidade a partir do início do próximo século. (1999, p.92)

Atualmente, suas fronteiras esbarram a todo tempo com diversos contatos que as pessoas realizam em suas vidas, e como o autor afirmou, a digitalização tomou conta do social em diversos âmbitos, fazendo do *ciberespaço* o campo relacional mais utilizado pela humanidade.

A Gestalt-terapia entende que campo é o espaço vida da pessoa, é onde o existir faz presença, pois é no campo e através dele que as pessoas vivem, se relacionam entre si, com os objetos, com a cultura, etc. Sendo assim, o que Levy (1999) chamou de *ciberespaço*, pode ser considerado, à luz da Gestalt-terapia, como um campo. Partindo deste pressuposto, contata-se que o

campo virtual – ou ciberespaço – é, atualmente, um dos principais espaços de relação utilizados pelo ser humano. E isso significa que o campo das experiências concretas, ou seja, o campo do mundo real, está cada vez mais sendo substituído pelo ciberespaço. Não é como se o concreto deixasse de existir, contudo, o que hoje é procurado no virtual restringia-se, anteriormente, à dimensão do real.

A exemplo disso, retorna-se ao aplicativo de celular Ifood, já mencionado anteriormente nesta revisão. Sendo a principal aplicação de *foodtec*, o ato de buscar alimento foi revolucionado. Se antes as pessoas tinham de sair de suas casas para se alimentar, seja em restaurante ou mercado, hoje elas abrem o celular e realizam um pedido de comida no ciberespaço (aplicativo Ifood) e, a partir deste, o alimento é obtido.

Evidencia-se também que ainda que não seja através do *Ifood*, há uma parte digital na logística da obtenção de qualquer alimento. Pode-se afirmar, então, que em tudo o que envolve uma demanda de serviço, ou produto, o ciberespaço está envolvido. Afinal, a rede de comunicação digital passa, em algum momento, pelo processo de obtenção do que o ser humano hoje consome ou deseja consumir.

Basta ter o mínimo que seja do mundo digital para que o ciberespaço esteja presente e, por isso, seguramente, pode-se dizer que o ser humano passa grande parte de seu tempo no campo virtual. Isto implica, entre diversos aspectos, que boa parcela dos ciclos de contato das pessoas se faz no ciberespaço. Entende-se que “O ciclo é, portanto, concebido como um sistema self-eu-mundo. Permite-nos ler a realidade por intermédio dele, bem como entender o processo pelo qual este sistema foi se estruturando ao longo do tempo.” (Ribeiro, 1997, p.30). Se é o ciclo que media a leitura da realidade e, estes ciclos ocorrem em sua maioria no campo virtual, afirma-se, portanto, que a realidade do ser contemporâneo é interpassada pelo virtual.

Como consequência da premissa acima, os fatos que na *internet* se fazem presentes tornam-se estruturantes da existência das pessoas. Estes contatos e a referida influência são fáceis de serem constatados quando se toma como exemplo as redes sociais. Sob esse viés, 76,83% da população brasileira utiliza redes sociais (Statista, 2022) e, desde a sua criação, os usuários lançam padrões: de beleza, de vida, de alimentação etc. Estes padrões são adotados pelas pessoas, e é assim, também, que novamente o mundo virtual influencia a construção do eu. Inclusive uma das profissões que surgiu e cresceu nas redes sociais é a profissão de *influencer*, e como o próprio nome já diz, o objetivo destes profissionais é influenciar os usuários das redes sociais a aderir um padrão ou consumir o que eles estão consumindo e indicando.

Outro papel das redes sociais, que se relaciona com a ontologia do ser, diz respeito aos afetos. As redes sociais foram criadas a partir da ideia de conectar pessoas ao redor do mundo, fazendo com que seja possível pessoas estabelecerem uma comunicação, através da qual os usuários encontram a possibilidade de interagir entre si de diversas formas: mensagens, fotos, mensagens de voz, vídeo, chamadas telefônicas e etc. Basicamente, as redes sociais cumpriram o objetivo de possibilitar a melhor interação virtual possível para os internautas. Com estes avanços, e a facilidade de se estabelecer contato, junto com a frequência deste, fez que com as redes sociais se tornassem um espaço de busca por afeto.

Entretanto, o que se evidencia é que as pessoas estão cada vez mais conectadas a rede em seus *Smartphones*, e isso, fatalmente, significa que o mundo real está sendo visto como segunda opção para a realização de contatos. Assim, pessoas buscam afeto nas redes sociais, e este afeto é muito volátil, assim como a cibercultura, implicando em um contato afetuoso empobrecido. O aplicativo *Instagram* ficou popular por inserir no mercado a ideia de curtir fotos de seus usuários, simbolizado por um desenho de coração. Ou seja, se Maria publica uma foto no *instagram*, José através do curtir, demonstra afeto à Maria. Um simples ato na rede social mais utilizada do mundo é o que define afeto, e nada

mais. Não precisam conversar, não precisam se conhecer, não precisam significar nada um para o outro, só precisam saber seus nomes de usuários, e com aquele ‘like’, Maria ‘entende’ o que José quer demonstrar.

O afeto é algo que confere significado à existência e, por isso, ele deve ser buscado não com milhares de pessoas por segundo, mas sim naquelas pessoas que estão no nosso convívio, nas particularidades de cada indivíduo, e claro, nos objetos que as presenças ecoam nas pessoas com quem eles se deparam. Este contato intensivo com o virtual faz com que a existência da pessoa seja alienada ali, e o que se vê hoje são pessoas que se preocupam mais com as curtidas virtuais e menos com os elogios e cumprimentos do mundo real. A atenção está voltada para o ciberespaço, enquanto o campo vivencial real é, de certa forma, negligenciado.

O MODUS OPERANDI DA REDE CIBERNÉTICA

O que está exposto ao longo deste texto não aconteceu somente devido à forma de como seus usuários optaram por utilizar o ciberespaço. Hoje fica claro que, também, a forma com que a cibercultura foi projetada e os rumos que este projeto caminha, foram estruturados de uma maneira com que seus utilizadores desejem, mais que isso, sintam que necessitam passar sucessivas horas consumindo o mundo virtual.

O princípio que rege o comportamento destacado acima é coordenado por algo chamado de algoritmo. Não coincidentemente, o sufixo ‘ritmo’ representa a ideia de uma sucessão de ações em um determinado espaço de tempo regular. Pioneiro na ciência da computação, Allan Turing em 1935 foi responsável por operacionalizar a ideia de algoritmo, o qual se refere a um processo sequencial de regras, cujo objetivo é orientado para a resolução de um determinado problema; sua natureza consiste, essencialmente, a um conjunto de instruções para realizar uma dada coisa (Teixeira, 1998). Este princípio

norteou e possibilitou a criação dos primeiros computadores, ou simplificando, as primeiras máquinas criadas e ordenadas para resolverem problemas.

A ideia de algoritmo é solucionar um problema e, o problema que os desenvolvedores contemporâneos queriam solucionar é: como fixar os usuários no ciberespaço? A resposta para este problema veio através da criação de um algoritmo específico, sendo o funcionamento deste fundamental para a existência dos fenômenos analisados aqui neste artigo. Este mecanismo age através do uso das redes por parte das pessoas, e após esta utilização, um conjunto de dados são coletados por estes algoritmos específicos, para que a posteriori possam ser selecionadas as preferências dos usuários e mostradas a eles com maior frequência. Assim, Calixto (2018, p.2) postula que “na interlocução entre a experiência dos usuários e o funcionamento das redes sociais, cria-se grupos de interesse fidelizados por aquilo que é apresentado nas redes como ‘relevante’.”.

Este algoritmo vai além de uma questão de *marketing* comercial. Por exemplo, quando um usuário começa a curtir fotos de pessoas nas redes sociais, o mecanismo acima descrito traça um perfil de ‘pessoas que atraem este usuário’ e frente a isso, começa a indicar nomes e fotos de usuários que possivelmente irão atrair aquele utilizador. Pariser (2012) chamou este algoritmo de bolha dos filtros.

Na Gestalt-terapia este algoritmo pode ser visto como uma programação que seleciona para o usuário o que vai ser figura e o que vai ser fundo. É como afirma Ramos (2017, p. 80) “O algoritmo dá uma certa ‘direção’ para a informação, com um enquadramento de sentido”. Assim, a relação figura-fundo é totalmente comprometida, pois o mundo virtual tira a autonomia do utilizador de escolher e identificar figuras em um determinado fundo existencial. É como se a todo momento você fosse bombardeado com tudo aquilo que supostamente deseja ou necessita, não possibilitando espaço para que outras escolhas se façam evidentes. Viver no virtual implica que a definição do que o indivíduo gosta ou não, não parte mais dele, mas de uma programação algorítmica.

Este modo de funcionamento algorítmico também faz com que o ‘navegar’ pela rede se torne algo prazeroso. A *internet* hoje deixou de ser somente um meio de comunicação, ou de informação, mas é algo que exercita o prazer hedônico em seus usuários. Este prazer superficial, instantâneo e não significativo passa a ser um dos guias da vida destas pessoas, afinal, o contato com o *smartphone* e a rede são tão intensos que a gratificação hedônica frente a este uso é estrondosa. É como se o dia todo estes internautas estivessem ‘comendo doce’ e isso com toda certeza causa um impacto no contato, no corpo, na pessoa e na relação corpo-pessoa.

O prazer hedônico está em voga como nunca esteve, em contrapartida, o eudaimônico está cada vez mais escasso. Os *smartphones* trouxeram a praticidade, os afetos, as descargas dopaminérgicas, e o prazer mais instantâneo possível. É difícil a eudaimonia criar raízes em um cenário como este, visto que este tipo de busca pelo prazer é relacionado à construção, a um processo, a algo que exige esforço por parte da pessoa, como ler um livro. Assim, é possível compreender o porquê de o número de pessoas que buscam um livro está declinando, enquanto o número de usuários da *internet* só aumenta. O instituto pró livro (2020) realizou uma pesquisa e constatou que o número de leitores no Brasil⁴ sofreu uma perda de 4,6 milhões de pessoas, entre 2015 a 2019.

A ENCRUZILHADA MODERNA

Ser-aí corresponde ao ideal de entender a existência a partir das relações, é lançar-se no sofrimento inerente ao ser, reconhecendo suas finitudes e limitações. O que hoje é evidenciado diz respeito ao encontro entre a ontologia do ser e o *smartphone*, encruzilhada esta que advém também, da concepção de que o uso do referido objeto gera um campo existencial confortável, que possibilita

⁴ A pesquisa considerou leitor a pessoa que leu, inteiro ou em partes, pelo menos um livro nos últimos três meses.

a falsa sensação de que o mundo está, literalmente, a sua mão, assim como as pessoas que nele habitam.

A oportunidade de lançar-se no sofrimento está sendo ultrapassada pela perspectiva prazerosa de destravar o celular e navegar na rede. E isso implica, novamente, em uma busca inautêntica pelo sentido da vida. O ser vai deixando de lado os esforços de existir, as fronteiras de contato com o mundo real, e se edifica no virtual, onde tudo é um instante, uma fração minúscula do tempo que representa um conjunto exponencial de informações e contatos frágeis. Existe um sofrimento que proporciona evolução, um sofrimento autêntico. Entretanto, as pessoas tentam a todo tempo se desviar deste sentir, e aquele algoritmo citado anteriormente cumpre muito bem o papel de proporcionar um espaço perfeito para que as pessoas não mergulhem neste sofrer.

No ciberespaço não há esforço para comer, para se comunicar, realizar contatos, conhecer fatos do mundo, nem para proporcionar e receber afeto. Ali, o tempo é veloz, devorador de sonhos e conhecimentos, pois ao passo que algo é apreendido, em um curto período, aquilo já se tornou obsoleto. Levy (1999) culmina friamente que:

É certo que novos processos, novas técnicas surgiram. Mas, na escala de uma vida humana, a maioria dos *savoirsfaire* úteis era perene. Hoje, a maioria dos saberes adquiridos no início de uma carreira ficam obsoletos no final de um percurso profissional, ou mesmo antes. As desordens da economia, bem como o ritmo precipitado das evoluções científica e técnica determinam uma aceleração geral da temporalidade social. Este fato faz com que os indivíduos e grupos não estejam mais confrontados a saberes estáveis, a classificações de conhecimentos legados e confortados pela tradição, mas sim a um saber fluxo caótico, de curso dificilmente previsível no qual deve-se agora aprender a navegar. (1999, p.174)

Assim, a Gestalt-terapia vê, através de seus conceitos, o quanto este atravessamento virtual-real tem demonstrado na prática cotidiana o enfraquecimento das concepções e ideias do que é ser uma pessoa saudável, habitante de um mundo real que é rico em possibilidades de construção do eu.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste texto foram expostas pistas do quanto este encontro entre o real e o virtual fez surgir novas formas de existir. A cultura proveniente do mundo digital fez sua morada no convívio humano, foi muito bem aceita e incentivada. Ficou fácil entender, com esta aderência nas camadas sociais, o porquê de os celulares inteligentes serem chamados de ventríloquos modernos. O seu uso por parte dos internautas fez com que este objeto adquirisse a carga de algo essencial para se existir enquanto pessoa no mundo e isso provoca uma alteração estrutural na ontologia do sujeito e na estratificação da sociedade.

Apresentar algumas das partes que compõem o todo foi extremamente necessário para visualizar em que lugar esta modernidade encruzilha com os aspectos da existência humana. E o que foi constatado é que, se para a Gestalt-terapia tudo ocorre no campo e dele tudo deriva, um objeto que está o tempo todo emergindo como figura faz com que a dinâmica figura-fundo seja alterada. É como Newton (1687) postulou quando descobriu a gravidade, afirmando que quanto maior a massa de um corpo, maior seu peso. E isso implica que a curvatura que ele faz no campo gravitacional é maior, a ponto de atrair outros objetos para si. O *smartphone* é um objeto com grandes capacidades de alterar o campo vital do indivíduo, assim como um objeto de grande massa é capaz de distorcer o campo gravitacional ao seu entorno. Assim, concluir este artigo só é possível se pensarmos na perspectiva de abrir novos estudos de investigação dos impactos desta encruzilhada moderna entre o virtual e o real. Não apenas a nível ontológico do ser humano, mas também, a nível ambiental e social.

REFERÊNCIAS

- Abílio, L. C. (2017). Uberização do trabalho: subsunção real da viração. Passa Palavra (Online). Recuperado de <http://passapalavra.info/2017/02/110685>
- Bauman, Z. (2001). Modernidade líquida. (P. Dentzien, Trad.). Rio de Janeiro.
- Calixto, D. (2018). Algoritmos entre a experiência e o acontecimento: o novo sensorium nas práticas da Educomunicação. São Paulo: USP. Recuperado de <https://www.portalintercom.org.br/anais/nacional2018/resumos/R13-0233-1.pdf>.
- CMCBED; Neotrust. (2021). Índice desenvolvido pelo Comitê de Métricas da Câmara Brasileira da Economia Digital junto com Neotrust/Movimento Compre & Confie. Recuperado de <https://www.ecommercebrasil.com.br/noticias/e-commerce-2021-alta-faturamento-mcc-enet>.
- FIPE. (2021). Impactos socioeconômicos das operações do Ifood no Brasil: análise sobre os entregadores. São Paulo. Recuperado de <https://lp.news.ifood.com.br/fipe-ifood-pesquisa-entregadores>.
- Giovanetti, J. P. (2017). Psicoterapia fenomenológico-existencial: Fundamentos filosófico-antropológicos. Via Verita.
- Heidegger, M. (2009). Ser e Tempo. (M. S. C. Schuback, Trad.). Petrópolis: Vozes. (4.ed.). Recuperado de http://www.scielo.org/co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-47242014000100008&lng=en&tlng=pt.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2019). Recuperado de <https://www.gov.br/mcom/pt-br/noticias/2021/abril/pesquisa-mostra-que-82-7-dos-domicilios-brasileiros-tem-acesso-a-internet>.

- Instituto Pró Livro. (2020). *Retratos da leitura no Brasil* (5ª ed.). São Paulo.
- Lévy, P. (1999). *Cibercultura*. (C. I. da Costa, Trad.). São Paulo: Editora 34.
- Lispector, C. (1998). *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Newton, I. (1687). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. London.
- Oliveira, S. (2017). *Internet das coisas*. São Paulo: Novatec.
- Pariser, E. (2012). *O filtro invisível: o que a internet está escondendo de você*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Ramos, D. O. (2017). *A influência do algoritmo*. São Paulo.
- Rebouças, M. S. S., & Dutra, E. (2010). Plantão psicológico: uma prática clínica da contemporaneidade. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 16(1), 19-28. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3577/357735613004.pdf>.
- Ribeiro, J. P. (1997). *O ciclo do contato: temas básicos na abordagem gestáltica*. São Paulo: Summus.
- Ribeiro, J. P. (2019). Ambientalidade, Co-existência e Sustentabilidade: Uma Gestalt em Movimento. *Estudos e pesquisas em psicologia*, 19, 896-914. Recuperado de <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/49291/32940>.
- Ribeiro, J. P. (2016). *Vade-mécum de Gestalt-terapia: conceitos básicos*. (3.ed.). São Paulo: Summus.
- Rocha, G. C., & Filho, V. B. S. (2016). *Da guerra às emoções: história da internet e o controverso surgimento do Facebook*. Rio Branco.
- Roehe, M., & Dutra, E. (2014). Dasein, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 32(1), 105-113.
- Sartre, J. P. (1987). *O existencialismo é um humanismo* (Coleção Os Pensadores). (R. C. Guedes, Trad.). São Paulo: Nova Cultural.
- Statista. (2022). Social media usage in Brazil. Recuperado de https://www.statista.com/topics/6949/social-media-usage-in-brazil/#topicHeader_wrapper.
- TecMundo. (2021). Pesquisa estima que metade da população mundial tem smartphones. Recuperado de <https://www.tecmundo.com.br/mercado/220009-pesquisa-estima-metade-populacao-mundial-tem-smartphones.htm#:~:text=A%20empresa%20de%20pesquisa%20e,cerca%20de%20R%242%20mil>.
- Teixeira, J. F. (1998). *Mentes e Máquinas: uma introdução a ciência cognitiva*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Waterman, A. S. (1993). Two conceptions of happiness: Contrasts of personal expressiveness (Eudaimonia) and hedonic enjoyment. *Journal of Personality and Social Psychology*, 64(4), 678-691.

6. CONTRIBUIÇÕES DA GESTALT-TERAPIA AO ATENDIMENTO DE CRIANÇAS ENLUTADAS

Isabela Alessandra Silva Tomaz

Telma Fulgêncio Cunha Colares de Melo

Este capítulo apresenta contribuições para a atuação do psicólogo clínico ao atendimento de crianças enlutadas, utilizando como embasamento teórico a perspectiva fenomenológico-existencial da Gestalt-terapia. Desenvolve-se a partir de reflexões que surgiram frente ao aumento da procura por acompanhamento psicológico para crianças enlutadas.

Na contemporaneidade, período pós-pandemia da Covid 19, ocorreu um aumento considerável da procura por psicoterapia devido ao excesso de mortalidade no cenário mundial (Organização Mundial da Saúde, 2022). O sofrimento humano ocasionado pelo isolamento social, perdas repentinas e prematuras no convívio familiar, causou um aumento significativo da procura por atendimento psicológico a crianças que vivenciaram este período.

As experiências trazidas pela pandemia evidenciaram a necessidade urgente de adaptação e/ou reconstituição do ambiente familiar. Tal situação escancarou ao mundo que as crianças apesar de novas no mundo que já existe, não estão livres dos movimentos da existência. Por serem humanas, estão sujeitas às condições de indeterminação e finitude desde o nascimento. Portanto, podem vivenciar precocemente as experiências do luto.

Para a abordagem gestáltica, assim como o adulto, a criança também é vista como existência. Ela se constitui como personalidade enquanto interage consigo mesmo, com o mundo e com o outro. A criança é quem mais sabe de

si. Entretanto, por ser recém-chegada ao mundo ela precisa da parceria, do cuidado do adulto para ampliar os seus horizontes e constituir-se como pessoa, enquanto constrói o próprio mundo.

A Gestalt-terapia reconhece o potencial vital do humano desde a sua concepção. enxerga a criança como um ser de possibilidades, que está sempre aberta ao crescimento. Acredita que se bem acompanha pelo adulto numa relação de confiança, reconhecimento e aceitação da sua condição de ser criança, ela estará pronta a vivenciar do seu jeito as intempéries da vida. Vivenciar o luto dentro das suas condições de estar no mundo sendo criança, com os recursos que lhe são originais nesta etapa da existência, poderá trazer contribuições para a construção do seu autossuporte.

A crença gestáltica que o homem é um ser de relações, que constrói a si, enquanto constitui o seu mundo num contexto de mundo plural, incentivou a autora buscar por meio de revisão bibliográfica, ampliar seus recursos científicos para estabelecer o contato psicoterapêutico com a criança. A Gestalt-terapia acredita que o ponto forte do seu processo de ajuda será o restabelecimento do autossuporte a partir da relação terapeuta/paciente. Essa relação se faz no encontro humano, em que a criança seja respeitada na sua originalidade de dar significado às suas vivências.

A criança, apesar da sua tenra idade, está sujeita a grandes sofrimentos, mas carrega consigo como qualquer pessoa a capacidade criativa de refazer os rumos da sua história quando bem assistida e respeitada no seu modo ser. A crença na condição humana de que o homem é um ser de possibilidades, finito, responsável pelo seu movimento de existir, levou a autora ao desenvolvimento dessa pesquisa, buscando compreender melhor as vivências da criança enlutada.

Este trabalho será dividido em quatro sessões. No primeiro momento, será apresentado um breve percurso pela filosofia e epistemologia que fundamentam a crença de homem que alicerça o encontro terapêutico da Gestalt-

-terapia. No segundo momento, o olhar será voltado para criança. A infância será compreendida como um movimento da condição humana e será apresentada uma compreensão de desenvolvimento infantil para além das teorias de desenvolvimento.

O terceiro momento volta-se para a compreensão do Luto. Luto como vivência inevitável do homem em algum momento da sua existência, independente da cronologia existencial. Finalizando a pesquisa a autora abordará as peculiaridades e desafios do atendimento a crianças enlutadas na perspectiva da Gestalt-terapia e fará um breve relato das suas vivências como psicoterapeuta infantil.

GESTALT-TERAPIA: FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS E EPISTEMOLÓGICOS

A abordagem psicoterapêutica gestáltica surge no contexto da psicologia humanista. Tem como um de seus marcos a publicação da obra **Gestalt-therapy: excitement and growth in the human personality**, escrita por Frederick Perls, Paul Goodman e Ralph Hefferline no ano de 1951 (Frazão, 2013b). Esta abordagem clínica possui como fundamentos filosóficos a Fenomenologia, Existencialismo, Humanismo, e fundamentos epistemológicos a Teoria Organísmica, a Teoria de Campo e Psicologia da Gestalt (Ribeiro, 2015).

Conforme explicitado pelos principais autores da abordagem, “Gestalt-terapia é fenomenologia aplicada” (Perls, Hefferline, & Goodman, 1997, p.28). Dentre tais influências sofridas por esta abordagem clínica da psicologia, a fenomenologia é considerada filosofia e prática metodológica. Como filosofia, a Fenomenologia possibilita a abertura às possibilidades de conhecer o fenômeno suspendendo qualquer pré-concebido, para chegar ao conhecimento original do ente. A Fenomenologia de Husserl, enquanto prática, apresenta uma mudança paradigmática em relação ao método cien-

tífico tradicional. Trata-se de um método compreensivo, que está em busca do retorno às coisas mesmas.

Para alcançar a singularidade, a proposta da Fenomenologia é a redução fenomenológica e a adoção da atitude antinatural. É necessário questionar e ampliar a visão apresentada pelo senso comum, pelo que já é conhecido cientificamente para conseguir realizar a mudança de postura frente aos fenômenos. A mudança de atitude possibilita entrar em contato com aquilo que se mostra, buscando o sentido trazido pela particularidade e escapando de uma visão que objetiva. Em suma, o objetivo do método fenomenológico é “prescindir das especulações, hipóteses e leis gerais para entrar em contato com a especificidade, a originalidade e a singularidade de cada fenômeno que se mostra” (Rehfeld, 2013, p.17).

Junto à fenomenologia, o Existencialismo também é considerado uma das bases filosóficas da Gestalt-terapia. De acordo com Lins (2013), o Existencialismo surgiu a partir de reflexões sobre o homem e seus modos de ser no mundo. Por ser uma abordagem que propõe a compreensão do homem enquanto projeto existencial, que possui liberdade e responsabilidade, a Gestalt-terapia reafirma seu caráter existencialista.

O enfoque sobre a questão relacional também é uma herança do Existencialismo para a abordagem gestáltica. Martin Buber evidenciou em seus estudos a importância da dimensão relacional para a condição humana. Para se constituir como humano é necessária a presença de seu semelhante. A partir do encontro do homem com outro que seja presença confirmadora, será possível que o homem consiga entrar em contato consigo mesmo.

O terceiro pilar de sustentação filosófica da Gestalt-terapia é o Humanismo. Esta é uma corrente que também toma o homem como o foco de seus estudos. Assim, elabora uma visão de mundo e de existência cujo centro é o homem (Ribeiro, 2012). O Humanismo tem como seus fundamentos o resgate

do humano e de suas potencialidades, uma vez que ele se diferencia de todos os outros seres pelo poder de criar, transformar e dar novos sentidos a si e ao mundo em que está inserido.

No que diz respeito aos fundamentos epistemológicos da Gestalt-terapia, a Teoria Organísmica busca compreender o homem como totalidade. Sendo assim, tem como um de seus pressupostos o caráter relacional do ser humano com o ambiente que o cerca. Ao abordar sobre a criação de tal teoria como uma das bases da linha gestáltica, Lima (2013) evidencia que consoante os estudos nesta teoria, havia uma lei que regeria o funcionamento dos organismos, a qual opera constantemente por um princípio autorregulador.

A outra base epistemológica da abordagem clínica em questão é a Teoria de Campo. De acordo com Rodrigues (2013), Perls se baseou nesta teoria para buscar por uma compreensão acerca da interação que se dá entre homem e mundo. A visão da perspectiva de Lewin busca preparar as pessoas para uma nova metodologia, na qual o homem está inserido em um mundo, superando o paradigma da modernidade de individualidade e fragmentação. Não é uma concepção determinista, mas envolve um campo vivencial criado pela presença do homem e sua relação com o meio, que não é determinante. Vale ressaltar que cada situação é descrita como singular em meio à pluralidade do mundo. Assim, leva em consideração as experiências do aqui-e-agora para a historicidade de cada ser-no-mundo.

A Psicologia da Gestalt apresenta conceitos que fundamentam e originam a abordagem estudada. Surgiu no início do século XX, através das contribuições de Wertheimer, Köhler e Koffka (Frazão, 2013a). O termo Gestalt pode ser compreendido enquanto totalidade, todo. Um dos conceitos fundamentais para compreensão desta psicologia é a relação entre o todo e as partes. Não há como separar o todo de suas partes para compreendê-lo. É importante conhecer como as partes se relacionam para formar o todo. Em uma perspectiva clínica, é preciso compreender como cada parte da pessoa que é desvelada se conecta com o todo.

No estudo da Psicologia da Gestalt estão presentes também as dimensões de figura e fundo. Os dois termos se referem a uma dupla representação, em que há uma conexão entre ambas as dimensões. Figura e fundo coexistem. Sendo assim, não se pode compreender a figura como somente uma parte isolada de um fundo. A figura existe no fundo, e este fundo a revela e permite com que ela surja de maneira particular. É o ponto que se destaca dentro de algo mais amplo, o fundo. A relação entre psicoterapeuta e cliente pode ser um exemplo das dimensões citadas, em que o cliente é a figura que aponta o caminho a ser seguido para uma procura mais ampla (Ribeiro, 2012).

Logo, a abordagem gestáltica como uma linha de atendimento clínico superou a dicotomia de relação sujeito e objeto. Apresentou a compreensão humana a partir da relação estabelecida entre organismo e meio. Sob a mesma ótica, o enfoque central do trabalho do gestalt-terapeuta está na relação estabelecida entre psicoterapeuta e paciente. Tal relação deve favorecer a aproximação do homem dos seus sentidos e potencialidades, enquanto, no aqui e agora, ele se torne consciente de si.

CRIANÇA E INFÂNCIA: UM OLHAR FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

A Gestalt-terapia é uma abordagem clínica que tem como fundamento a fenomenologia-existencial. Esta perspectiva pensa o homem na sua condição humana, ser-no-mundo-com-os-outros, no movimento constante de crescimento, ser indeterminado, ser de possibilidades que ao ser lançado ao mundo tem que construir sua existência uma vez que tem certeza da sua finitude.

Sendo a criança um ente humano, o olhar da abordagem gestáltica para ela tem suas peculiaridades. Pensa a criança em sua totalidade, como um ser em desenvolvimento que na convivência com o outro vai experimentando a si e ao mundo, atribuindo significados, afetando e sendo afetado pelo mundo,

responsabilizando-se por sua existência, mesmo antes de ter compreensão absoluta dessa sua condição. Amplia o olhar para a criança, para além das Teorias do Desenvolvimento. Ela pensa a criança na sua singularidade como um ser em desenvolvimento como qualquer outro humano adulto, ou seja, um ser que cresce e se modifica por todo o percurso da sua existência.

Adotar uma postura natural em relação à criança, pode se tornar um caminho reducionista e superficial. Ouvem-se diariamente perspectivas, as quais partem do princípio de que a criança é um sujeito em desenvolvimento cujo estágio final culminará na vida adulta. Conforme as contribuições de Cytrynowics (2018), “a objetivação da criança e infância, transformadas em questão teórica da ciência e do conhecimento, distanciou o entendimento do mundo da criança e das experiências infantis” (Cytrynowics, 2018, p. 70).

A Fenomenologia apresenta uma visão ampliada sobre o período infantil. Há uma superação das ideias presentes nas teorias do desenvolvimento, que fornecem uma previsibilidade plural do período de crescimento infantil. Compreender fenomenologicamente a criança é colocar entre parêntesis os estágios de desenvolvimento esperados para determinada faixa etária, fases definidas, características descritas para cada sintoma para conhecer o significado da experiência para cada criança, em sua particularidade (Cytrynowics, 2018).

Sendo assim, o método de conhecimento fenomenológico nos remete à possibilidade de conhecer a criança inserida em um mundo, no qual se considera aspectos temporais, sociais, espaciais, biológicos e culturais. Tais aspectos referem-se à interação do homem com o mundo, que será somente encerrado com a morte. Conforme afirmado por Melo esta percepção com o olhar da criança como alguém que vai se desenvolver até a vida adulta é um equívoco, já que “o homem só interrompe seu desenvolvimento com a morte” (Melo, 2018, p.87).

A partir do olhar fenomenológico-existencial o homem é considerado ser de possibilidades, imerso em um eterno vir a ser. Nesse sentido, “é necessário

esclarecer que não mais ser e ainda não ser constituem fundamentos da condição humana, não especificamente das crianças” (Cytrynowics, 2018, p.72). A criança também carrega consigo este caráter da existência como possibilidade. Deste modo, assim como o adulto, deve ser “tomada em sua totalidade existindo-em-um-mundo” (Feijoo, Protásio, & Gill, 2015).

Neste contexto, a criança da qual se fala aqui é um ser que carrega consigo todas as particularidades da existência desde o nascimento. Assim, a compreensão existencial da criança migra da pluralidade da teoria psicológica do desenvolvimento, para olhar a criança em sua singularidade. O período infantil, como qualquer etapa da vida, é compreendido como uma existência marcada pelo caráter de indeterminação (Feijoo, & Feijoo, 2015). A criança é lançada ao mundo como um ser de possibilidades. Está inserida em um mundo, tem consciência sobre a existência, questiona, carrega consigo a historicidade e a finitude.

A questão principal que diferencia a criança do adulto é que ela possui o horizonte encurtado. A criança possui menos tempo de experiência e trocas neste mundo compartilhado ao qual ela foi lançada. É um novo ser que chegou a um mundo já existente. A criança, assim como o homem, é um ser de relação. A partir da relação estabelecida com o adulto ela conseguirá atribuir significado a este mundo novo. É papel do adulto acompanhá-la neste processo de construção de si e do mundo em que está inserida.

A visão fenomenológica contribui para o atendimento clínico infantil através de sua abertura de compreender a novidade que cada criança apresenta a partir de si mesma e dos significados que ela atribui à realidade. Para tanto, é imprescindível o olhar direcionado ao que ela própria revela como possibilidades e limitações, enquanto ser-no-mundo. Neste viés, delicadeza e simplicidade caminham juntas para alcançar o que nenhuma teoria determinista consegue: a singularidade.

Conforme destacado, o conceito existencial de morte acompanha o homem em toda a sua trajetória e não é diferente no que se refere à criança. Conforme apontado por Evangelista (2016) a morte e a vida estão diretamente relacionadas, porque a morte é uma condição que determina a existência, desde que o homem é lançado em um mundo. O que torna a experiência de cada pessoa individual é a possibilidade certa de que se é um ser-para-a-morte.

Compreender a criança também como ser-para-a-morte é colocar em evidência que, desde o período infantil, há presença da finitude na construção da identidade, assim como todos os aspectos da existência. A criança entra em contato com as perdas desde seu nascimento, pelo fato de que a finitude é uma condição humana.

O LUTO COMO UM PROCESSO DA CONDIÇÃO HUMANA

A morte é parte integrante da existência, por ser inerente à condição humana. De acordo com Tavares (2001), “a vida é mortal, e a morte pode ser tratada como condição vital, condição de quem está e se reconhece vivo” (Tavares, 2001, p. 63). Não há como passar pelos processos da vida e não se deparar com as perdas. O luto e a dor da falta não são hostis à vida, mas são característicos do processo de vida que está sempre sujeito a modificações e perdas (Längle, & Bürgi, 2021).

De acordo com Ariés (1977) a relação com a morte sofreu modificações ao longo do tempo. A partir do século XIX houve uma mudança da relação da sociedade ocidental com o morrer. Houve um distanciamento das pessoas em relação à morte. Como consequência deste movimento de distanciamento, percebe-se que a partir do século XX há uma tentativa de suspensão e negação do processo de luto.

Deste modo, as pessoas começam a esconder seus sentimentos e evitar manifestações de sofrimento neste período doloroso. Conforme lembrado por

Kóvács (1992), existe uma tentativa de controle sobre os sentimentos provocados pelo luto, uma vez que a sociedade evita lidar com os sinais da morte. Ressalta-se que reconhecer a morte do outro, lembra a certeza da própria morte como parte do processo da vida humana.

As perdas estão diretamente associadas ao caráter de possibilidade do ser humano. A partir do momento em que ocorre uma transformação ou mudança as perdas estarão presentes. Abordar a questão do luto não se trata somente da perda de uma pessoa pela morte, mas pode se tratar de questões como o encerramento de uma relação, de uma mudança de ambiente, das mudanças corporais que ocorrem durante a vida. Conforme lembrado por Viorst (2002) o nascimento, momento em que se inicia a vida já começa com perdas. Isto acontece logo que o homem nasce, uma vez que ele já é lançado para fora de um ambiente de conforto, o útero da mãe.

Dessa forma, os processos de luto ocorrem de diversas maneiras, em momentos variados da existência humana. Tornando-se, assim, uma experiência universal. De acordo com Casellato (2020, p.9) o processo de luto é iniciado em “situações em que há perdas significativas por morte ou em circunstâncias em que, mesmo que não haja morte concreta, o impacto é o mesmo do que houvesse”. Ainda segundo a autora, percebe-se que os processos de luto são eventos significativos, em que a elaboração pode se transformar ao longo da vida.

Estes processos são iniciados no período infantil, quando a irreversibilidade da morte é apreendida pela criança. “Aproximadamente a partir dos 6 anos, a criança adquire o conceito de não funcionalidade, causalidade da morte e continuidade não corpórea” (Casellato, 2020, p. 41). Vale ressaltar que a primeira experiência de luto na vida de uma pessoa pode ocorrer também em situações em que não houve morte concreta, tais como: acolhimento em abrigo institucional, mudança de cidade, separação dos pais.

O luto pode ser compreendido como um percurso que envolve as reações do homem diante das perdas sofridas durante a vida. Tavares (2001) pontua que este expressa os sentimentos mais singulares e profundos da existência. Ela situa o luto ao lado da morte e da vida, como evento e processo. Os modos de cada ente humano lidar com o luto são particulares. Contudo, existem fatores sociais, das circunstâncias que ocorreu a perda e pessoais que influenciam no modo como a pessoa lida com este processo (Bowbly, 1985).

Quando se aborda o luto pela morte de um ente querido existem alguns pontos que devem ser levados em consideração. De acordo com o Worden (1998) tais fatores se referem sobre quem a pessoa representava na história do enlutado, de que modo se dava a relação entre eles. Outros pontos que merecem atenção também são: o modo como ocorreu a morte, o histórico de perdas sofridos pela pessoa. Vale lembrar que as relações estabelecidas pela pessoa com os outros e com ela mesma, em um mundo compartilhado, estão diretamente relacionadas ao seu processo de luto.

A psiquiatra Kübler-Ross (2008) descreveu estágios pelos quais o homem passa durante o processo de luto. Dividiu os estágios em negação, raiva, barganha, depressão e aceitação, consecutivamente. Ao tomar conhecimento da situação dolorosa, que causa sofrimento, e pela dificuldade de encarar a morte, o primeiro estágio definido pela autora é a negação. Durante a negação há uma intensa defesa psíquica do enlutado, visando evitar o contato com a realidade da perda de alguém importante.

Outro estágio que ocorre no processo de luto é a raiva, momento em que o enlutado questiona o motivo de tal situação estar acontecendo. É um sentimento que pode surgir diante da impotência de modificar a realidade, de lidar como inexorável da morte. Mas por ser mobilizadora, a raiva é fundamental para a reorganização da vida. “é um esforço, uma luta aceitar o que não podemos mudar. A grande ultrapassagem é desenvolver a capacidade de transformação dentro de nós mesmos” (Tavares, 2001, p.35).

Como uma tentativa de alívio do sofrimento sentido pela morte, ocorre a busca por alguma solução ou acordo dentro da realidade vivida. Diante disso, surge o estágio da barganha ou troca, que é uma busca pelo controle da situação que se vivencia através das tentativas de negociação. Após isso, ao se deparar com a realidade da falta e do vazio, inicia-se o período de depressão. Vale ressaltar que a depressão descrita pela autora se refere a um processo natural decorrente da perda, o que é diferente da definição da depressão enquanto patologia.

Após passar por este período de sofrimento, o processo de luto continua para se chegar à aceitação da perda. A vivência desta fase propicia que o homem lide com a realidade de forma diferente, atribuindo um novo significado diante da situação que ocorreu. Durante este processo de aceitação, ocorre o aprendizado sobre conviver com a ausência daquele que se foi e há a tentativa de reorganização da pessoa ao entrar em contato com a parte que dela foi arrancada (Kübler-Ross, & Kessler, 2005).

Para Fukumitsu (2004, p.80), Längle & Bürgi (2021), o processo de luto pode ser comparado à “cicatrização de uma ferida”. Quando acontece uma perda significativa pode-se compará-la a um ferimento que causa dor e sofrimento e necessita de um tempo para cicatrização. Não é possível definir objetivamente este tempo, uma vez que é particular. Dessa forma, o luto pode ser compreendido como um período de cuidado com a própria ferida. Assim, é tempo de olhar para a ferida, limpar e utilizar os medicamentos necessários para tratar do ferimento. A ferida que se abre a partir da perda de uma pessoa significativa dói de um modo distinto para cada um. E quando estiver cicatrizada deixará marcas, as quais o enlutado levará em sua vida.

Existem algumas estratégias que auxiliam na vivência deste processo, tais como a percepção de si, respeito do tempo necessário para viver o processo, a consciência de que viver envolve se arriscar e que é possível continuar após as perdas (Fukumitsu, 2004). Conforme os apontamentos de Längle e Bürgi

(2021), a vivência do luto refere-se a um modo pessoal de lidar com a falta de algo que é valioso para a vida do enlutado.

Através da passagem por este processo de elaboração, a pessoa pode aproximar-se de si mesma. E no fim do processo não ocorre a perda da ligação com o ente perdido, mas sim a internalização da relação. Dessa forma o amor sentido não pode ser apagado, ele continua vivendo dentro do enlutado. A forma de vivência da ligação é alterada, a qual ocorre a partir da falta, bem como ao significado que a pessoa atribui à ausência.

Portanto, o luto pode ser compreendido como um percurso no qual a existência precisará de organização após ter ocorrido uma perda. Sendo assim, é um processo no qual ocorre o fechamento de uma situação. É um processo que necessitará do contato com os sentimentos e emoções provocados pela dor da perda para que o organismo consiga se reajustar para dar um novo sentido ao que foi vivenciado e o novo modo de existir após a ruptura. E assim, permitir-se tocar e ser tocado mais uma vez pela vida.

A psicoterapia é um recurso importante para auxiliar o enlutado na reconstrução de seu autossuporte, no resgate das possibilidades e potencialidades durante o processo de luto. Este acompanhamento deve ocorrer de forma interpessoal (Längle, & Bürgi, 2021). Desse modo, ao se acompanhar alguém em processo de luto o objetivo não é realizar imposições ou esperar algo daquele que chega, mas de percorrer um caminho junto, de forma empática e compreensiva.

PERSPECTIVA PSICOTERÁPICA DA GESTALT-TERAPIA COM A CRIANÇA

A peculiaridade do olhar fenomenológico-existencial para o período infantil, bem como os principais conceitos da abordagem gestáltica já descritos embasam teoricamente o atendimento psicoterápico a crianças por esta ver-

tente. Para pensar sobre a prática clínica do psicólogo, é importante a ampliação dos pontos de vista já estabelecidos pelo terapeuta, que ocorre a partir do momento em que o profissional coloca entre parêntesis o seu conhecimento prévio, para conseguir estar com a criança e alcançar a sua visão de mundo.

Conforme apontado por Aguiar (2014), o atendimento psicoterapêutico infantil envolve o estabelecimento de uma relação sólida entre a criança e o terapeuta, que ocorre a partir do respeito e aceitação de quem chega ao encontro. Vale lembrar que o objetivo da Gestalt-terapia não é a eliminação do sintoma. Mas sim a compreensão da pessoa, que no momento apresenta modos de ser nomeados como sintoma.

O enfoque do trabalho está no sentido atribuído pela pessoa sobre o que está vivenciando, bem como na forma como ela se apresenta ao psicoterapeuta. Em psicoterapia infantil, para que isso aconteça é necessário que o terapeuta vá ao local onde a criança está. O encontro genuíno não poderá ter pretensões de caráter pedagógico e/ou educativo.

O essencial é compreender o modo de ser da criança no mundo e os significados deste mundo para ela. Consoante a Melo (2018, p.107), a função do terapeuta infantil é a de “acompanhar de forma cuidadosa a criança, no ritmo dela”. Deste modo, é fundamental ao psicoterapeuta acreditar “na capacidade da criança de descobrir por si mesma, na parceria, o significado de suas vivências na presença acolhedora e respeitosa do outro”. O atendimento infantil por esta vertente pode ser compreendido como uma prática clínica, em que o profissional acompanha cuidadosamente o paciente para que ele amplie a compreensão de si, em uma construção constante de autossuporte.

No despertar da relação entre cliente e terapeuta será estabelecida uma forma de contato acolhedor, respeitoso. Assim, é o modo de cuidado compreensivo e genuíno do terapeuta, que facilita o desvelar do fenômeno. A partir da confirmação do adulto, a criança se sente segura e o seu modo de

ser-no-mundo aparece. Assim, tais experiências que envolvem emoções e afeto ocorrem a partir da presença consciente de um eu-no-mundo-com-o-outro (Antony, 2010).

Vale ressaltar que a noção de contato em Gestalt-terapia não se refere a qualquer tipo de interação. De acordo com a perspectiva dialógica, o “entre” é o espaço onde acontece o encontro inter-humano. Isto significa que o percurso clínico se instaura no campo da intersubjetividade. Quando se fala sobre diálogo, não se fala somente sobre a interação verbal. Refere-se à “abertura com que uma pessoa encontra a outra e a resposta recíproca dessa pessoa” (Hycner, 1995, p.68).

Aguiar (2014), afirma que o trabalho psicoterápico infantil deve propiciar à criança entrar em contato pleno com o mundo, através dos seus sentidos, reconhecimento corporal, aceitação e expressão de seus sentimentos. A partir disso, a criança tem a possibilidade de se reconhecer e se aceitar em sua própria singularidade.

Para conseguir acessar o mundo da criança, os recursos lúdicos se tornam essenciais no atendimento. Para além do que é dito, os aspectos lúdicos possibilitam a compreensão sobre os pensamentos, emoções, modos de agir da criança frente às situações. Através da brincadeira é possível alcançar o que Ribeiro (2010) nomeia como a grande arte do atendimento infantil. Esta se refere “ao terapeuta conseguir olhar a criança e o mundo a sua volta como ela mesma se vê e vê o mundo” (Ribeiro, 2010, p. 11).

Assim, o encontro propicia a criação de “solo fértil a partir do qual o paciente pode enraizar-se, acontecer em sua singularidade, atualizar em suas potencialidades e destinar-se” (Cardella, 2014, p. 109). Diante da relação estabelecida, a abertura à mudança pode ser facilitada, através do fornecimento do espaço adequado para que o paciente possa se escutar e entrar em contato consigo mesmo, enquanto ser de possibilidade.

A psicoterapia permite a abertura de possibilidade para que a criança entre em contato com seus sentimentos e suas emoções. Conforme apontado por Perls, Hefferline & Goodman (1997), os sentimentos infantis possuem papel importante para o desenvolvimento do homem e não devem ser desconsiderados. Assim, “os sentimentos infantis não são importantes como um passado que deve ser desfeito, mas como alguns dos poderes mais belos da vida adulta que precisam ser recuperados: espontaneidade, imaginação, exatidão da *awareness* e manipulação” (Perls, Hefferline & Goodman, 1997, p. 105).

Pode-se considerar que “a psicoterapia é restauração do poder de ajustamento criativo do paciente, processo de autorrealização e atualização de suas potencialidades criativas” (Cardella, 2017, p. 185). O ajustamento criativo refere-se ao processo natural de reorganização da pessoa, diante das modificações constantes que ocorrem durante os processos da vida. Assim, surge como tentativa de se adaptar ao meio e criar soluções para alcançar o equilíbrio frente às situações que trazem modificações externamente e/ou internamente.

Uma das peculiaridades do atendimento infantil é que, inicialmente, a busca pelo acompanhamento surge através da demanda de um terceiro, que é um membro da família. Quem procura pela psicoterapia é um adulto que já possui um ponto de vista sobre a criança a partir da relação estabelecida com ela. Esta visão do adulto pode estar ancorada no psicologismo e nas teorias de desenvolvimento.

Percebe-se que tais teorias colocam a criança em um lugar de fragilidade. Partindo deste princípio, a família pensa a criança como alguém que não pode passar pelo sofrimento por não conseguir lidar com ele, esquecendo-se de suas potencialidades. Ao esconder da criança questões fundamentais, o adulto oculta dela o mundo. O que a deixa desamparada, uma vez que o adulto é quem pode fornecer o suporte para a criança atribuir significado ao mundo. Este significado vai sendo construído a partir da relação com o outro.

Nesse contexto, a criança não chega ao consultório sozinha. Ela é trazida pelo adulto, responsável por ela. O adulto pode decidir conduzi-la ao psicoterapeuta por diversos motivos. Contudo, fica claro que ele também sofre e tem dúvidas de como assistir à criança. É necessário que o psicoterapeuta amplie seu olhar também para o adulto, para o contexto familiar em que a criança está inserida. Quando a família busca pelo atendimento infantil “é necessário compreender essa queixa, compreender a relação que existe entre esta figura/queixa e o fundo” (Frazão, 1991, p. 41).

Sobre este trabalho com a família, Antony (2010) traz a compreensão de um caminho terapêutico percorrido com os integrantes do núcleo familiar, o qual sensibiliza os responsáveis para os conflitos que a criança está vivendo e evidencia suas potencialidades frente às situações da vida. É fundamental trabalhar com a família para ser possível enxergar a criança e percebê-la tal como é, para além do que é esperado. A partir do estabelecimento de uma relação de confiança com a criança, o adulto dá o primeiro passo para dizer a ela sobre o mundo e fornecer-lhe o suporte necessário para que ela se desenvolva de forma saudável.

Diante das demandas trazidas pela criança e pela família, o trabalho do psicoterapeuta, ao realizar o atendimento infantil, é de estar presente. Para que ele consiga dar suporte nas situações de sofrimento e ao contexto familiar, sem perder de vista o que a criança traz na sua condição de ser-no-mundo-com-os-outros. Assim, o profissional tem a função de ser o adulto, que acompanha a criança em seu processo de desenvolvimento em um mundo novo para ela. A psicoterapia proporciona a partir de um espaço compartilhado, a possibilidade de atribuição de novos sentidos e significados. Auxilia no processo de resignificar as perdas, frustrações e sofrimentos, que fazem parte da existência.

INTERVENÇÕES PSICOTERÁPICAS COM CRIANÇAS ENLUTADAS

De acordo com Kóvacs (2021), o tema da morte se tornou impedido, a partir do século XX, é frequentemente evitado nas conversas entre as pessoas pelo temor. A morte é temida por se reconhecer nela a ausência de desdobramentos e possibilidades futuras. O temor está diretamente relacionado ao reconhecimento do mistério de não mais existir.

Ao abordar o assunto da morte em um contexto de psicoterapia infantil, percebe-se que o adulto evita tratar desse assunto diretamente com a criança como uma estratégia de evitar o sofrimento. Entretanto, “crianças e adolescentes convivem com imagens de mortes todos os dias, ao mesmo tempo, em que são ‘poupados’” (Kóvacs, 2021, p.3). Desde a infância, morrer é considerado um tabu, algo ameaçador, assunto que se deseja esquecer.

Quando acontece a procura pela psicoterapia após uma criança perder um familiar ou pessoa de sua convivência, nota-se a dificuldade do adulto lidar com a perda. Ter que dizer para a criança sobre a perda e, ao mesmo tempo, fornecer suporte, uma vez que também está sofrendo e enlutado, fica para o adulto muitas vezes, insustentável. Esse aspecto está relacionado às dificuldades do adulto em lidar com a morte, bem como sobre o modo como ele pensa a criança. Este modo de pensar a criança está ancorado à visão de criança como frágil e incapaz de lidar com as mazelas da existência.

A forma generalista de pensar a infância, como um ser inocente, frágil, incapaz de lidar com a imprevisibilidade da existência, muito contribui para a dificuldade do adulto de falar sobre morte para uma criança. Esta visão da criança é equivocada, pois a criança vive a dor da morte não como o adulto, mas sim com os recursos próprios da condição humana que ela tem no momento. As vivências são sempre singulares, portanto diferentes, na vida adulta e na vida infantil.

No livro **O medo da Sementinha**, Rubem Alves (1987b) traz contribuições para nossa reflexão sobre a questão do morrer enquanto algo que faz parte

do ciclo da vida. Ao introduzir a história, o autor aponta que “da morte nada sabemos. Só sabemos das histórias contadas do lado de cá, palavras que sobre ela colocamos a fim de torná-la uma presença menos ameaçadora” (Alves, 1987b, p.7). A morte nunca deixou de estar próxima da realidade das pessoas, uma vez que o caráter de ser-para-a-morte é um aspecto constituinte do ser humano.

Há uma exigência constante de que a criança deve ser feliz em todos os momentos. Então o adulto esconde dela a realidade, acreditando que ocultar o sofrimento da criança poderá diminuir seu sofrimento. Porém, ao tomar esse posicionamento o adulto acaba por deixar a criança desamparada. A criança como existência lida em diversas circunstâncias com a tristeza e sofrimento. Nesse sentido, é impossível que o adulto consiga impedi-la de passar pelos processos de sofrimento e de viver os desafios da vida. Ao esconder esse assunto dela, ele deixará de fornecer o suporte que ela necessita para se constituir no mundo.

De acordo com Melo (2018, p. 94) “a criança sofre, criança morre, ela perde coisas e pessoas. O sofrimento faz parte do modo de ser do homem assim como a alegria. Ele também se faz presente na vida da criança”. Negar esses aspectos pode acarretar ainda mais sofrimento que dizer para a criança a verdade. “A criança está disposta a saber a verdade sobre a morte, tanto que indaga sobre ela de várias maneiras” (Prizskulnik, 1992, p. 496).

O papel do adulto é fornecer o suporte adequado à criança. Esse suporte é iniciado quando se confia no potencial da criança em lidar com os sentimentos inerentes à condição humana. Além disso, é necessário dar a ela um espaço de acolhimento e expressão dos sentimentos durante o período de luto. Para que ela possa construir a própria história levando em consideração a falta de alguém que teve um papel importante durante a sua trajetória.

Ao tratar sobre o processo de luto com uma criança em psicoterapia, é possível perceber que não é somente ela que está enlutada. Conforme citado

por Franco (2020, p. 201) “o luto da criança é vivido em um contexto relacional, de uma família que, por sua vez, também sofre este luto”. Todo o campo familiar é impactado pela perda de alguém significativo. Por esse motivo a família e todos os seus membros precisam se autorregular criativamente. É necessário compreender que as vivências são singulares, portanto cada membro precisa de tempo e espaço para viver seu luto.

A experiência do luto pode ser afetada por “crenças e culturas, em diferentes sistemas familiares e religiosos, vivências anteriores de perdas e o modo como a família lida e dialoga sobre questões sobre a morte e o morrer” (Camps, 2021, p. 44). Por isso, é importante compreender o fundo fornecido para que a criança se faça figura. Para conseguir intervir com a família de forma próxima.

Falar sobre o luto com uma criança em psicoterapia não quer dizer que será possível encontrar uma resposta para as dúvidas sobre o que acontece após a partida de alguém. Tampouco, refere-se a criar histórias fantasiosas sobre o que acontece a fim de tranquilizá-la. A abertura de um espaço compartilhado para dizer das faltas possibilita mencionar que elas farão parte da existência em diversas circunstâncias.

Assim, neste espaço compartilhado de diálogo se inicia o processo de cuidado com as feridas que estão abertas e deixarão marcas em diversos momentos. Este cuidado envolve entrar em contato com a própria dor e os sentimentos. Nesse sentido, Cardella (2017) aponta a importância do suporte do outro nos momentos de sofrimento. Segundo a autora “quando há presença de um outro, o sofrimento pode ser comunicado e torna-se passagem, portanto experiência no tempo, movimento de vir-a-ser, esperança” (Cardella, 2017. p.144).

O psicoterapeuta não poderá curar a ferida para a criança, ou promover sua cicatrização imediata. Ele estará ao lado do paciente, respeitando seu processo singular de fechamento do ferimento. Sendo assim, o trabalho caminha em sentido oposto à ideia de poupar a criança do sofrimento. Mas possibilita

estar com ela em seu processo de cicatrização das feridas e para que ela possa viver as quedas, desvios e os ganhos da vida. Portanto, a psicoterapia com crianças enlutadas pretende fortalecer o autossuporte para que ela possa passar pelos caminhos curvos da existência.

Considerando a importância da dimensão relacional para a visão gestáltica, ao realizar o atendimento de uma criança enlutada, deve-se levar em consideração o campo vivencial da criança que passa pelo luto e o modo como ela se relacionava com a pessoa que perdeu (Camps, 2021). Esta dimensão é essencial, uma vez que “somos parte uns dos outros e nosso sentido existencial está atrelado ao sentido do que somos a alguém e do que podemos ser na relação com alguém” (Freitas, 2013, p.99). Após a construção de uma relação de confiança, na qual a criança pode trazer aspectos do luto que vive, ela amplia a consciência de si mesma e atribui sentido às próprias vivências.

A relação terapeuta/paciente quando acolhedora facilita o desvelamento do fenômeno ocorrendo a abertura para o estabelecimento de novas relações com o mundo. Sendo assim, neste acompanhamento não será possível retirar a criança do sofrimento. Mas ocorrerá a abertura para que ela construa novos sentidos a partir da vivência do período de sofrimento. Este é um campo de possibilidades para ocorrer “a transformação da experiência para internalizar o essencial e prosseguir (seguir em prol)” (Tavares, 2001, p.67).

O modo de sentir, viver e compreender o momento vivido são diferentes. Cada um vive do seu modo com os recursos que lhe são próprios em cada etapa da vida. É necessário que o psicoterapeuta esteja atento a essa diferença, para que ele possa respeitar a criança em seu momento de vida. Na maioria das vezes, a criança vive o seu luto sem ter que falar explicitamente dele.

A expressão dos sentimentos de uma criança ocorre de diversas maneiras: tristeza, agressividade, mutismo, esquecimento, agitação, ansiedade, negação, oposição. Ela pode usar a expressão verbal como o adulto, mas na maioria das

vezes ela expressa a partir das brincadeiras simbólicas, dos desenhos, do corpo, dos jogos, da arte que nem sempre é compreensível aos olhos do terapeuta.

Apesar de não ser compreensível no momento, é necessário que ele acredite que a criança sabe de si e que a vivência do momento tem um sentido que lhe é próprio. O papel do terapeuta é acolher, apoiar e acreditar na criança. Além disso, é essencial a compreensão de que no momento esses são os seus recursos possíveis e que é preciso de espaço e tempo para vivê-los.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo realizado nesta monografia possibilitou a reflexão sobre o atendimento clínico das crianças enlutadas como um campo de possibilidades. Esta prática clínica possibilita a abertura para a discussão de um tema que é constituinte da existência, a morte. É importante destacar que há diversos processos de luto ao longo da vida desde o período infantil. Dessa forma, não se pode restringir o luto apenas à perda por morte. O luto pode ser encontrado no término de uma amizade, nas mudanças corporais e em diversos momentos que envolvem perdas no transcorrer da vida, conforme citado neste trabalho. Todas as formas de luto devem ser acolhidas e validadas, bem como as particularidades do enlutado.

Nesse contexto, a intervenção clínica infantojuvenil pode ser comparada a um solo fértil, onde a relação respeitosa construída entre psicoterapeuta e paciente, possibilita construções singulares. Na clínica o profissional da psicologia realiza o papel de fornecer suporte para que a criança consiga lidar com o sofrimento diante de uma realidade que não é passível de mudança. Em psicoterapia da abordagem gestáltica, não se coloca em pauta curar a criança para que ela deixe de sofrer, ou esconder dela a realidade dos percalços da existência. Esta linha clínica se tornou uma base enriquecedora para o trabalho em situações de luto no período infantil, uma vez que se trata de uma atuação que parte da dimensão do inter-humano.

Neste contexto, a perspectiva fenomenológico-existencial, que é uma das bases filosóficas e metodológicas, traz contribuições para o atendimento. Por este viés, é notória importância da visão da criança como um ser-no-mundo que possui capacidade de vivenciar o processo de luto, bem como os sofrimentos durante a vida, organizando-se diante deles. Mas, para isso, precisará do adulto que a ampare e forneça o suporte necessário para construir seu mundo a partir das experiências pelas quais passou e pelas relações estabelecidas.

Conforme lembrado por Camps (2020, p.71) “em um mundo sem espaço para o trágico, a clínica ocupa um lugar de destinação do sofrimento provocado pela perda”. A vivência do luto é singular, cada pessoa significa sua experiência conforme sua cultura, seu contexto de vida, sua história. A partir do encontro genuíno em psicoterapia da abordagem gestáltica, abrem-se as possibilidades para a vivência de um processo que seguirá o ritmo da criança. No encontro com a criança enlutada, deve-se respeitar o tempo de cicatrização da ferida, que é particular.

O psicoterapeuta poderá também fornecer um espaço de escuta do contexto familiar do enlutado. A presença da família é essencial para o trabalho psicoterápico infantil. Durante o diálogo com os cuidadores, é necessário refletir com os pais as questões do sofrimento da criança e a sua capacidade de resiliência. Outro ponto a ser abordado com a família é que criança tem capacidade de vivenciar a realidade do modo como se apresenta. Assim, evitar as vivências de sofrimento pode causar maior adoecimento do que a vivência do sofrimento.

O psicólogo, em seu trabalho artesanal, irá acompanhar a criança na construção de novos fios, relações e formas de vida em um mundo que não é mais o mesmo. Conforme lembrado por Alves (1987a, p.15), “um dia o coração diz que é preciso partir para voltar a viver”. Portanto, trata-se de um trabalho de resgate da vida, apesar da falta de alguém importante.

Vale ressaltar que não há a pretensão de esgotar o tema do atendimento de crianças enlutadas neste trabalho. Mas possibilitar a reflexão do lugar da psicoterapia enquanto suporte para que a criança possa viver seu luto. Espera-se que a discussão sobre o atendimento de crianças enlutadas, pela perspectiva da Gestalt-terapia, seja ampliada e continuada, visto a relevância da temática.

REFERÊNCIAS

- Aguiar, L. (2014). *Gestalt-terapia com crianças*. Summus Editorial.
- Alves, R. (1987a). *A montanha encantada dos gansos selvagens*. São Paulo: Paulinas.
- Alves, R. (1987b). *O medo da sementinha*. São Paulo: Paulinas.
- Antony, S. (2010). Um caminho terapêutico na clínica gestáltica. In: Antony, S. *A clínica gestáltica com crianças: caminhos de crescimento*. (pp. 79-107) São Paulo: Summus.
- Ariés, P. (1977). *O homem perante a morte*. 1.ed. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Bowlby, J. (1985). *Perda: tristeza e depressão*. São Paulo: Martins Fontes.
- Camps, P. B. (2022). *Um olhar da gestalt-terapia para o luto da criança: uma revisão integrativa de literatura*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/26065>. Acesso em: 29 nov. 2022.
- Cardella, B. H. P. (2014). Ajustamento criativo e hierarquia de valores ou necessidades. In: Frazão, L. M., & Fukumitsu, K. O. (Org.). *Gestalt-terapia: conceitos fundamentais*. (pp.104-130). 1. ed. São Paulo: Summus.

- Cardella, B. H. P. (2017). *De volta para casa: ética e poética na clínica gestáltica contemporânea*. Amparo: Foca.
- Cardoso, C. L. (2013). A face existencial da gestalt-terapia. In: Frazão, L. M. & Fukumitsu, K. O. (Org.). *Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas* (pp. 145-156). São Paulo: Summus.
- Casellato, G. (Org.). (2020). *Luto por perdas não legitimadas na atualidade*. São Paulo: Summus.
- Cytrynowicz, M. B. (2018). *Criança e infância: fundamentos existenciais – clínica e orientações*. São Paulo: Chiado Editora..
- Feijoo, A. M. L. C., Protásio, M. M., & Gill, D. (2015) Considerações sobre o desenvolvimento infantil em uma perspectiva existencial. In: Feijoo, A. M. L. C., & Feijoo, E. L. (Orgs.). *Ser criança: uma compreensão existencial da experiência infantil*. (pp. 115-164) Rio de Janeiro: IFEN.
- Feijoo, A. M. L. C., & Feijoo, E. L., (Orgs.). (2015). *Ser criança: uma compreensão existencial da experiência infantil*. Rio de Janeiro: IFEN.
- Franco, M. H.P. (2020). A teoria do apego de John Bowlby diante da morte e do luto vivenciados na infância e na adolescência. In: Mariotto, R. M. M.; MOHR, A. M. (Org.). *A vivência da morte e do luto na infância e adolescência: recortes psicanalíticos* (pp. 196-207). Salvador: Agalma.
- Frazão, L. M. (1991). Pensamento diagnóstico em gestalt-terapia. *Revista de Gestalt*, São Paulo, 1(1), 41-46.
- Frazão, L. M. (2013a). Psicologia da gestalt. In: Frazão, L. M.; & Fukumitsu, K. O. (Org.). *Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas*. (pp. 99-113). São Paulo: Summus.
- Frazão, L. M. (2013b). Um pouco de história... um pouco de bastidores. In: Frazão, L. M.; & Fukumitsu, K. O. (Org.). *Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas* (pp.11-23). São Paulo: Summus.
- Freitas, J. de L. (2013). Luto e fenomenologia: uma proposta compreensiva. *Revista Da Abordagem Gestáltica*, 19(1), 97–105. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672013000100013
- Fukumitsu, K. O. (2004). *Uma visão fenomenológica do luto: um estudo sobre as perdas no desenvolvimento humano*. São Paulo: Editora Livro Pleno.
- Kóvacs, M. J. (2021). *Educação para a morte: quebrando paradigmas*. 1.ed. Novo Hamburgo: Synopsys.
- Kübler-Ross, E., & Kessler, D. (2005). *On Grief & Grieving: Finding the Meaning of Grief Through the Five Stages of Loss*. Simon & Schuster.
- Kübler-Ross. (2008). *Sobre A Morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes.
- Längle, A.; Bürgi, D. (2021). *O cultivo da vida: crise e sofrimento existencial*. 1.ed. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Lima, P. V. de A. (2013). A gestalt-terapia holística, organísmica e ecológica. In: FRAZÃO, L. M.; & FUKUMITSU, K. O. (Org.). *Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas* (pp. 145-156). São Paulo: Summus.
- Melo, T. F. C.C. (2018). Um olhar fenomenológico sobre o processo psicoterapêutico da criança. In: Giovanetti, J. P. et al. (Org.). *Fenomenologia e psicologia clínica*. Belo Horizonte: Artesã.

Organização Mundial da Saúde (2022). Excesso de mortalidade associado à pandemia de COVID-19 foi de 14,9 milhões em 2020 e 2021. Recuperado de <https://www.paho.org/pt/noticias/5-5-2022-excesso-mortalidade-associado-pandemia-covid-19-foi-149-milhoes-em-2020-e-2021>.

Perls, F. ; Hefferline, R. ; Goodman, P. (1997). *Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus.

Prizskulnik, L. (1992). Criança diante da morte. *Pediatria Moderna*, 28(6), 490-496.

Rehfeld, A. (2013) Fenomenologia e gestalt-terapia. In: Frazão, L. M.; Fukumitsu, K. O. (org.). (2013). *Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas* (pp. 24-33). São Paulo: Summus.

Ribeiro, J. P. (2010) Prefácio. In: Antony, S. (2010). *A clínica gestáltica com crianças: caminhos de crescimento* (pp. 9-12). São Paulo: Summus.

Ribeiro, J. P. (2012) *Gestalt-terapia: refazendo um caminho*. 8. ed. São Paulo: Summus.

Ribeiro, J. P. (2015). *Gestalt-terapia de curta duração*. São Paulo: Summus.

Rodrigues, H. E. (2013). Relações entre a teoria de campo de Kurt Lewin e a gestalt-terapia. In: Frazão, L. M. ; Fukumitsu, K. O. (Org.). *Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas* (pp. 114-144). São Paulo: Summus.

Tavares, G. L. et al. (2001). *Do luto à luta*. 1.ed. Minas Gerais: Editora Casa de Minas.

Viorst, J. (2022). *Perdas necessárias*. 22. ed. São Paulo: Melhoramentos.

Zanella R. (2010). A criança que chega até nós. In: Antony, S. (Org.). *A clínica gestáltica com crianças: caminhos de crescimento* (pp. 109-122). São Paulo: Summus.

Worden, J. W. (1998). *Terapia do luto*. 2.ed. Porto Alegre: Artes Médicas.

7. MEMENTO MORI: UM OLHAR FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

Gabriel Ivo Melo Santarém
Saleth Salles Horta

A finitude intriga o ser humano desde a antiguidade. Por ser um acontecimento impenetrável, intrigou os filósofos e os grandes pensadores ao longo da humanidade (Yalom, 1984; Maranhão, 2017). Por esse motivo, a compreensão da morte e do morrer não é unanimidade, com particularidades em relação ao contexto em que se trata o tema. Mas também em função disso, passamos a ter maior e melhor entendimento da relação do ser humano com o findar (Kovács, 1992; Oliveira e Ogasawara, 1992).

Nas últimas décadas, a sociedade ocidental passou por grandes transformações. O desenvolvimento tecnológico, as revoluções e a mudança no modelo socioeconômico trouxeram grandes transformações na relação do homem com a morte. O que na idade média era marcado por uma grande presença de ritos e tradições, passou a ter o seu sentido esvaziado durante a modernidade (Ariès, 2012; Maranhão, 2017).

Durante o período medieval e até pouco tempo atrás, raramente as pessoas morriam sem ter conhecimento da própria morte. Em razão disso, podiam presidir a própria despedida através de ritos religiosos e culturais, com a presença de familiares e da comunidade em volta. A morte foi uma experiência doméstica (Ariès, 2012; Maranhão, 2017).

Desta forma surge o cumprimento dos monges católicos, *Memento Mori*, que representa um lembrete quanto à finitude humana, em contraposição aos prazeres mundanos e em busca de uma vida mais significativa. Essa perspecti-

va passa a exprimir um modelo artístico e conceitual, representado por grandes pintores como Caravaggio e Hieronymus Bosch (Ariès, 2012; Maranhão, 2017).

Todavia, com o avanço do modelo capitalista no ocidente, a morte foi deslocada de lugar. Por conta dos progressos tecnológicos, as pessoas passaram a não morrer mais em suas residências, acompanhadas, e cada vez mais têm o final da vida em hospitais, sozinhas. A morte passou a ser banalizado na mídia e na cultura de forma geral, o que torna impessoal e distante a consciência da morte (Ariès, 2012; Maranhão, 2017).

Na contramão do que está posto, o existencialismo se propôs a refletir a centralidade da morte na compreensão do que é o ser (Yalom, 1984; Penha, 2001). Numa perspectiva existencial, o modo de viver está profundamente ligado ao modo de morrer. O ser também é um ser direcionado para a morte, em que, a cada instante, está se aproximando do morrer (Kovács, 1992). Para lidar com a angústia do vazio e do terror do aniquilamento, o homem passa a adotar uma postura de inautenticidade (Yalom, 1984; Penha, 2001).

Muitas vezes, esse modo de lidar traz consigo uma grande fonte de sofrimento, pois na medida em que se afasta da ideia do morrer, também se afasta das possibilidades da vida. Neste sentido, psicoterapeutas existenciais como Viktor Frankl (2001) e Irvin Yalom (1984; 2006) defendem a importância de abordar o tema da morte. Através da reflexão e elaboração sobre o temor do aniquilamento, o homem pode adotar uma postura de respeito à vida.

O QUE É MORTE?

A morte e o morrer são temas que permeiam a existência humana e o seu imaginário. Assim como a vida está intrínseca ao ser humano, a morte também está. Por ser um mistério, atíça a curiosidade dos homens, que como quase tudo em que sabem pouco, tanto falam quanto ouvem sobre (Yalom, 1984; Marton, 2018). Kovács (1992) nos conta que:

A morte sempre inspirou poetas, músicos, artistas e todos os homens comuns. Desde o tempo dos homens das cavernas há inúmeros registros sobre a morte como perda, ruptura, desintegração, degeneração, mas, também, como fascínio, sedução, uma grande viagem, entrega, descanso ou alívio (p.2).

Nesse mesmo sentido, Marton (2018) define que a morte é “um mistério”, devido ao “caráter vertiginoso e desconcertante”. Por mais que se repita, toda experiência de morte é única, familiar e estranha. Entretanto, não há uma interpretação única para a morte e uma singular maneira de defini-la (Kovács, 1992; Oliveira e Ogasawara, 1992). Em um primeiro momento, iremos recorrer a sematologia.

Numa perspectiva semântica, há diferenças entre os termos morte e morrer. A morte está relacionada à experiência biológica, o final da vida vegetal ou animal, o cessar das funções vitais ou do processo de manutenção homeostático (Oliveira e Ogasawara, 1992; Araújo e Vieira, 2004; Marton, 2018). Enquanto isso, numa perspectiva filosófica, morrer é uma experiência que ocorre ao longo da vida, simultânea ao viver, no qual está relacionado ao fim de ciclos ou de experiências, em que o estar vivo pode ser uma delas (Yalom, 1984; Araújo e Vieira, 2004; Arantes, 2019). Entretanto, ao longo da literatura, ambos os termos são citados majoritariamente com similaridade de sentido, o findar da vida.

Ainda similar, a professora Dra. Maria Júlia Kovács apresenta a perspectiva em que divide a morte em “concretas” e “simbólicas” (Ciclo de Estudos: Vida, Morte e Luto, 2020). As mortes concretas dizem respeito ao final da vida, a morte em si, a morte clínica. A morte clínica passa pelo atestado médico, que declara a causa e a irreversibilidade através da ausência de sinais vitais (respiração, atividade cardíaca, reflexos, consciência) (Kovács, 1992).

Entretanto, as mortes simbólicas são caracterizadas como perdas parciais de um elemento da vida e são vivenciadas como morte. Como exemplos temos

as separações, mudanças, adoecimento e fases do desenvolvimento. As mortes simbólicas exigem uma nova adaptação, porque uma parte do que era familiar foi perdido. Um exemplo é pensarmos o período de uma pandemia sanitária, no qual, ao ficar de quarentena, as pessoas precisaram se despedir do que era familiar e se adaptaram à nova circunstância.

As mortes fazem parte do ciclo da existência humana. Junto à morte, experienciamos um processo denominado de luto, que é uma maneira de nos adaptarmos à perda de algo ou alguém significativo. Todo processo de luto envolve algum nível de aprendizado, pois podemos nos perceber em nossos sentimentos em relação à perda e como iremos nos adaptar a uma situação inédita (Ciclo de Estudos: Vida, Morte e Luto, 2020). É importante ressaltar que ao falarmos de morte, tratamos de uma morte que é natural, pertencente ao processo de vida. Essa se difere das mortes decorrentes de violência, como assassinatos, acidentes ou suicídio.

Contudo, da mesma forma em que não há uma definição única para a morte, não há uma única maneira de nos relacionarmos com a experiência do findar. Para compreendermos a complexidade do que é o morrer, é necessário olharmos para a relação dos homens com a morte ao longo do processo histórico-social, principalmente nas mudanças ritualísticas das últimas cinco décadas.

A MORTE NO OCIDENTE

No decorrer da história, os seres humanos se constituíram, foram constituídos e forjaram as sociedades através das vinculações entre pares e trato com o meio. Tais relações nem sempre se sucederam de forma tranquila. Em frente às necessidades e as imposições da vida, há marcas na história humana que remetem a disputas de recursos, dominância de grupos e o rechaçar do diferente. As relações e o contexto não definem a natureza humana, mas indicam um modo de existir do ser humano (Ribeiro, 1998, p. 33-34).

Uma forma de nos compreendermos como seres é observarmos as nossas relações com o meio e com os acontecimentos ao longo da história. Não diferente, a relação que o homem ocidental estabelece com a morte e o morrer diz sobre o período em que vive e como os sentidos se deslocaram ao longo dos anos. Para melhor compreensão sobre o fenômeno, foi adotado um olhar interdisciplinar, privilegiando as ciências humanas.

Por séculos, houve um roteiro sobre o processo do fim da vida, no qual a morte era pressentida e notificava a sua chegada. Ariès (2012) e Maranhão (2017) afirmam que a experiência da morte era consciente e que havia tempo para saber que iria morrer. As mortes súbitas ou decorrentes de uma grave doença, como a peste, eram excepcionalidades e sem honra, pois não havia tempo hábil para as homenagens cabidas (Kovács, 1992).

Nesse sentido, diante do pressentimento de morte, havia uma liturgia a ser seguida. A pessoa que sentia que iria morrer respeitava os elementos que faziam parte da crença religiosa. O morredio “dava as recomendações finais, exprimia suas últimas vontades, pedia perdão e se despedia”, em um processo aberto à comunidade, com a presença de familiares e de um sacerdote (Ariès, 2012; Maranhão, 2017, p.4).

Após a morte do ente querido, também havia ritos a serem seguidos pela comunidade quanto ao local, o corpo do falecido e o processo de despedida. O local onde ocorreu o falecimento tinha as janelas fechadas, espelhos eram cobertos e a casa recebia água benta. O cadáver recebia cuidado especial. Banhado, tinha as unhas e os cabelos cortados, vestido e coberto com flores ou mortalha. Era posto um rosário entre os dedos entrelaçados, símbolo de fé e auxílio na passagem para o plano espiritual. Como forma de demonstrar o luto, as pessoas se vestiam de preto e se ausentavam da vida social durante o período que julgassem necessário para se restabelecer da perda do ente querido (Ariès, 2012; Maranhão, 2017).

Havia um tempo de exposição do corpo para que as pessoas pudessem realizar as últimas despedidas. Em seguida, era realizada uma procissão até a igreja para os últimos ritos. Seguindo ao cemitério, o corpo era depositado em um túmulo ou cova, que mais tarde receberia visitas e flores como demonstração da saudade e lembrança (Ariès, 2012; Maranhão, 2017).

Tais ritos possuem uma poderosa compreensão sobre a sacralidade da vida em relação à morte. Podemos verificar esse conhecimento através das manifestações artísticas, retratos de um período histórico. “*O Enterro do Conde de Orgaz*” (FIGURA 1), obra do século XVI do artista grego El Greco, retrata o dualismo entre viver e morrer e o aspecto sagrado da vida, inserido pelo cristianismo na idade média. Apesar de ser uma pintura de cinco séculos passados, a mesma exemplifica a nossa compreensão sobre vida e morte através da influência do cristianismo.



FIGURA 1.
“*O Enterro do Conde de Orgaz*”

(Fonte: Marton, 2018)

A pintura pode ser vista através de sua divisão ao meio. Na parte inferior, há a presença de Santo Estevão à esquerda e de Santo Agostinho à direita, juntamente com a nobreza, religiosos e o cadáver do Conde de Orgaz. Na parte superior há a figura de seres celestiais, mas destacam-se as figuras da Virgem Maria à esquerda e de São João Batista à direita, rogando a Jesus Cristo, ao centro. A conexão entre os planos está na figura de um anjo que conduz a alma do Conde de Orgaz para o céu. Marton (2018, p.11) aponta que “no limite, podemos dizer que no quadro só está presente a vida; nele, a morte está ausente.”. Nesse sentido percebe-se a figura do Conde de Orgaz, que mesmo representado como um corpo morto, não apresenta palidez comum em cadáveres.

A compreensão da ausência da morte passa pela influência cristã sobre a cultura e a sociedade ocidental. A vida ganhou um status de sagrado, um dom e presente de Deus aos homens e que deve ser protegido. Essa percepção da vida, em contraposição à morte, é celebrada e simbolizada com o domingo de Páscoa. Narrada a partir dos evangelhos, as mulheres ao tentar embalsamar o corpo de Jesus Cristo, em seu sepulcro, não encontraram mais o corpo. O mesmo havia ressuscitado, vencido a morte. Marton (2018, p.10) diz que o que era chamado de morte “nada mais é do que uma passagem para se alcançar a verdadeira vida”. Ou seja, mesmo diante da finitude, estaremos em transição para um outro modelo de viver, eterno e etéreo.

Ao mesmo tempo em que há um destaque para a vida, a mesma não passa por um hedonismo ou qualquer vaidade. Novamente recorrer-se-á às artes como forma de exemplificar a presença dos pensamentos acerca da morte/vida ao longo do nosso desenvolvimento como sociedade ocidental. Há a ideia de *vanitas*, que é a expressão artística para *memento mori*, o cumprimento em latim dos monges católicos que significa “se lembre que você também irá morrer”.

As *vanitas* possuem três elementos principais em sua composição: Um dos seus elementos gráficos são objetos mencionando a vida terrestre, que po-

deria ser contemplativa (livros, quadros ou instrumentos musicais), hedonista (joias e símbolos fálicos ligados aos prazeres libidinais), da fortuna (moedas ou objetos preciosos) ou poder (adereços de honra ou armas). Outro elemento é a presença de objetos que denotavam a brevidade da vida, como relógios e ampulhetas. E principalmente, a representação da morte através das caveiras, tíbias ou esqueleto completo (Calheiros, 1999).

A influência do *memento mori* passou pela pintura como também por representações da vida cotidiana. Como exemplos temos “São Jerônimo Escrevendo” (FIGURA 2), de 1605, do pintor italiano Caravaggio, que retrata São Jerônimo, tradutor da bíblia para o latim, isolado, escrevendo e com uma caveira sobre o livro. Outra amostra são as bandeiras piratas, representadas pela caveira centralizada seguida por tíbias cruzadas.



FIGURA 2.
São Jerônimo
Escrevendo

(Fonte:
Caravaggio,
1605)

Do mesmo modo, o homem se definiu como pares através da relação com a morte. A diferença entre as construções de túmulos e o desenvolvimento de técnicas de embalsamento diz sobre as distintas culturas, mas também sobre a similaridade dos seres finitos (Marton, 2018). Igualmente, os registros pos-

suem a finalidade de perpetuar um conhecimento ou uma experiência, devido ao caráter finito do existir.

Entretanto, nos últimos anos, houve uma profunda mudança na sociedade em relação ao homem com a morte e o morrer. Apesar de ainda haver uma herança dos costumes, há um esvaziamento de seu sentido original e religioso. Gradativamente a morte torna-se velada, o que no passado era algo familiar e conhecido. Esse fenômeno é chamado de “morte invertida”, pois o que antes era proibido, hoje passa a ter aprovação. E o que atualmente é bem visto, anteriormente era desaprovado (Kovács, 1992; Ariès, 2012).

Em vista disso, na medida em que a atividade sexual foi deixando de ser um tema velado, o tema da morte tornou-se encoberto. Cada vez mais cedo se tem conhecimento sobre métodos de concepção e contraceptivos, nascimento e sexo. Enquanto isso, ao tratarmos do morrer e da morte com crianças, há um ocultamento do tema com a justificativa de que é um assunto triste e o não falar é uma forma de proteção (Paiva, 2011; Maranhão, 2017).

Encontramos outros exemplos que indicam a nossa mudança cultural em relação à morte a partir das artes e das expressões populares, em que a morte é apresentada em forma de eufemismo. Maranhão (2018) exemplifica:

Dentro do contexto hospitalar, o paciente não morre: “expira”, “se perde na mesa”, “vai a óbito”, é “SWAT negativo (“swat - expressão utilizada para designar a equipe de reanimação cardíaca do hospital), ou, se está agonizando, é “paciente com síndrome de JEC” (Jesus está chamando). Mesmo nos comunicados de guerra, não se fala em mortos, mas em desaparecidos; os soldados não morrem, “dão baixa”, “tombam no campo de batalha”. O morto, na linguagem policial, é um “presunto” e o assassinato um “liquidar”[...] (p.7).

Desta forma, o morrer tornou-se impessoal, as pessoas se tornaram coisas e pouco a pouco a morte se converte em algo velado e dissimulado. Atu-

almente, o que se tem como ideal é que se morra sem ter consciência que o fim se aproxima, com a cumplicidade entre familiares e equipe médica. Ainda que preveja a proximidade do fim, se opta pelo fingimento a fim de evitar constrangimentos e perturbação aos que continuarão vivos (Maranhão, 2017).

Esse fenômeno segue em direção oposta ao que já esteve posto. O homem sabia ou era avisado da proximidade da morte. Dessa forma, poderia declarar seus últimos arrependimentos e reger a própria morte, com preceitos cristãos e de ordem (Ariès, 2012). Atualmente, o sacerdote só é chamado após a perda da consciência. O sacramento da extrema-unção deixou de ser dos agonizantes para ser dos mortos (Maranhão, 2017).

Tais mudanças derivam do modelo de sociedade industrial capitalista em que vivemos que se baseia na produção, consumo, acúmulo, competição, ideal de progresso e a relação entre tempo e dinheiro. O homem possui valor na medida em que é funcional, devido à intencionalidade mercantil. Inseridos nesse contexto, as instituições hospitalares passaram a ser os locais de morte (Kovács, 1992, p. 43; Ariès, 2012, p.86). Entre os fatores, estão o distanciar a morte de casa e o financiamento das seguradoras para a hospitalização.

Nesse sentido, Kovács (1992, p.42) define que “o hospital é um microcosmos, onde se resumem com muita clareza os conflitos constitutivos da sociedade mercantil”. Em consonância, Maranhão (2017, p.9) afirma que “a intencionalidade mercantil que habita todos os setores da sociedade industrial capitalista se revela com vigor na instituição hospitalar”. Logo, as instituições hospitalares assumem um papel central no modo em que nos relacionamos com a morte e passa a ser instrumento do modelo sócio-econômico-cultural em que vivemos.

Em tendência crescente, mais da metade dos mortícios das cidades passam a última etapa de suas vidas em hospitais. Maranhão (2017) atribui essa mudança ao:

Extraordinário avanço técnico da medicina e da cirurgia; o surgimento das especialidades médicas; o desaparecimento da figura do médico de família; o número elevado de paciente que, em geral, os médicos assumem, o que os impede de se deslocarem continuamente; a presença, nos hospitais, de instrumentos de alta tecnologia, pesados e em pequeno número, que permitem tratamentos mais eficazes do que os dispensados em casa (p.8).

Como resultado, há um significativo aumento na expectativa de vida das pessoas, com maiores possibilidades de tratamentos, remissões e curas ou com o maior acréscimo de tempo de vida possível aos doentes. Ao mesmo tempo, o morrer tornou-se solitário, pois a morte não ocorre mais envolta da família, em casa, mas sim sozinho no hospital (Ariès, 2012). O moribundo passa de pai, amigo ou vizinho a falecer, para o *status* de paciente entre outros pacientes. Não há espaço para os rituais, que anteriormente eram regidos pelo moribundo. Os familiares passam a ocupar o papel de visitantes, no qual são tolerados em determinados horários estabelecidos pela instituição hospitalar. Também sozinhos, os entes queridos precisam lidar com os medos e as incertezas que acompanham a possibilidade da perda de um ente querido (Maranhão, 2017).

Ou seja, enquanto agonizantes, os indivíduos deixam de corresponder aos valores capitalistas, pois deixam de consumir, acumular, competir e não há incômodo com o tempo ou dinheiro. A morte passa a ser negada e não reconhecida e as pessoas passam a ser coisificadas.

Em paralelo, a estrutura hospitalar é organizada de forma em que dificulta a construção de vínculos. Com plantões de 24 horas, há a possibilidade que mais de vinte pessoas cuidem de uma pessoa e que não se conheça o nome desses profissionais. No mais, em uma atitude de autodefesa, a equipe médica opta por manter um distanciamento emocional, se restringindo as especialidades técnicas necessárias. Como consequência, os pacientes passam a ser vistos como casos, sem nenhuma vinculação afetiva (Maranhão, 2017).

Ainda no contexto hospitalar, dois fenômenos podem ser observados em relação à negação da morte. Maranhão (2017, p.10) chama essas atitudes de “negação prévia” e “camuflagem retrospectiva”. A primeira se baseia em que as pessoas não morrem no hospital. De acordo com o prognóstico, em caso da iminência de morte, o paciente é transferido da enfermaria para um quarto privativo. Desta forma, não havia moribundos nos setores ou pelos hospitais, mas numa ala específica.

A segunda conduta ocorre quando essa previsão escapa e alguém morre na enfermaria. A equipe hospitalar adota procedimentos para que a remoção do corpo ocorra da forma mais ágil possível e com o desconhecimento das pessoas. Nesse sentido, a retirada do corpo se dá com a justificativa da realização de exames, como a realização de radiografia.

Em seguida, atestado a morte, o hospital designa a responsabilidade do corpo aos familiares, que transferem as incumbências para as empresas do ramo funerário. As funerárias assumem as burocracias: do trato com o corpo, velório, sepultamento e até questões de ordem jurídica, como seguro social e herança. A comunidade cada vez mais ocupa o papel de coadjuvante, o que anteriormente era inimaginável (Maranhão, 2017).

Consequentemente, os velórios também não ocorrem mais em casa. As justificativas se baseiam desde o desamparo psicológico para lidar com a realidade até a motivação higiênica (Kovács, 1999; Maranhão, 2017). Os velórios passaram a ser exclusividade dos cemitérios ou, em caso excepcional, como de pessoas com grande relevância social (artistas, atletas ou chefes de estado), em locais neutros. Em seguida, o corpo é enterrado ou depositado em gavetas funerárias, numa breve cerimônia. Quando não ocorre o sepultamento, há a opção de incinerar o corpo. A motivação para a cremação se baseia na abolição do corpo, a não necessidade de remoção de ossada, exumação, após um período para a decomposição do corpo e o reavivamento dos sentimentos de luto.

Após a perda de um ente querido, de acordo com os novos hábitos, as pessoas devem se recolher em seus lutos e demonstrar o mínimo possível, como demonstração de autocontrole das emoções. O luto se desloca para a intimidade, cada vez mais privado. Tratado quase como uma patologia, as pessoas enlutadas passam a ficar isoladas, como em uma “quarentena” (Ariès, 2012, p. 233-235; Maranhão, 2017, p.14).

Paradoxalmente, há uma banalização da morte, quando a mesma torna-se produto de consumo. Por estar cada vez mais velado, o fim da vida transforma-se em um tabu a ser consumido. Neste sentido, há uma exploração comercial da mídia sobre o tema, uma comunicação sem elaboração. Como exemplo, são apresentadas as mortes violentas, decorrentes de crimes, assassinatos ou acidentes. Para além disso, há uma parcela de pessoas que banalizam o tema da morte violenta como algo que é assim mesmo, que está dado. Não há nada de natural nessas mortes, sobretudo por serem produtos da violência. Carregam consigo a sensação de vulnerabilidade e nos distanciam de uma educação para a morte, que se baseia na elaboração do sofrimento decorrente da perda natural (Maranhão, 2017; Ciclo de Estudos: Vida, Morte e Luto, 2020).

Consequentemente, os processos que envolvem a morte e o morrer na sociedade ocidental contemporânea cada vez menos possuem significados. Reduzidos os simbolismos, também se reduzem as possibilidades de aprendizado diante dos processos de luto. Por não pertencerem ao modelo de produção, consumo e troca, a experiência humana da morte e do morrer cada vez mais é velada. Consequentemente, parte do que é ser homem também, tornando-o mesmo em objetos, coisas.

MORTE NA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

Ao longo da história filosófica, o homem se debruçou diante da questão da finitude. Desde Platão a Sartre, há uma compreensão sobre a importância

da morte e o seu significado. De certo modo é possível afirmar que a atividade filosófica vive porque existe a morte e que a partir da questão do morrer podemos refletir sobre outros pontos do existir (Yalom, 1984; Maranhão, 2017).

Não se trata, portanto, de linhas de pensamentos acerca do fim da vida, mas sim de todo o ciclo vital que compreende o existir. Neste sentido, Michel de Montaigne (citado por Maranhão, 2017, p.52) diz que “quem ensinasse os homens a morrer, os ensinaria a viver”. As reflexões sobre o sentido da vida se deparam com o dilema do sentido da morte.

Logo nos interessa a definição da morte sob a ótica da fenomenologia-existencial. Numa perspectiva existencial, morrer e viver não são antagônicos, mas interdependentes. Existem ao mesmo tempo e exercem influência nas escolhas e decisões do ser humano (Yalom, 1984, 2006).

Compreendemos aqui a fenomenologia como um método investigativo do que aparece no momento imediato, com o propósito de voltar “às coisas mesmas” (Kovács, 1999, p.142). Tem como função esclarecer os fenômenos que emergem da relação do homem com o ser e com o mundo, através de uma postura em que se suspende o *a priori* (Rehfeld, 2013). Proposta por Edmund Husserl no século XX, trouxe um novo paradigma para as ciências e para a filosofia.

O existencialismo é uma abordagem filosófica que possui em sua centralidade de interesse a existência. Por conseguinte, também se interessa por aquele que existe, o ser (Kovács, 1999). Diante disso, expõe a liberdade e responsabilidade como condições humanas. É intrínseca ao ser humano uma liberdade de escolha, com a qual, decide quem se é. Por esta razão, torna-se constantemente responsável por quem será, mas também por qual valor atribui ao mundo e como este deve ser. Deste modo, o homem precisará lidar com a angústia da própria liberdade e responsabilidade (Sartre, 1970; Kovács, 1999; Penha, 2001).

Na perspectiva existencialista de Martin Heidegger (citado por Maranhão, 2017, p.56), a morte compõe a condição humana, pois o homem é um

“ser-para-a-morte (Sein-zum-Tode)”. Desde o momento do nascimento, a morte está na possibilidade do homem. Sendo ser-para-a-morte, cada momento do existir também é um pouco morrer. Logo, o final da vida também não define a morte, mas sim a sua concretude (Maranhão, 2017).

Na perspectiva de Sartre, a morte possibilita compreendermos o caráter absurdo da vida (Maranhão, 2017; Fontana, 2020). Maranhão (2017, p.58) sintetiza o absurdo do existir através da seguinte afirmação: “nada tem sentido: o homem nasce sem razão, prolonga-se por fraqueza e morre por acaso”. Essa perspectiva parte da compreensão que não há um *à priori*. O homem é um acaso, uma contingência. Sendo jogado ao mundo, deverá realizar-se através de suas próprias escolhas (Penha, 2001). Desta forma, o morrer é um processo de “nadificação”, onde finda as possibilidades de cumprir-se enquanto ser (Maranhão, 2017, p. 58; Fontana, 2020).

Apesar de o homem ser livre, possui limitações em sua condição. Uma delas é a de representar a própria morte. O ser humano ao tentar se ver morto, como por exemplo em um velório, passa a ocupar um lugar de observador. Para se observar morto, é preciso estar vivo. Consequentemente, pensar a própria morte é inviável, pois se torna contraditório com o estado do ser (Maranhão, 2017). Logo, a nossa experiência com a morte sempre é através do outro. “Os outros morrem e eu ainda não” (Kovács, 1992, p.144).

Entretanto, ainda que não tenhamos a concepção imaginativamente ou não termos relato da experiência real da morte, conseguimos conceber que em algum momento nosso fim irá chegar. E é através da consciência da nossa finitude que passamos a reconhecer o valor da vida, vivendo-a com intensidade e apreço. Ao admitirmos que o aspecto temporal da vida se caracteriza pela brevidade e, consequentemente, provisional, podemos partir em busca de uma vida significativa. Ou, em outras palavras, viver uma vida que vale a pena ser vivida (Yalom, 1984, 2006; Maranhão, 2017). Nesta direção, Yalom (1984,

p.48, tradução nossa)¹ afirma que “embora o fato físico da morte destrua o homem, a ideia dela mesma serve para salvá-lo”.

Heidegger (citado por Yalom, 1984) aponta que o ser pode viver em um estado de descuido consigo ou de cuidado consigo. Essas duas maneiras são estados basilares do existir. A primeira trata-se quando o ser está imerso no discurso social, nas distrações cotidianas, num falatório bobo. Esse é um estado de preocupação com a forma que as coisas são. Heidegger (citado por Yalom, 1984) denomina essa postura existencial de inautêntica, ou “modo cotidiano” (Yalom, 2006, p.132), pois o ser não se dá conta de sua responsabilidade diante da própria existência e do mundo e passa a terceirizar as escolhas.

O segundo estado, “de cuidado do ser”², diz sobre a postura em que o homem não se vislumbra pelo discurso, mas o percebe em sua existência. É um estado de constante consciência do ser (Yalom, 1984, p.49, tradução nossa). Se conhece essa postura de “modo ontológico”, em que o ser se responsabiliza pelo próprio cuidado, das próprias escolhas e desta forma, possibilita um estado de criação de si mesmo e de mudanças (Yalom, 1984, p.49).

Todavia, como passamos de uma postura descuidada para uma postura de cuidado? Yalom (1984) nos conta que durante a vivência, existe a possibilidade de passarmos por situações marcantes, fronteiriças a vida. Não somente, mas também quando o ser toma consciência de situações que são irreparáveis e invariáveis, como é o caso da morte. Passa-se, então, a se incitar para viver uma vida mais autêntica. Essas mudanças são corriqueiramente narradas em contos literários ou na filmografia, como por exemplo, “A morte de Ivan Ilitch”, de Tolstoi, “Um conto de natal”, de Charles Dickens ou “Morango Silvestres”, filme de Ingmar Bergman.

1 No original: “Aunque el hecho físico de la muerte destruya al hombre, la idea de la misma sirve para salvarle.”.

2 No original: “cuidado del ser”.

Ao acompanhar pacientes terminais devido a câncer, Yalom (1984, p.53-54) observou que muitos utilizaram a adversidade para mudarem a forma de se relacionar com a vida, o que foi atribuído a um “desenvolvimento pessoal” e elencado com as seguintes características:

Reestruturação das prioridades de vida: banalização do trivial; Sentido de libertação: a capacidade de escolher apenas o que quer fazer; Senso elevado de vida no presente imediato, em vez de adiar-lo para a aposentadoria ou algum outro momento no futuro; Apreciação profunda dos fatos elementares da existência: a mudança das estações, o vento, a queda das folhas, o último natal, etc; Comunicação mais profunda com os entes queridos do que antes da crise; Menos medos interpessoais, menos medo de rejeição, maior disposição para correr riscos do que antes da crise (p. 53-54, tradução nossa)³.

Essas são possibilidades de lidar com a angústia, que é o temor que reside na incerteza entre a escolha e a consequência, e vice-versa. Nas palavras de Maranhão (2017)

A angústia é angústia do nada. É o sentimento que nos invade quando nos perguntamos por que existe algo, ao invés de não existir nada; quando pensamos que o nosso ser poderá deixar de existir visto que nem sempre existiu. Em suma, a angústia não é senão a angústia da morte (p.57).

Uma possibilidade é quando optamos por algo, projetamos sobre o que e como iremos viver, o vivido. Em paralelo, também decidimos pelo o que não

³ No original: “Reestructuración de las prioridades de la vida: trivialización de lo trivial; Sentido de liberación: la capacidad de elegir sólo lo que se desea hacer; Sentido realzado de la vida en el presente inmediato, en lugar de posponerla para cuando uno se retire o para algún otro momento futuro; Profundo aprecio por los hechos elementales de la existencia: el cambio de las estaciones, el viento, la caída de las hojas, la última Navidad, etc; Comunicación con las personas amadas más profunda que la mantenida antes de la crisis; Menos temores interpersonales, menos miedo al rechazo, mayor predisposición a arriesgarse que antes de la crisis.”

será vivenciado, o não-vivido. Como o ser e o tempo estão atrelados, aquilo que não é vivido também está morto. Essa é uma condição constante, uma imposição à existência (Sartre, 1970; Kovács, 1999; Penha, 2001).

Exposto isso, podemos compreender que a morte é natural à vida. Está presente a cada instante, em cada pensar, agir, nos comportamentos e emoções. Sendo a morte um temor e grande fonte de angústia, expõe o homem a uma possibilidade dicotômica: de uma vida de cuidado ou de descuido.

MORTE, PSICOPATOLOGIA E PSICOTERAPIA

Uma das características do ser humano é ter a compreensão da possibilidade constante da própria finitude, a dos seus pares e de outros seres. De modo geral, tal consciência distingue o ser humano de outros animais. Por mais que nós pretendamos o contrário, esse é um destino que não podemos mudar. É nessa possibilidade, do fim da vida e das coisas, que compreendemos nossa condição humana, nossas características e particularidades (Kovács, 1999; Paiva, 2011).

A morte se apresenta como um temor humano. Assim sendo, o homem tenta se distanciar do próprio aniquilamento. Ao empreender esforços para evitar a morte, acaba evitando a vida e adotando um modo de existir adoeecedor. Entretanto, dada a importância da morte para a vida, precisamos considerá-la na busca de um sentido vital (Yalom, 2006).

PSICOPATOLOGIA E MORTE

Devido às mudanças das condições socioculturais durante o século XX, passamos a tentar nos distanciar da ideia de morte. Cada vez mais impessoal, o tema da morte passou a ser banalizado e seu sentido vem sendo esvaziado. O morrer se baseia no outro, através de filmes, séries, jornais e outras mídias.

Entretanto, quando pensada numa perspectiva pessoal, opta-se por evitar o tema. Desta forma, nos questionamos sobre qual o papel da morte na existência humana na atualidade.

Podemos ter alguma noção através de Maranhão (2017, p.58), quando o mesmo afirma que “a morte revela o caráter absurdo da existência humana, já que interrompe radical e violentamente todo o projeto existencial, toda a liberdade pessoal, todo o significado de vida”. O medo da morte nos revela um lado vital do ser humano. Através do temor à morte podemos perceber nosso instinto de autoconservação, nosso sentido em proteção à vida e o nosso empenho contra a desintegração (Kovács, 1999).

Com intuito de nos protegermos de tal rompimento violento do projeto existencial, adotamos mecanismos de defesa (Kovács, 1999). Esses mecanismos podem ser descritos na nossa tentativa de esquecer, ignorar ou aniquilar o tema da morte.

Por um lado, nossos mecanismos de defesa são vitais para a continuidade da vida. Através do nosso medo da morte é que buscamos impulso para a criação, a fim de garantir o nosso não-esquecimento. Sem a negação e a repressão, ficaríamos paralisados diante da morte (Kovács, 1999).

Entretanto, os mecanismos de defesa, quando não contextualizados, assumem um caráter adoeecedor. Nesse sentido, Yalom (1984) nos conta que:

Todos os indivíduos temem a morte; a maioria desenvolve sistemas adaptativos para resolver a angústia, baseados na negação, como supressão, repressão, deslocamento, convicção de onipotência pessoal, aceitação de crenças religiosas socialmente endossadas que <<suavizam>> o transe ou qualquer tipo de estratégia destinada a criar uma imortalidade simbólica (p.140, tradução nossa)⁴.

4 No original: “Todos los individuos temen a la muerte; la mayoría desarrolla sistema adaptativos

Em publicação posterior, Yalom (2006) complementa:

O medo da morte sempre se infiltra por baixo da superfície. Ele nos assombra durante toda a vida e nós erguemos defesas — muitas delas baseadas na negação — para nos ajudar a lidar com a consciência da morte. Mas não podemos mantê-la fora da mente. Ela se difunde pelas nossas fantasias e sonhos. Ela explode sem freios em cada pesadelo. Quando éramos crianças, ficávamos preocupados com a morte, e uma das nossas principais tarefas no desenvolvimento era a de conseguir enfrentar o medo da obliteração (p.129).

Ao mesmo tempo em que tentamos nos proteger do inevitável, também nos distanciamos das possibilidades do que é viver. Kovács (1999) nos apresenta o paradoxo e a problemática em nossa postura, quando afirma:

As defesas ao mesmo tempo que nos protegem do medo da morte, podem nos restringir. Há momentos em que o sujeito fica tão acuada que parece não viver. E esse não-viver, pode ser equivalente a morrer. Então surge uma situação paradoxal, em que a pessoa “está” morta, mas “esqueceu” de morrer: temos a chamada morte em vida. Com isso estamos brincando com as palavras vida e morte e com o seu entrelaçamento, mas que verdades profundas essas brincadeiras nos trazem(p.3)!

Kierkegaard (citado por Yalom, 1984, p.141, tradução nossa)⁵ escreve algo parecido quando aponta que o homem se fecha e se desvaloriza como forma de evitar perceber o “terror, destruição e aniquilação que todo ser humano tem tão perto”.

para resolver la angustia, basados en la negación, tales como la supresión, la represión, el desplazamiento, el convencimiento de la omnipotencia personal, la aceptación de creencias religiosas socialmente respaldadas que <<suavizan>> el trance o cualquier tipo de estrategia destinada a crear una inmortalidad simbólica.”.

5 No original: “terror, de la perdición y del aniquilamiento que todo ser humano tiene tan cerca.”.

Diante dessa atitude de evitação da morte podemos compreender um modelo psicopatológico. Numa perspectiva fenomenológica-existencial-gestáltica, Francesetti (2021) nos apresenta a psicopatologia como:

[...] o estudo das experiências nas quais não nos sentimos inteiramente agentes e livres, em que não podemos exercitar plenamente uma escolha e que dizem respeito a nos sentirmos vivos, animados e em contato com o ambiente. Em uma experiência psicopatológica, somos, portanto, um pouco menos livres, menos vivos, menos existentes, menos “respirantes”, menos presentes para o que seria permitido pelos limites e potencialidades da situação atual (p.39).

Em síntese, a psicopatologia está associada à experiência de ter e se sentir com limites. Ou seja, um quadro psicopatológico se apresenta quando alguém, com intuito de escapar da angústia, não encontra suporte pelos meios “convencionais” e passa a utilizar mecanismos de defesa extremos e ineficazes, que muitas vezes são desajeitados ou inadequados. Um bom exemplo é pensarmos em experiências fóbicas, em que os primeiros relatos estão relacionados a sensação de risco à vida (Yalom, 1984, p.141, tradução nossa)⁶. Ou no caso do Transtorno do Pânico que, segundo o Manual diagnóstico e estatísticos dos transtornos mentais - DSM 5 (2014, p.208), possui em suas características o “medo de morrer”.

Ainda que o temor à morte se apresente de diferentes maneiras e esteja constantemente presente, duas maneiras de defesa destacam-se: a primeira se baseia em crer que se é alguém especial e sem vulnerabilidades. Essa postura possui como características uma busca por individualização e independência, com propensão a adotar uma postura de confiança extrema de si, com uma atitude de negação em reconhecer as próprias dificuldades e limites, ao ponto em que recusa ajuda. A outra defesa consiste em acreditar

6 No original: “convencionales”.

que outra pessoa exerce o papel de salvador e que irá salva-la no momento final. Nesta atitude a pessoa passa a buscar suporte fora de si, com um modo de ser dependente e propenso a se deprimir quando perde a figura de salvador (Yalom, 1984).

Yalom (1984) aponta que o temor à morte se apresenta como uma angústia primária e que, a depender da forma que se opta pela defesa, tem-se como consequência o lidar com outras angústias. Vejamos o seguinte exemplo:

Um indivíduo defende-se da angústia de morte inerente à individuação, mantendo uma união simbiótica com a mãe. Essa estratégia defensiva pode ser bem-sucedida no momento, mas com o tempo criará uma angústia secundária: a relutância em se separar da mãe pode o impedir de frequentar a escola ou adquirir habilidades sociais; Por sua vez, essas deficiências podem gerar angústias de origem social e auto-rejeição que, com o tempo, levarão à necessidade de criar novas defesas para mitigar sua infelicidade, mas que também irão retardar seu desenvolvimento e gerarão novas ansiedades e maiores defesas (Yalom, 1984, p.141-142, tradução nossa)⁷.

De acordo com o exemplo anterior, fica exposto como na tentativa de buscar uma proteção contra a morte, sem atentar-se para o aspecto temporal da vida e apegando a figura de um salvador, se restringe a vida e caminha-se na direção oposta de uma abertura existencial. Como consequência, percebe-se uma distorção sobre a própria imagem e o próprio valor.

7 No original: “Un individuo se defiende de la angustia ante la muerte inherente a la individuación, conservando una unión simbiótica con la madre. Esta estrategia defensiva quizá tenga éxito de momento, pero con el tiempo creará una angustia secundaria: la renuencia a separarse de la madre tal vez le impida asistir a la escuela o adquirir habilidades sociales; a su vez, estas deficiencias pueden originarle una angustia de origen social y un rechazo de sí mismo que, con el tiempo, le acarrearán la necesidad de crear nuevas defensas para mitigar su infelicidad, pero que también retrasarán su desarrollo y generarán de nuevo ansiedades y mayores defensas”.

Portanto, trata-se de compreender os mecanismos de defesa como transitórios e necessários, pois nos salvam de riscos e através dessas posturas criamos condições para nos lançarmos para um sentido. Ao mesmo tempo, na medida em que o medo se potencializa, se adota uma forma de ser mais restritiva, paralisante, no qual se deixa de viver para não morrer. Esse é um dilema humano, que nos coloca frente às nossas possibilidades e as nossas escolhas. Neste seguimento, parafraseio Kovács (1999, p.26) que diz: “o homem é responsável pela sua vida e pela sua morte”. Logo, caberá ao homem se haver com qual projeto de vida optará por viver e por qual morrer.

PSICOTERAPIA E MORTE

No prefácio do livro “Em Busca de Sentido” (Frankl, 2001), o psicólogo Gordon Allport relata que o psiquiatra Viktor Frankl recorre frequentemente à questão da morte para encontrar os temas centrais para a psicoterapia e o sentido de vida. A partir das respostas, pode trabalhar e suportar aquilo que é significativo na vida de cada um. A família, o trabalho, o sonho ou recordações a serem guardadas.

Em concordância, o psiquiatra e escritor Irvin David Yalom (2006) também defende tratar do tema da morte em psicoterapia existencial. Para Yalom (2006, p.129), há uma fundamental importância no tema da morte, na medida em que compreendemos que a psicoterapia “é uma exploração profunda e abrangente do curso e significado da vida de uma pessoa”.

É comum em psicoterapia lidar com o luto, a perda do que é familiar ou uma experiência-limite. A perda confronta o ser humano a olhar para a possibilidade de o próprio morrer (Yalom, 2006). A professora Dra. Maria Júlia Kovács revela que a experiência de luto apresenta uma possibilidade de conhecimento sobre si e sobre a vida (Ciclo de Estudos: Vida, Morte e Luto, 2020).

Apesar do ser humano temer a morte, adota um modelo de vida que acelera o seu encontro com o findar. Os modos de trabalho e consumo desenfreados, as reclamações e os sofrimentos demasiados levam o ser humano ao desencontro de uma vida significativa. Refere-se, então, em tratar o tema da morte com respeito a fim de concernir um maior respeito ao viver e ao projeto existencial (Arantes, 2019).

Yalom (2006) conta que prefere tratar o tema da finitude no início do processo terapêutico, no intuito de apresentar naturalidade e tranquilidade. Para tanto, opta pelas seguintes perguntas:

Quando foi a primeira vez que você tomou consciência da morte? Com quem você discutiu o assunto? Como os adultos em sua vida responderam às suas perguntas? Que mortes você vivenciou? Em que funerais compareceu? Crenças religiosas referentes à morte? Como as suas atitudes em relação à morte mudaram durante a sua vida? Quais as fantasias e sonhos fortes sobre a morte? (p.134)

Tais respostas apontam para o medo de como será a morte, apreensão para como estará as pessoas que ficarão, aflição com a vida após o falecimento e outras preocupações (Yalom, 2006; Arantes, 2019).

Frente à angústia da fragilidade humana e de sermos jogados ao devir na existência, a psicoterapia se apresenta como um espaço para a apropriação da própria experiência existencial. Neste sentido, a psicoterapia é uma atividade e uma postura favorável à própria compreensão. Sobre a consciência de si frente à contingência do existir, Yalom (1984) diz:

Creio que o sentido de poder, que vem da compreensão, tem lugar até mesmo no âmbito de nossa situação existencial básica: todos nos sentimos menos inúteis, menos desamparados e menos sozinhos, apesar de, por ironia do destino, o que acabamos de compreender é precisamente o oposto, ou seja, que somos todos basicamente desamparados

e sozinhos diante da indiferença cósmica (p.231, tradução nossa)⁸.

Portanto, quando atuamos considerando as situações, a nossa condição e limites para enfrentar os riscos existenciais, é que nos percebemos vivos, presentes, inteiros e sãos (Francesetti, 2021).

CONCLUSÃO

A filósofa Scarlett Marton (2018) afirma que os homens costumam ouvir e falar daquilo que menos conhecem, do que é misterioso. Desta forma, a morte e o amor se assemelham em seu caráter desconcertante, vertiginoso e único em cada experiência. Nesse mesmo sentido, pensamos no que é o morrer, o que queremos em nossa lápide e o que tem sido importante na vida.

Não à toa, o tema da finitude provoca certo desconcerto, pois, o temor do que é o morrer atravessa o viver. Mas seria exatamente o temor da morte? Qual o problema da morte em si?

Do ponto de vista biológico e médico, a definição atual de morte está ligada à ausência de atividade cerebral (Oliveira e Ogasawara, 1992; Araújo e Vieira, 2004; Marton, 2018). Logo, podemos pensar na ausência de dor e sofrimento.

No prisma religioso, com respeito às particularidades, há a crença de um pós-vida, na espera de um julgamento do que foi feito em vida, uma transcendência ou de uma passagem cíclica para a vida novamente. Podemos verificar a presença de tal concepção na pintura de El Greco, “*O Enterro do Conde de Orgaz*”, em que não há morte, somente vida (Maranhão, 2017; Marton, 2018).

⁸ No original: “*Creo que el sentido de poder que emana de la comprensión tiene cabida incluso en el ámbito de nuestra situación existencial básica: todos nos sentimos menos inútiles, menos desvalidos y menos solos, a pesar de que, por ironía del destino, lo que acabamos de comprender es precisamente lo contrario, es decir, que todos estamos básicamente desvalidos y solos frente a la indiferencia cósmica.*”

Entretanto, nenhuma dessas ideias nos livra do temor da morte. A grande questão da morte provavelmente esteja no que não foi ou não será mais vivido. Ao recorrer ao existencialismo, a morte será o fim do existir e das possibilidades (Kovács, 1999; Maranhão, 2017; Fontana, 2020). E ao pensar no fim do existir, o ser humano pode questionar-se: Caso eu morra hoje, o que não fiz com a minha vida? Não tive filhos ou netos? Não conheci lugares, aromas e sabores? Não realizei sonhos? Quais experiências não irei mais viver?

O ser humano mergulha em angústia, por pavor a morte. Na tentativa de se proteger do inevitável, adota uma postura que o distancia de uma vida significativa (Yalom, 1984, 2006). Ao adotar mecanismos de defesas rígidos, não se atualiza para as necessidades contextuais e passa a deixar de viver para não morrer (Kovács, 1999). Ao encontrar suporte para enfrentar o dilema da vida, ou seja, a morte, poderá também construir um trilhar mais autêntico, responsável e com liberdade para o existir (Yalom, 1984, 2006).

Desta forma, a ideia da morte, sem nenhum interesse mórbido de uma contemplação do morrer, pode se apresentar como um grande guia para qual vida que vale a pena ser vivida ou para um sentido da vida. Diante da finitude e da brevidade do tempo, o homem pode pensar o que é importante e significativo no projeto de vida e de pessoa que quer ser.

REFERÊNCIAS

- Arantes, A. C. Q. (2019). *A morte é um dia que vale a pena viver*. Rio de Janeiro: Sextante.
- Araújo, P. V. R. de, & Vieira, M. J. (2004). A questão da morte e do morrer. *Revista Brasileira de Enfermagem*, 57(3), 365-378. <<https://doi.org/10.1590/S0034-71672004000300022>>

- Ariès, P. (2012). *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. (P. V. de Siqueira, Trad.) Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Calheiros, L. (1999). Entradas para um Dicionário de Estética - Vanitas Vanitas et Vanitatem - Vanitas Vanitatum - Vanitas Vanitatis et Omnia Vanitas. *Revista Millenium*, (13), 1-20. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10400.19/852>
- Caravaggio. (1605). *Saint Jerome Writing* [Pintura]. Recuperado de <https://www.caravaggio.org/saint-jerome-writing-1605.jsp>
- Ciclo de Estudos: Vida, Morte e Luto. (2020, 14 de setembro). Palestra “Morte e Existência Humana” com a Dra Maria Júlia Kovács [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=g7cWIwnKQo>
- American Psychiatric Association. (2014). *DSM-5: Manual diagnóstico e estatístico dos transtornos mentais*. Porto Alegre: Artmed.
- Frankl, V. E. (2001). *Em busca de sentido*. Petrópolis: Sinodal/Vozes.
- Fontana, V. F. (2020). Sartre: O existencialismo em torno da morte. *Aufklärung: Revista de Filosofia*, 7(3), 197-213. <https://doi.org/10.18012/arf.v7i3.55296>
- Francesetti, G. (2021). *Fundamentos da psicopatologia fenomenológica-gestáltica: uma introdução leve*. Belo Horizonte: Artesã.
- Kovács, M. J. (1992). *Morte e Desenvolvimento Humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Maranhão, J. L. S. (2017). *O que é morte* [E-book]. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Marton, S. Z. (2018). *A morte como instante de vida*. Curitiba: PUCPRESS.
- Oliveira, M. A. P. de, & Ogasawara, M. (1992). Contribuição para uma postura humana em situação que se relaciona com a morte. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, 26(3), 365-378.
- Paiva, L. E. (2011). *A arte de falar da morte para crianças: a literatura infantil como recurso para abordar a morte com crianças e educadores*. Aparecida: Editora Idéias e Letras.
- Penha, J. da. (2001). *O que é existencialismo*. São Paulo: Brasiliense.
- Rehfeld, A. (2013). Fenomenologia e Gestalt-terapia. In L. M. Frazão & K. O. Fukumitsu (Orgs.), *Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas* (pp. 24-33). São Paulo: Summus.
- Ribeiro, W. (1998). *Existência Essência – Desafios teóricos e práticos das psicoterapias relacionais*. São Paulo: Summus.
- Sartre, J.-P. (1970). *O Existencialismo é um humanismo*. (R. C. Guedes, Trad.) Paris: Les Éditions Nagel.
- Yalom, I. D. (1984). *Psicoterapia Existencial*. Barcelona: Herder.
- Yalom, I. D. (2006). *Os desafios da terapia*. (V. de P. Assis, Trad.) Rio de Janeiro: Ediouro.

8. FELICIDADE PASTEURIZADA: O IMPERATIVO DO SER FELIZ NA CLÍNICA CONTEMPORÂNEA

Ariel de Andrade da Silva
José Paulo Giovanetti

Diante das inúmeras problemáticas do contemporâneo, esta pesquisa propõe-se a desenvolver uma reflexão acerca dos modos de ser feliz enquanto uma imposição do nosso tempo. Nesse percurso, chama nossa atenção o lugar do sofrimento psíquico na atualidade, cada vez mais entendido como algo a ser combatido e substituído. Em outras palavras, a discussão sobre o sofrimento tem se resumido a formas de curá-lo, extingui-lo, destituindo-o do seu lugar na vida humana. É nesse sentido que consideramos relevante a discussão sobre a imposição do ser feliz hoje e dos impactos disso no fazer clínico da psicologia contemporânea. Em vista disso, para dar conta de uma crítica à imposição pela busca de uma felicidade lida como ideal, buscamos desenvolver o conceito de felicidade pasteurizada, discorrendo sobre os seus impactos negativos para existências humanas submetidas ao imperativo do ser feliz.

Pensando nisso, é fundamental questionar: Todo sofrimento é adoeecedor? É nosso papel, enquanto psicólogos, incorrer em sucessivas tratativas para o sofrimento, expurgando essa dimensão da vida humana? Como nomear esse fenômeno contemporâneo da permanente busca por uma felicidade ideal? Qual lugar ocupa a nossa prática enquanto psicólogos de base fenomenológica-existencial? E quais críticas estamos fazendo a um modelo de responsabilização subjetiva individualista e excludente, que coloca o sujeito como único responsável por seu sucesso ou fracasso numa sociedade tão desigual?

Mais do que perguntas, as questões acima movem este trabalho. Com isso à vista, no primeiro capítulo, trabalhamos os impactos que o contemporâneo traz nos modos de ser intersubjetivos àqueles que compartilham da mesma época. Nesse sentido, nos propomos a pensar o contemporâneo como o período marcado pelo culto à performance, pelo achatamento do conceito de felicidade, pela negação da angústia assim como da própria capacidade de sofrer, algo inerente à nossa existência, baseado, fundamentalmente, nas obras do filósofo contemporâneo Byung-Chul Han.

Já no capítulo dois, ainda pensando o lugar da psicologia no contemporâneo, começamos a traçar o conceito de felicidade pasteurizada. É possível afirmar que, na atualidade, a felicidade imbrica-se nas relações intersubjetivas tornando-se o cerne da questão do ser, como se ela fosse o ápice da realização humana. O sujeito contemporâneo se abstém da dúvida e de questionamentos existenciais, e a dor nesta era da técnica perde sua narrativa, sentido e história.

Nesse sentido, destacamos que a profissão da psicologia na contemporaneidade segue a cada dia mais uma diretriz que deixa de se preocupar com o sofrimento humano para tornar-se uma psicologia que se ocupa do bem estar, do otimismo e da performance. Entretanto, permanentemente feliz e hipersensível à dor, o sujeito do desempenho se depara com o vazio de um hedonismo vigente. E baseado nas obras de Giovanetti e, também, de Cabanas e Illouz principalmente, percebemos que ao não se haver com seu sofrimento, a dor não encontra mais sentido ou razão de ser, assim o sujeito torna-se sua própria vítima e seu próprio algoz, e cria-se, portanto, uma sociedade apassivada diante de problemáticas inerentes ao contemporâneo, e que assume uma postura não combativa diante mazelas sociais.

No capítulo três versamos sobre a crescente delimitação e enquadramento de modos de ser humanos como patologias, traçando brevemente a linha histórica do surgimento do Manual de Diagnóstico e Estatística de Trans-

tornos Mentais - DSM, e de como a cada ano sua categoria de classificação nosográfica sofreu vertiginoso crescimento, o que em parte dá as bases do que Birman nomeia como a crescente psiquiatrização da normalidade. Então, com base no pensamento da daseinsanalista contemporânea Alice Holz-Kunz, tencionamos a diferença entre sofrimento e adoecimento psíquico com vias a explorar que a negação do sofrimento é um caminho que leva ao adoecimento, e como a falta em se haver com a dor, também, pode justificar o aumento da drogadição que ganha o espaço para ocupar o sujeito e trazê-lo de volta à alta performance, ao não fracasso e a explosões dopaminérgicas, que seriam o ápice cientificamente comprovado do que é ser feliz.

Nessa lógica, o sofrimento ganha status de fracasso. Assim, essa individualização patologizante de problemas sociais e estruturais, que coloca a falta de felicidade como uma produção ineficaz do sujeito, na produção do seu sofrimento, exige em nossa atuação como psicólogos deste tempo uma reflexão sobre como tais impactos reverberam na clínica e qual será nosso posicionamento ético e profissional diante disso.

DIMENSÕES SOCIAIS E INTERSUBJETIVAS NA CLÍNICA DO CONTEMPORÂNEO

O contemporâneo é o intempestivo.

Roland Barthes¹

Definir com precisão o que seja o contemporâneo é tarefa difícil, talvez porque o conceito esteja ancorado justamente nessa não demarcação precisa. Ao longo do nosso tempo, diversos autores debruçaram-se sobre o assunto e dedicaram suas carreiras para entender e delimitar as bases do que seria o es-

1 BARTHES, Roland citado por AGAMBEN, 2009, p. 58.

pírito de nosso tempo. Para fins deste trabalho, buscaremos abordar a contemporaneidade sob a ótica dos filósofos Giorgio Agamben e Byung-Chul Han.

Agamben postula que não é possível fugirmos do tempo em que vivemos, entretanto, paradoxalmente, afirma que aqueles que estão mais plenamente ligados e imersos em sua época também são os que têm mais dificuldade para vê-la e analisá-la de modo preciso.

Aquele que habita o contemporâneo mantém o olhar no seu tempo, naquilo que não se mostra prontamente, que está encoberto na penumbra, um tempo que Agamben nomeia como obscuro. Diz o autor que “contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente.” (AGAMBEN, 2009, p.63) Em outras palavras, é necessário olhar para as trevas de nosso tempo que existem em conjunto com a luz, assim, exige-se um olhar atento para aquilo que não se mostra com clareza. Desse modo, ao analisarmos o presente, é possível inferir que vivemos tempos em que o uso da tecnologia, as mídias sociais e as novas formas de relações com o outro ditam novos modos de existir e ser-com (*Mitsein*)². O contemporâneo traz impactos diferentes nos modos de ser intersubjetivos àqueles que compartilham da mesma época.

Dessa maneira, no contemporâneo, imperam novas formas do que se convencionou chamar de ser feliz, isto é, a vida cotidiana torna-se a cada dia mais performativa, numa tentativa de emular na realidade os pixels da vida digital. Desse novo tempo derivam novos fenômenos, muitos deles relacionados a dismorfismos de percepção corporal, como o caso do Efeito Zoom³, que se trata do aumento substancial da procura por rinoplastias, embasadas na insa-

2 Para ler mais sobre o conceito, consultar: HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo (I, II). Petrópolis: Vozes, 2002. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback.

3 COLLUCCI, C. (2011, 11 de setembro) ‘Efeito Zoom’ faz pessoas acharem nariz feio e gera onda de rinoplastias. Folha de S. Paulo. Recuperado de: <https://www1.folha.uol.com.br/eqilibrio-e-saude/2021/09/efeito-zoom-faz-pessoas-acharem-nariz-feio-e-gera-onda-de-rinoplastias.shtml>.

tisfação pessoal com o tamanho do nariz em virtude da percepção de aumento do mesmo, o que foi potencializado pelo uso extensivo de vídeo chamadas e telas em virtude da pandemia de Covid-19.

O contemporâneo é, por excelência, cronologicamente indeterminado, está inter-relacionado com outros tempos. Capaz de projetar transformações, o contemporâneo não se detém apenas no agora, mas nessa interlocução transformadora e crítica ao que tomamos como atualidade. Assim, os modos de ser no contemporâneo estão marcados pelo individualismo, um culto ao corpo e a relações frágeis e fragilizadas.

As formas de sofrimento contemporâneas têm relação direta com as formas de organização social. Novos modos de subjetivação que estão articulados com os modelos de produção neoliberal implicam em novas maneiras subjetivas de produzir e vivenciar o sofrimento. Os sofrimentos psíquicos do presente não são tais como os dos séculos anteriores. Um exemplo disso é que a clássica definição de histeria proposta por Freud, no século XIX, não encontra lugar na atual sociedade do cansaço descrita por Han. Assim como a depressão tratada na Europa do século XX é substancialmente diferente da depressão que acomete o sujeito contemporâneo, segundo afirma o filósofo sul coreano Byung-Chul Han.

Outrora muito mais ancorada a uma repressão sexual inerente a sua época, hoje o sujeito da insuficiência não é necessariamente reprimido, ao contrário, a ideia de liberdade, autonomia e autossuficiência irrestritas produzem uma falsa narrativa de que como senhor de si mesmo, alçoz e vítima de si mesmo, o sujeito é, portanto, também absolutamente responsável pela condição que se encontra (HAN, 2017). E assim o sujeito contemporâneo padece, não pelas mazelas sociais, sorte ou inspiração divina, mas por uma suposta escolha, pois estaria em suas próprias mãos o poder para deixar de ser como é, o poder para se libertar da depressão, da pobreza, da infelicidade e de tudo aquilo contrário às receitas do bem estar, em resumo, estaria em

suas mãos o poder para alcançar a felicidade.

Para pensar o sujeito contemporâneo é necessário olhar para o papel da sociedade contemporânea na produção subjetiva do sofrimento. Como psicólogos deste tempo é fundamental atentar para as formas de sofrimento advindas das novas produções subjetivas de adoecimento psíquico vindas da nossa sociedade.

Nesse sentido, não existem temas concernentes à psicologia clínica que se encontrem descolados da realidade social atual. A separação entre psicologia clínica e psicologia social deve ter caráter apenas didático, pois é necessário um modelo de psicoterapia e de fazer clínico capaz de dar conta de olhar para as formas atuais de sofrimento e adoecimento psíquico, tarefa inerente a uma psicologia que se diga contemporânea.

Assim, há de se perguntar, qual lugar ocupa a nossa prática enquanto psicólogos de base fenomenológica-existencial? E quais críticas estamos fazendo a um modelo de responsabilização subjetiva individualista e excludente, que coloca o sujeito como único responsável por seu sucesso ou fracasso numa sociedade tão marcada pela desigualdade?

Refletir em nossa prática profissional sobre os determinantes sociais envolvidos no processo de subjetivação, adoecimento e patologização da condição humana vai ao encontro do que foi preconizado por Heidegger (2001b), quando o filósofo coloca que:

Quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar as pessoas psiquicamente enfermas, deve saber o que acontece; deve saber onde está historicamente; precisa esclarecer-se diariamente que aqui está operando um destino antigo do homem europeu; ele precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso em cujo rastro o ser-homem do homem ocidental ameaça sucumbir. (HEIDEGGER, 2001b, p. 129).

Por isso mesmo, devemos ter um olhar crítico ao que aparece como “o encobrimento e a patologização da angústia como marcas recorrentes dos modos de produção de subjetividade na época contemporânea.” (DANTAS; SÁ & CARRETEIRO, 2009).

O filósofo Han afirma que “a positivação do mundo faz surgir novas formas de violência” (HAN, 2017, p.19). A contemporaneidade está marcada por relações mercantilistas, pautadas na fragilidade dos laços afetivos e, conseqüentemente, do mundo interno. Além disso, vislumbramos uma sociedade do hiperconsumo, submetida à precarização do autocuidado, a jornadas de trabalho abusivas, a relações interpessoais deterioradas, tudo isso lido por Han como configuração de uma sociedade auto explorada, mas que, ainda assim, entende essa auto exploração como forma de liberdade.

O contemporâneo, nesse sentido, é também marcado pelo achatamento do conceito de felicidade e pela perda da capacidade do sujeito de contemplação, assim como da própria capacidade de sofrer, algo inerente à nossa existência. Diante desse cenário, o sujeito contemporâneo recorre ao uso abusivo de substâncias psicoativas estimulantes e de quaisquer formas para fugir ao mínimo desprazer, daí o aumento expressivo do consumo de tais substâncias. (BIRMAN, 2014). Tais práticas demonstram um imperativo perverso da felicidade em que aqueles que não a vivem culpabilizam a si próprios.

O professor e pesquisador José Paulo Giovanetti comenta em seu estudo “O adoecimento existencial no século XXI” (2019) sobre a perda do cultivo da interioridade. Para o professor, o mal estar do homem contemporâneo se expressa em desilusões frente ao mundo. O sujeito percebe-se desamparado na vida, vive em permanente estado de isolamento afetivo, com agressões gratuitas, tentativas de autoextermínio e uso abusivo de drogas. Entretanto, os males que acometem o homem hipermoderno são para o autor a expressão superficial de um profundo adoecimento existencial pautado no vazio existencial, no tédio e na apatia. O autor elenca três impactos antropo-

lógicos da contemporaneidade: perda de sentido, destruição da interioridade e eclipse da alteridade.⁴

Não por acaso, Le Breton (2018) nomeia o desaparecer de si como uma tentação e um mal estar inerente ao contemporâneo, no qual o homem busca escapar, mesmo que por alguns instantes de tempo, da condição ao qual está lançado. Seja desaparecendo das relações com os outros, seja tornando-se indiferente a si e aos outros.

Portanto, para concebermos uma clínica do contemporâneo, é preciso desenvolver um entendimento do nosso tempo, ainda mais numa sociedade como a brasileira, que, embora esteja imersa em um mundo globalizado e compartilhe questões com a Europa, é marcada pela exploração de corpos e recursos, tendo uma longa e nefasta trajetória de escravidão, por exemplo, o que deixa marcas impressas na subjetividade dos nossos habitantes.

Ademais, antropologicamente, o psicólogo ocupava um lugar de privilégio na lida com o sofrimento humano. Entretanto, na atualidade, a psicologia ocupa cada vez mais o lugar de uma profissão do bem estar (HAN, 2021). Não raro, recebemos em nossos consultórios pessoas com demandas de falta de produtividade, esgotamento psíquico e vazio existencial. Essas mesmas pessoas solicitam, então, ajuda para se ajustar ao *modus operandi* da sociedade atual. No entanto, o ajustamento ao contemporâneo é uma outra forma de homogeneizar o heterogêneo, aviltando individualidades e achatando subjetividades.

⁴ Para ler mais sobre os conceitos, consulte: GIOVANETTI, José Paulo. O adoecimento existencial no século XXI. In. CARDOSO, C. L.; GIOVANETTI, J. P. (Orgs.). Sofrimento humano e cuidado terapêutico. Belo Horizonte: Artesã, 2019. p.47- 74.

FELICIDADE PASTEURIZADA: A IMPOSIÇÃO DO SER FELIZ

Existe apenas um único erro inato, que é o de acreditarmos que vivemos para sermos felizes.

*Arthur Schopenhauer*⁵

Em *Sociedade Paliativa* (2021), Byung-Chul Han traz importantes reflexões acerca do lugar que a psicologia ocupa na contemporaneidade. O autor argumenta que outrora os psicólogos ocupavam-se de um lugar antropológico demarcado pela acolhida ao sofrimento humano, mimetizado em diversas figuras históricas ao longo do desenvolvimento das sociedades. Entretanto, no contemporâneo, a profissão assume o lugar de especialistas do bem estar, profissionais do ajustamento e da performance, um histórico herdado, principalmente, de teorias psicológicas recentes, como a psicologia positiva, e que culminam nos gurus de autoajuda, coaches e serviços de ajustamento e aprimoramento, com soluções simplistas para recolocar as pessoas de volta ao mercado muito mais resilientes e autossustentáveis. Dessa forma perdem-se as dimensões de questionamento existencial, de encontro, do cuidado e da alteridade.

Esquece-se que sem sofrimento não há metamorfose, transformação ou dialética, e que é na contrariedade que o novo emerge. Expurgar contradições e homogeneizar o heterogêneo é um princípio de sociedades totalitárias, que determinam a hegemonia de um modo específico de bem viver. Por isso, na atualidade, a condição dolorosa é evitada a todo custo, e emerge a busca por uma vida anestesiada, em vários âmbitos, como político, relacionais e amorosos (HAN, 2021). O conflito dá lugar à apatia e ao desinteresse generalizado. A dor ganha menos espaço nas relações humanas e perde seu sentido, à medida que um ideal de felicidade é suplantado e toda e qualquer dissidência é tomada como inerentemente nefasta, devendo prontamente ser tamponada. Como

afirma o filósofo contemporâneo, “vivemos em uma sociedade da positividade, que busca se desonerar de toda forma de negatividade” (HAN, 2021, p.11).

Em *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade* (2010), João Freire Filho argumenta que a partir do final do século XX a felicidade ganha um status tão primordial em diversas esferas da vida humana que passa despercebido o que de fato isto significa, e porque a elegemos sem questionamento, o porquê dela se tornar um eixo primordial da nossa existência. Adornada com sedutoras vestes contemporâneas, a felicidade imbrica-se nas relações humanas tornando-se o cerne da questão do Ser, como se ela fosse o ápice da realização humana.

Com isso, há a legitimação de valores individualistas, como por exemplo a busca pelo ideal perfeito de mente e corpo. A felicidade fica ofuscada diante de tantas prescrições e receituários. Han (2021) aponta que um projeto individualista do ser feliz caminha a largos passos, pautado no transhumanismo, doutrina que defende o uso da tecnologia como forma de elevar o humano, por meio do aparato tecnológico, a um estado de não sofrimento.

A busca pelo prazer e evitação do desprazer aparece como lugar primordial para busca do estado de felicidade na contemporaneidade. Ora, sofrimento é condição humana, isto é, “vida sem morte e dor não é uma vida humana, mas sim morta-viva. O ser-humano se desfaz, a fim de sobreviver. Ele alcançará, possivelmente, a imortalidade, mas ao custo de sua vida.” (HAN, 2021, p. 115)

Essa busca desenfreada pelo prazer e desoneração do lugar da dor e do sofrimento encerra e encurta nossas opções de liberdade existencial diante da felicidade. Entretanto, não é nosso objetivo empreender uma defesa à melancolia e um enaltecimento à tristeza, mas sim questionar os efeitos da busca irrestrita e irrefletida pela felicidade.

Deste modo, a vida ganha contornos cada vez menos densos e isso se reflete no nosso fazer clínico. Como psicólogos contemporâneos, nos tornamos

⁵ SCHOPENHAUER, A. (1999/2003) *A arte de insultar*. Martin Fontes. São Paulo. p. 20.

uma profissão que, ao invés de ocupar-se com o sofrimento e com adoecimento individual e social, cada vez mais somos cooptados a responder às demandas do bem estar, a tornar uma pessoa funcional socialmente, um sujeito que dê conta de lidar com os imperativos da sociedade do cansaço e possa a cada vez mais se explorar de maneira mais eficaz em uma vida com baixo reconhecimento existencial.

GIOVANETTI (2019) afirma que uma das consequências dessa vida do homem contemporâneo é a tirania do prazer, na qual a dimensão do futuro é suplantada por essas exigências imediatas, superficiais e individualistas. Assim, o homem se aliena, desaparece de si, e, carente de subjetividade e repleto de individualismo, perde a capacidade para ser-com-os-outros⁶. Desse modo, há uma recusa em lidar com o mal estar, uma alienação constante na busca por uma vida hedonista.

Em dicionários de língua portuguesa do Brasil (HOUAISS, 2001), de maneira geral, a definição da palavra felicidade, comumente, traz três registros: sorte, satisfação e realização de algo. Até o momento, nossa defesa neste trabalho foi por não negligenciar a dimensão do sofrimento e da dor, assim como pensar as consequências dessa negação, frente a uma sociedade que prima pela positividade tóxica, evitando se a ver com a negatividade. Por isso mesmo, ainda que reconheçamos a busca pela felicidade como um movimento legítimo, percebemos que o contemporâneo inaugura um imperativo do ser feliz altamente nocivo ao desenvolvimento do Ser. Já o vocábulo pasteurização, refere-se a um processo de esterilização, com o objetivo de eliminar microorganismos. Entretanto, se todas as bactérias fossem eliminadas, a vida como a conhecemos extinguir-se-ia. Nesse sentido, metaforicamente, elimina-se o *Pathos* da vida, tornando-a insossa e ao contrário do esperado, inerentemente mais adoecedora.

6 Para ler mais sobre o conceito, consultar: HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo (I, II). Petrópolis: Vozes, 2002. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback.

Assim, nomeio como felicidade pasteurizada aquela felicidade higiênica e higienista presente nas redes sociais e cada vez mais na vida cotidiana, uma felicidade demasiadamente polida, que não aceita ambivalências, problemas ou intercorrências, e que, no fim, mostra-se platônica, idealizada e distorcida. Esterilizada e estéril. Que a todo custo tenta emular na realidade um conceito de felicidade ideal. Tal felicidade é achatada em si mesma, não permite abertura para o novo, rejeita a alteridade, inibe a capacidade do humano em dar-se conta da angústia inerente à nossa condição, é autocentrada e implica na perda da capacidade de contemplação e da dimensão do ser-com. Esse flagelo do homem contemporâneo, implica no vazio existencial tão comum na clínica contemporânea e propiciador de diversas formas de sofrer, pois como nos mostra Alfried Langle, “quando não se vê um sentido, resta apenas a mera existência, porém, existir por existir é insuportável.” (LANGLE, 1990, p. 49).

Em HappyCracia: Fabricando cidadãos felizes (2022), Cabanas e Illouz vão falar sobre a privatização e psicologização do sofrimento humano, que visa evitar qualquer confrontação com as mazelas da sociedade neoliberal que vivemos atualmente. Segundo os autores, no lugar de uma crítica ao capitalismo e um olhar em prol das lutas sociais e coletivas, desloca-se a atenção dessas lutas legítimas para uma individualização e privatização do problema, criando-se uma sociedade cada vez mais passiva frente às mazelas que a acometem. E nisso imprime-se no indivíduo a responsabilidade primordial pelo que lhe ocorre, a despeito de outras variáveis que compõem o complexo tecido social. Cria-se uma sociedade apassivada e a cada dia mais indiferente aos modernos mecanismos de adoecimento que dominam nossa vida cotidiana.

Em seu estudo intitulado “Muitas felicidades?! O imperativo de ser feliz na contemporaneidade” (2010), presente no livro Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade (FREIRE, 2010), Joel Birman, ao pensar sobre o imperativo da felicidade, reflete acerca da exigência do ser feliz hoje como algo que transcende a lei moral e se torna um dever. A exemplo, não raro no

trabalho em instituições de saúde, a psicologia é convocada por terceiros diante de qualquer manifestação de sofrimento do outro, principalmente as marcadas pelo choro, como se a profissão devesse estar de prontidão para aliviar e evitar o chorar, uma vez que as lágrimas também perderam dimensões de sentido e tornaram-se apenas um signo que exprime o fracasso e derrota diante a vida.

Sem autonomia, sem poder contar com o outro ou com o Estado, o indivíduo trava uma batalha incessante pela sobrevivência e pela felicidade, e o outro se torna um adversário nessa corrida sem vencedores. Então, cria-se os novos anormais, aqueles que desviam da norma vigente de felicidade plena e irrestrita (BIRMAN, 2010). Dessa forma, não estar bem torna-se sinônimo de adoecimento, como se o desprazer fosse algo fora da esfera do que nos concerne enquanto humanos. Assim, frequentemente nos deparamos no consultório com queixas relacionadas a um ideal não alcançado de felicidade, em que o sujeito busca por tratamento para ter um vida mais plena e feliz. A princípio, essa é uma demanda válida e louvável, entretanto há de se questionar se o caminho para esta felicidade passa justamente pela negação do desprazer e busca irrestrita por essa felicidade pasteurizada.

A CONDIÇÃO HUMANA COMO PATOLOGIA

**Adoramos a perfeição, porque a não podemos ter;
repugna-la-íamos, se a tivéssemos.**

O perfeito é o desumano porque o humano é imperfeito.

Fernando Pessoa.⁷

Podemos aludir ao surgimento, em 1952, do primeiro Manual de Diagnóstico e Estatística de Transtornos Mentais, conhecido como DSM-I, que

detinha ao todo 106 categorias nosográficas. Após pouco mais de 50 anos, o DSM-V de 2013 já apresenta mais de 300 catalogações. De certo seria mais proveitoso se se estipulasse do que se trata o humano normal e saudável, pois é quase impossível que haja alguém na atualidade que não se enquadre ao menos em dois ou três critérios diagnósticos para as patologias lá descritas. Deste modo, vemos a psiquiatrização da normalidade (BIRMAN, 2014). Em outras palavras, vivemos uma era de encurtamento da dúvida e supressão do sofrimento, patologização da vida e pasteurização da felicidade.

Além disso, olhando sob nossa ótica profissional a psicologia desde seu surgimento outorga a si mesma certa autoridade sobre a vida pessoal dos indivíduos, elaborando critérios para delimitar o patológico e o normal (EVANGELISTA, 2015). No entanto, a tênue linha que os separa ganha contornos cada vez mais permeáveis, e nem todo sofrimento humano deve ser considerado transtorno mental, angústia não é uma doença que deve ser expurgada a todo custo. Com o perdão da ironia, será que não estamos vivendo uma síndrome de Simão de Bacamarte⁸, em que a patologização dos modos de existência impera, implicando numa sociedade cada vez menos disposta a lidar com seu sofrimento?

O sofrimento ocupa um não-lugar na sociedade atual, toda dor é simbolizada como doença que deve ser afastada, seja para que se evite lidar com o próprio sofrimento ou com o sofrimento do outro. A lógica é a de que tudo o que não tem relação com a felicidade é ruim, tudo que é ruim é adoecedor, tudo o que é adoecedor, demanda tratamentos, medicações, intervenções e cura. Entretanto, como afirma Minkowski (2000, p. 159), “o sofrimento não é absolutamente sinal de desequilíbrio, não há nada de anormal nele. Ele faz “normalmente” parte de nossa existência”.

7 Pessoa, F. (2003). Livro do Desassossego (2ª ed.). São Paulo: Brasiliense. p. 287.

8 Alusão ao personagem Simão de Bacamarte, médico obstinado em diagnosticar a loucura em todas as ações dos habitantes de sua cidade. ASSIS, M. O alienista. São Paulo: Ática, 2000.

Em seu livro *Daseinsanálise: O olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia* (2018), a pesquisadora Alice Holz-Kunz lança luz sobre a questão entre o sofrer e o adoecer psíquico, ela argumenta que é uma questão de difícil compressão e inaugura um debate ao traçar que em linguagem comum e corriqueira doença e sofrimento psíquico são tomados por vezes como sinônimos.

No entanto, faz-se necessário olharmos com atenção para essa submissão: ora, todo sofrimento é necessariamente doentio?

Com base nos capítulos anteriores, podemos assumir que a negação do sofrimento fundamenta o adoecimento contemporâneo. Assim, podemos, talvez, começar a dar mais nitidez à problemática trazida pela autora. O sofrimento, neste sentido, é algo que acompanha o homem desde seu nascimento. Somos lançados no mundo sem direito de escolha, impostos a essa vida que desde seu surgimento já nos contrapõe, numa visão pragmática e radical o ato de nascer é em certa medida uma experiência de sofrimento.

Quando nascemos neste mundo, o ar que preenche nossos pulmões pela primeira vez causa desconforto, cheiros, sons e toques abruptos nos invadem, e o calor da luz machuca nossos olhos, não à toa geralmente o choro acompanha nosso desabrochar. O mundo é inóspito ao *dasein*. Entretanto, se um bebê ao nascer, fosse imediatamente colocado numa sala isolada de quaisquer iluminação, mesmo que houvesse nascido com o aparato biológico preservado, não desenvolveria o sentido da visão. É necessário que seus olhos sofram com a luminosidade para que este possa enxergar a luz. Assim, a negação do sofrimento leva ao adoecimento, mas muitos fecham seus olhos diante qualquer luminosidade que cause desconforto.

Holtz-Kunz (2021) também trouxe a tona um pensamento hermenêutico para com a psicopatologia, que vai de encontro à concepção psiquiátrica que busca nos sintomas nexos causais e explicativos, sendo a hermenêutica psico-

patológica a busca por desvelamento de sentidos, compreensões e interpretações de sentidos velados inerentes aos sintomas manifestados. Para a autora, o doentio é justamente o que não é compreendido. Assim, quando a felicidade e o bem estar não alcançam a posição ideal, aquilo que desvia é prontamente nomeado como doença e inadequação, tendo de ser passível de intervenções para novos ajustamentos ao modo de ser que impera na sociedade contemporânea, como vimos nos capítulos anteriores, sendo tomado como um fracasso psíquico ou inadequação pessoal.

Ademais, a autora não pretende descaracterizar o sofrimento nem defender que os modos de ser com sintomas psicopatológicos sejam vistos como saudáveis, mas questionar o modo como essa compressão é dada. Não ser feliz o tempo todo não é adoecer, sofrer diante de sua própria existência é condição *si ne qua non* para tudo aquilo que é humano.

A filósofa também argumenta que uma das características dos sintomas ditos psicopatológicos é o de reveladores do sofrer com o próprio ser, assim, eles são tidos como uma experiência ontológica, inerente a todo *Dasein*. No entanto, elabora que por vezes, a impessoalidade, tal qual trabalhada por Heidegger em *Ser e tempo*, aparece como um mecanismo de defesa apaziguador da angústia inerente ao nosso existir, principalmente, tamponando as angústias inerentes a possibilidade do poder-não-ser (HOLZHEY-KUNZ, 2018).

Assim, discorrendo sobre a formulação paradoxal da angústia, com base nos pressupos de Heidegger e Kierkegaard, a autora pontua que

Reside na angústia não apenas o desejo de escapar daquele perigo que nos toca a partir de nosso ser, mas ao mesmo tempo também o desejo de ouvir aquilo que a angústia desentranha daquilo que significa em verdade ser um homem, se preocupando com essa verdade. (Holzhey-Kunz, 2018 p. 311 - 312).

Desse modo, a angústia em Heidegger aparece como tonalidade afetiva

essencial para que o ente humano venha a se a ver com seu Ser. Uma sociedade que se exime da angústia e do sofrimento é uma sociedade morta viva. Uma vez que a angústia singulariza o *dasein*, e ao nos vemos lançados e desamparados no mundo, como seres-para-a-morte, ela é um fundamento para estranharmos o mundo que nos cerca, para autenticidade e para assumirmos a responsabilidade diante de nossa existência. O *dasein* não é livre para não escolher (HEIDEGGER, 2002), entretanto, a felicidade pasteurizada pretende abafar o escasso movimento fundamental da angústia enquanto desveladora do próprio ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto psicólogos, somos a todo momento tensionados e convocados a responder às demandas do contemporâneo. E a forma como iremos responder a elas diz do nosso posicionamento ético frente às problemáticas do nosso tempo, discutidas neste trabalho.

Como vimos, atualmente estamos imersos em uma época marcada pela escassez e fragilidade dos laços, pelo esvaziamento do Eu e a perda da dimensão da interioridade. A tristeza vista como adoecimento e o burnout como fracasso pessoal são as expressões por excelência do adoecimento contemporâneo. Então, como psicólogos desse tempo, não podemos nos eximir de nos posicionar frente a desumanização e patologização do existir humano. Essa é uma questão desafiadora para o nosso fazer clínico na atualidade, uma vez que quando o sofrimento e a dor ocupam um não-lugar, o adoecimento ganha solo fértil para emergir.

Desse modo, enquanto psicólogos de base fenomenológica-existencial, o tipo de clínica que iremos exercer não pode estar descolado de uma profunda análise do contemporâneo. Pois a todo instante somos cooptados a suprimir essas demandas, impostas pelos meios de comunicação e que estão a

serviço de interesses econômicos muito mais do que das pessoas que buscam acompanhamento.

Um olhar crítico diante dessas problemáticas merece nossa atenção, pois é desse modo que a imposição do ser feliz se converte em busca individual pelo que chamei de felicidade pasteurizada, que emerge como um sintoma do contemporâneo, um ideal que leva o sujeito a se anestesiarem da dor e a afastar-se gradualmente de si. A felicidade pasteurizada sempre ocupa a dimensão futura e nunca alcança o sujeito no presente, pois o presente é marcado por contradições inerentes. Isto é, enquanto ideal, a felicidade pasteurizada não pode ser realmente vivenciada, porque ela pressupõe a aniquilação da ambivalência, da alteridade e das contradições inerentes ao desenrolar da vida humana. A dimensão do sofrimento se perde e, a cada dia, o sujeito exige de si próprio novos condicionantes, no intuito de se aproximar dessa idealização de felicidade. Dessa maneira, acreditamos que se fez necessário cunhar esse termo para delimitá-la e diferenciá-la de uma busca, em certa medida, legítima, por ser feliz.

Atualmente, vivemos uma grave crise do desconforto. Na sociedade contemporânea, criou-se o nocivo e adoecedor imperativo de que toda dor deve ser expurgada e o sofrimento aplacado e, assim, aplacamos a própria vida. É nesse sentido que nos propomos a questionar a patologização dos modos de ser humanos, na tentativa de refletir criticamente sobre a arbitrariedade diagnóstica, a medicalização da vida e a psiquiatrização da existência.

Em trabalhos futuros, pretendemos aprofundar a discussão sobre felicidade pasteurizada a partir de outras fundamentações teórico-críticas. A ética da alteridade de Emmanuel Lévinas, por exemplo, merece atenção nos estudos sobre o contemporâneo. Bem como em articulação com Zygmunt Bauman, para pensar na fragilidade e liquidez cada vez mais marcada dos laços sociais. Além disso, é importante pensar além da dimensão temporal do contemporâneo, ainda que num mundo globalizado, é fundamental traçar a linha da espacialidade e entender as nuances do contemporâneo a luz de pesquisadoras

e pesquisadores latinoamericanos e brasileiros, para que possamos aprofundar a questão na cotidianidade do nosso tempo-espaço.

Por fim, com base em tudo que foi trabalhado, confesso estar inclinado a aceitar o cumprimento há muito preconizado pelo filósofo Arthur Schopenhauer, quando expõe:

Penso, às vezes, que a maneira mais conveniente de os homens se cumprimentarem, em vez de ser Senhor, Sir etc. poderia ser: “companheiro de sofrimentos, soci malorum, companheiro de miséria, my fellow-sufferer”. Por muito original que isso pareça, a expressão é contudo fundada, lança sobre o próximo a luz mais verdadeira, e lembra a necessidade da tolerância, da paciência, da indulgência, do amor ao próximo, sem o que ninguém pode passar, e de que, portanto, todos são devedores. (SCHOPENHAUER, 1850/2014, p.34).

Como seres que compartilham esse mesmo tempo, pode ser interessante revisitar essa filosofia para lembrarmos a nossa condição humana, fomentando nossa tolerância diante a alteridade, para que não esqueçamos de que somos um apenas sendo com os outros, pois toda subjetividade é, também, intersubjetividade.

REFERÊNCIAS

Agamben, G. (2009). *O que é o contemporâneo? E outros ensaios* (V. N. Honesko, Trad.). (pp. 55-73) Chapecó, SC: Argos.

Assis, M. (2000). *O alienista*. São Paulo: Ática.

Birman, J. (2014). Drogas, performance e psiquiatrização na contemporaneidade. *Ágora: Estudos Em Teoria Psicanalítica*, 17(spe), 23–37. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S1516-14982014000300003>

Birman, J. (2006). *Arquivos do Mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Cabanas, E., & Illouz, E. (2022). *Happycracia: fabricando cidadãos felizes*. São Paulo: Ubu editora.

Collucci, C. (2021, 11 de setembro). ‘Efeito Zoom’ faz pessoas acharem nariz feio e gera onda de rinoplastias. *Folha de São Paulo*. Recuperado de <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2021/09/efeito-zoom-faz-pessoas-acharem-nariz-feio-e-gera-onda-de-rinoplastias.shtml>

Dantas, Jurema Barros, Sá, Roberto Novaes de, & Carreteiro, Teresa Cristina O. C. (2009). A patologização da angústia no mundo contemporâneo. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 61(2), 1-9. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672009000200010&lng=pt&tlng=pt.

Evangelista, P. E. R. A. (2015). *O que pode um psicólogo fenomenológico-existencial: Questionamentos e reflexões acerca de possibilidades da prática do psicólogo fundamentadas na ontologia heideggeriana*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo-SP.

Freire, J. F. (2010). *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade* (Org.). Rio de Janeiro: FGV.

Giovanetti, J. P. (2019). O adoecimento existencial no século XXI. In C. L. Cardoso & J. P. Giovanetti (Orgs.). *Sufrimento humano e cuidado terapêutico* (pp. 47-74). Belo Horizonte: Artesã.

Han, B.-C. (2017). *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Han, B.-C. (2021). *Sociedade Paliativa*. Petrópolis, RJ: Vozes.

- Heidegger, M. (2002). *Ser e tempo* (I, II) (M. S. C. Schuback, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2001). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes.
- Holzhey-Kunz, A. (2018). *Daseinsanálise: O olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*. Rio de Janeiro: Viaverita.
- Houaiss, A. (2001). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva.
- Langle, A. (1990). A vivência-do-ser como chave da experiência-de-sentido. In V. Frankl (Ed.), *Dar Sentido à Vida - A Logoterapia de Viktor Frankl* (pp. 47-62). Petrópolis: Vozes.
- Le Breton, D. (2018). *Desaparecer de si: Uma tentação contemporânea*. Petrópolis: Vozes.
- Minkowski, E.. (2000). Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência). *Revista Latinoamericana De Psicopatologia Fundamental*, 3(4), 156–164. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/1415-47142000004012>
- Pessoa, F. (2003). *Livro do Desassossego - por Bernardo Soares* (2ª ed.). São Paulo: Brasiliense.
- Schopenhauer, A. (2014). *As dores do mundo* (2nd ed.). São Paulo: Edipro.
- Schopenhauer, A. (2003). *A arte de insultar*. São Paulo: Martin Fontes.

9. A ESPACIALIDADE SOB O OLHAR DA PSICOPATOLOGIA FENOMENOLÓGICA

Amina Benatti Passos

Prof. Dr. José Paulo Giovanetti

No decorrer da história, houve diferentes momentos em que a prática psiquiátrica não compreendia, dentre seus interesses, a integração de um olhar para a subjetividade humana. A psiquiatria priorizava sua atenção ao conjunto sintomatológico dos quadros, e pouco se considerava o que era o sujeito implicado na vivência psicopatológica (May, 1958).

Tomados por angústias decorrentes das limitações vividas nos atendimentos com os indivíduos enfermos, diferentes profissionais da área iniciaram movimentos de pesquisas com a expectativa de que se alcançasse uma perspectiva mais ampliada acerca das possibilidades terapêuticas em uma prática da medicina, explica May (1958). Isto é, direcionaram-se à busca por técnicas que possibilitariam investigar o ser humano para além das suas dimensões biofísicas.

Assim teve início um processo de integração dos conceitos da filosofia fenomenológica husserliana como método para uma investigação científica e terapêutica. Posteriormente, conceitos existencialistas advindos de filosofia de Heidegger seriam agregados ao método fenomenológico, fundamentando, assim, o que veio a ser a análise fenomenológica existencial. Ludwig Binswanger (1881-1966), psiquiatra suíço que se revelou precursor no campo, destacou-se enquanto um dos criadores da *Daseinsanalyse*. Foi quem, ao integrar o conceito de *Dasein* à sua antropologia fenomenológica, ampliou significativamente a compreensão sobre as vivências subjetivas na psicopatologia, influenciando mudanças paradigmáticas.

Binswanger, ainda, dedicou-se expressivamente às investigações acerca de como a espacialidade é experimentada na psicopatologia. Os esclarecimentos alcançados a respeito das perturbações na estrutura espacial contribuíram para uma compreensão mais integrada da vivência psicopatológica. A partir dos conceitos de direções de sentido e desequilíbrio antropológico apresentados por Binswanger, o presente estudo reflete o quanto um conhecimento sobre as alterações estruturais na vivência psicopatológica podem melhor orientar uma prática clínica, justificando-se a partir da seguinte meditação: os conceitos que serão abordados, embora já bem estruturados, não se esgotam. Ao contrário, seguem preservando seu caráter intrínseco do mistério. Sobre tudo, essa afirmação se ancora no fato de que as possibilidades de compreensão e significação para conceitos são tão extensas e complexas quanto as tantas subjetividades que se constroem junto (e a partir) deles.

O DESENVOLVIMENTO DE UMA PSICOPATOLOGIA FENOMENOLÓGICA

O conceito de loucura foi compreendido e interpretado de diferentes formas ao longo da história, sendo que os significados dados a este termo refletiam, inegavelmente, o momento sócio-cultural vigente. Durante a Idade Média, a relação homem/mundo era atravessada por algum conforto existencial sustentado nas tradições e crenças teocentristas. Neste período, a loucura era percebida no senso comum pelas manifestações de atitudes interpretadas como errôneas e/ou divergentes, levadas em consideração, sobretudo, quando se tratava de situações ameaçadoras que movimentavam ações para uma contenção através da abertura de espaços designados para que a dita loucura pudesse se manifestar e, assim, ser ‘corrigida’ (Cautella & Morato, 2003).

Mas, segundo Cautella e Morato (2003), foi a partir do Renascimento, com chegada do Iluminismo, que o tratamento mais sistemático e opressivo para com os que divergiam do que era entendido como normalidade se intensificou, ganhando caráter mais opressor. Os movimentos da época levaram o homem a confrontar-se mais diretamente com as incertezas do destino e,

diante da sensação de desamparo, buscar reestruturar-se existencialmente elencando a razão enquanto ferramenta de sustentação. Assim, estabeleceu-se um trato implícito de que para defender uma existência pacífica seria necessário afastar tudo aquilo que não fosse contemplado pela razão.

A medicina da época, apesar dos significativos avanços, predominava um olhar nosológico, naturalista e objetificante ao sujeito enfermo. Porém, com a evolução do cenário histórico, surgiram questionamentos sobre as limitações experimentadas nos tratamentos. Ficava evidente na prática clínica, quando, diante de uma pessoa em crise, as mais bem estruturadas teorias e fórmulas científicas pareciam insuficientes para conter e orientar a experiência do sujeito que ali se apresentava. Questionamentos que brotavam a partir dessa reflexão colocavam em pauta se a orientação do atendimento visava, verdadeiramente, se relacionar com os pacientes a partir do que estes mostravam ser e vivenciar, ou se tratava-se de projetar teorias prontas, buscando encaixá-los em algum saber pré-determinado e generalizado (May, 1958).

Segundo Cautella e Morato (2003), esse movimento se intensificou no século XX, quando o pós-guerra semeou espaço para brotarem as diferentes correntes de pensamento que não desconsideravam, mas destronavam a racionalidade enquanto principal dispositivo para a sustentação existencial e restituíam a indeterminação como uma função intrínseca à existência. Essa mudança paradigmática abriu portas para uma nova atitude frente às relações humanas. Dentre elas, novas formas de se compreender a psicopatologia. Ao deixar de rejeitar o distinto e o incerto, até então tidos como elementos ameaçadores, passou-se a considerar uma integração do corpo e da mente em uma concepção mais humanista, onde o diferente passa a ser entendido enquanto uma forma singular de existir.

Ellenberger (1958) explica que a aplicação de um pensamento fenomenológico existencial na prática da saúde mental visava, então, considerar a experiência subjetiva experimentada pelo sujeito. Dessa forma, carecidos de uma concepção mais abrangente da existência humana e visando ampliar o

alcance e a potência de suas atuações na relação com os pacientes, diversos profissionais buscaram integrar conceitos da fenomenologia husserliana em seus embasamentos.

Havia, porém, um obstáculo que se fez evidente: qualquer intenção de descrever ou categorizar a experiência seria, na verdade, compreender verbalmente algo que foi vivenciado subjetivamente por um outro. Por isso, fez-se necessário uma nova forma de abordar essa compreensão, a partir da criação de novas metodologias. Assim, psiquiatras que haviam adotado métodos fenomenológicos husserlianos integraram à sua atuação, também, conceitos existencialistas advindos de Martin Heidegger (Ellenberger, 1958). O movimento se deu de forma ampla, sendo fruto de contribuições de diferentes pensadores ao redor da Europa. May (1958) cita, especialmente, Eugene Minkowski, Erwin Straus e V.E. von Gebattel como representantes do estágio fenomenológico do movimento; e Ludwig Binswanger, A. Storch, M. Boss, G. Bally, Roland Kuhn, J. H. Van Den Berg e F. J. Buytendijk como representantes do estágio existencial.

Logo, essas reflexões movimentaram a criação de uma abordagem psicológica orientada por um viés em que há um olhar direcionado ao ser: não ao ser adoecido, mas ao ser em si, tomando como fundamentos as propostas heideggerianas que desconstróem a concepção de homem enquanto uma teoria pronta, independente de que essa seja de ordem biológica, psicológica ou física. Tratava-se, portanto, de ampliar possibilidades acerca da compreensão do homem, podendo conceber suas crises não enquanto um desvio do que se entenderia como um padrão estrutural teoricamente esperado, mas enquanto interrupções da sua condição humana e, ainda, em sua particular forma de existir (May, 1958).

Quando se trata de uma abordagem fenomenológica na psicopatologia, Ellenberger (1958) reforça que o conceito ‘fenomenologia’ há de ser compreendido conforme a proposta original de Husserl, que o apresenta enquanto um método. Independentemente do fenômeno se manifestar no

mundo externo ou enquanto um estado de consciência, não deve haver concepções de juízo sobre ele. É, portanto, um método de ampliação da capacidade de observação através de um estado de neutralidade; perceber, sem contaminar com julgamentos e definições, a-coisa-em-si que se apresenta.

São três principais abordagens de aplicação deste método para uma investigação psicopatológica destacadas por Ellenberger (1958): a primeira é a abordagem descritiva, introduzida por Karl Jaspers, quem primeiro buscou referências na fenomenologia de Husserl. Essa abordagem ocupava-se exclusivamente das descrições subjetivas que os próprios pacientes faziam de suas experiências visando alcançar uma compreensão acerca da experimentação subjetiva do sujeito.

Porém, tanto Ellenberger (1958) quanto Rodrigues (2015) denunciam que a compreensão de uma experiência embasada unicamente na descrição subjetiva da vivência pode ser vaga, uma vez que poucos eram os pacientes que tinham condições de lembrar fielmente suas experiências e/ou descrevê-las com propriedade verbal. Por este motivo, a abordagem ‘genético-estrutural’ propôs, para além da descrição da vivência, investigar o fator comum nos diferentes estados de consciência apresentados; fator este a ser considerado a unidade estrutural das experiências conturbadas, de forma que os sintomas observáveis ficam em segundo plano, e a patologia passa a ser considerada uma modificação estrutural que considera a totalidade antropológica do sujeito.

A terceira abordagem trata de uma análise categorial, isto é, descreve diferentes categorias organizadoras da existência (temporalidade, espacialidade, causalidade, materialidade, entre outros). Pretende averiguar a forma com que o sujeito se reconhece e experimenta essas coordenadas existenciais, para, através do esclarecimento sobre o estado de organização que o mundo subjetivo do paciente se encontra, buscar uma reconstrução dessa relação interior (Ellenberger, 1958).

CONTRIBUIÇÕES DE LUDWIG BINSWANGER

Ludwig Binswanger (1881-1966) foi um psiquiatra suíço que se revelou precursor no campo, destacando-se enquanto um dos criadores da *Daseinsanalyse*. Confrontando-se com diversos questionamentos acerca do papel profissional do psiquiatra na época, Binswanger pretendia encontrar razões mais profundas do adoecimento, isto é, investigar os sentidos do adoecer, priorizando a compreensão do projeto de mundo do sujeito ao invés da sua manifestação sintomática. Pode-se considerar que a sua formação filosófica (concomitante à médica) foi elemento catalisador para os projetos que viria a constituir, uma vez que foi o que lhe motivou a orientar suas pesquisas pela essência própria dessa ciência: a busca por compreender o fundamento do real (Giovanetti, 2018).

Disposto a ampliar suas bases, Binswanger então percorreu uma trajetória renomada na construção de um novo saber e prática. O processo evolutivo de seu pensamento e a construção de sua obra aconteceu de forma gradual e progressiva, marcados pelas seguintes fases: fase pré-fenomenológica, fase husserliana, fase heideggeriana, e a quarta, seu retorno ao pensamento husserliano. Ou, de forma simplificada: seus anos de pesquisa e seus anos de desenvolvimento, propriamente dito, da *Daseinsanalyse* (Giovanetti, 2018).

O início do seu percurso de ampliação se deu em 1907, através de uma formação em psicanálise feita diretamente com Sigmund Freud (com quem cultivou posteriormente uma amizade cordial, apesar da ruptura teórica). Essa aproximação vislumbrou uma primeira oportunidade para Binswanger expandir seu entendimento da psicopatologia, visto que naquela etapa a psicanálise visava ressignificar as noções e relações sobre saúde e doença, trazendo a inovadora proposta de que os sintomas, mais do que disfunções fisiológicas, poderiam ser compreendidos desde um olhar direcionado para a vivência interior do indivíduo, motivado pelas suas pulsões internas. Porém, com o amadurecimento das teorias, instalaram-se divergências no que concerne a visão de mundo (Giovanetti, 2018; Rodrigues, 2015).

Deste modo, a fim de buscar outros fundamentos para descrever os sentidos da existência, Binswanger voltou-se à sua formação filosófica e é então que a fenomenologia husserliana lhe chega potente e promissora. Embora outros pensadores também se apropriaram deste método, foi Binswanger quem primeiro o apresentou como uma proposta tão bem constituída e aprofundada para o campo da psicopatologia (Giovanetti, 2018).

Porém, Rodrigues (2015) destaca que algo ainda faltava para que fosse alcançada uma compreensão tão essencial quanto a pretendida por Binswanger. Isso mudou quando, alguns anos depois, o pensador se depara com textos de Martin Heidegger e migra seu referencial teórico para suas produções, agregando pensamento existencialista ao sistema fenomenológico.

Em suma, enquanto a fenomenologia possibilitou a Binswanger uma compreensão dos fenômenos humanos, a ontologia de Heidegger o aproximou do Ser humano, destaca Giovanetti (2018):

Uma das interrogações de Binswanger ao longo de sua vida era o que é o ser humano, pois ele acreditava que, para se entender o homem doente psiquicamente, era necessário captar em primeiro lugar o que é o ser homem. O pensamento de Heidegger oferecia a Binswanger um instrumento de trabalho, isto é, a possibilidade de compreender as características ontológicas da existência humana, pois nem a psicanálise nem a fenomenologia foram capazes de fornecer uma compreensão mais plena de quem é o ser humano que adoce (p. 6).

A influência de Heidegger foi fundamental no desenvolvimento da abordagem proposta por Binswanger, sendo que o conceito heideggeriano *Dasein*, inclusive, veio a dar nome a um novo estudo do homem: a *Daseinsanalyse*. Sabendo que toda e qualquer definição ainda pode ser insuficiente para alcançar a complexidade deste conceito, aqui se propõe-se apenas o que neste momento é necessidade imediata para seguir a reflexão.

O termo alemão *Dasein* foi introduzido por Heidegger em sua produção intitulada “Ser e Tempo” e traduzido para “*Ser-aí*” pois, etimologicamente, *Da* refere-se a um pronome demonstrativo, enquanto *sein* diz de uma dimensão do ser, explica Santos (2012). Por isso, não é incomum que se interprete o conceito, em um primeiro e raso momento, enquanto a simples junção do existir (a ser entendido aqui como fazer-se presente) e o onde (local onde se faz presente). Porém, há uma resultante mais desafiadora de ser apreendida nessa composição etimológica, que representaria não o <que> e ‘onde’, mas sim algo próprio e constitucional, antecedente a quaisquer entendimentos de ordem puramente prática ou/ou material sobre o exercício de existir (Rodrigues, 2015).

Evangelista (2017) aprofunda que a complexidade dessa compreensão aparece, também, como consequência de outros primórdios, uma vez que os termos articulados para reflexão neste saber, ‘ser’ e ‘ente’, já carregam significados advindos de outras ontologias, como as teológicas, que aludem a um Ser que transcende para a eternidade da verdade divina, e as filosóficas que determinam o homem a partir de uma realidade natural etc.

Em diferentes concepções, conforme elucidado por Evangelista (2017), o termo ‘ente’ foi significado enquanto a particular manifestação de algo universal, ou seja: objeto concreto (ente) que representa toda uma categoria universal (ser). Ou, ainda, como um particular que ao se manifestar aparente (ente) limita e encobre o que seria uma verdade mais profunda e real (ser). Essa segunda proposta determina uma hierarquia para os termos, pois infere o Ser enquanto algo mais verdadeiro e descontaminado do que o ente. Além de ter-lhe sido comumente atribuído o significado de existência, outro fator complicador encontrado é que a palavra ‘ser’ pode referir-se a um verbo ou substantivo. Nos primórdios filosóficos “[...] foi interpretado como ‘o ser’ (substantivo), isto é, como um ente, portanto, passível de predicação; por mais que seja como o mais universal e autoevidente” (p. 87).

Ao nomear seu conceito, Heidegger intenta que este seja concebido livre dos entendimentos decorrentes das elaborações prévias. A investigação é voltada ao ser humano, não para dar-lhe uma definição, mas por alcançar a noção

de que este é o único ente a relacionar-se com os demais e com o ser/ente em si, ignorando a qualidade substantiva do termo e convidando para que ele seja refletido desde a própria existência cotidiana (Evangelista, 2017).

Propõe-se a compreensão de *Dasein*, então, não somente enquanto ente que se faz existente em um ‘onde’, mas enquanto um que, inerentemente, abrange o Ser pelo que é, pelo que pode ser e pelo que pode deixar de ser; e que se realiza enquanto existência cada vez que se faz ser e, a cada vez que se é, é, também, cada vez mais. Como um último complemento, Evangelista (2017) ressalta:

Ademais, ênfase precisa ser dada à expressão “a cada vez”, pois, contrariamente à concepção tradicional de ser como infinito universal, o ente que sou se comporta em relação a seu ser a cada momento, isto é, existindo, ‘relaciono’-me com meu ser, havendo-me com meu ser. Tal ter de lidar, de haver-se com o próprio ser, é o que Heidegger chama de “estar em jogo” o próprio ser para este ente, a existência. Assim, a existência é a de cada qual, que, quando olhada fenomenologicamente, revela a estrutura a priori do ser-aí (*Dasein*) (p.88)

Em um ato ousado, propõe-se aqui que se encontre satisfação meditando com a proposta de que, quiçá, o significado de *Dasein* é aquele que se expressa no existir *per se*; portanto, só é passível de ser apreendido em sua integralidade na experiência de fazer-se, ainda que este fazer-se seja, também, um constante desfazer-se. Qualquer intenção de defini-lo teoricamente é confrontada pela limitação das palavras que, por mais bem elaboradas forem, seguem impedidas de transmitir atitudes.

ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA

Giovanetti (2018) explica que, se na fenomenologia Binswanger encontrou a metodologia que o capacitava compreender a vivência do sujeito, agora ele dispunha de fundamentos para ir além, podendo perguntar-se, antes, quem é o ser humano que adoece. Neste sentido, a integração feita por Binswanger

visava a compreensão do sujeito e do mundo a partir de uma perspectiva relacional, não mais dicotômica, partindo de uma avaliação das estruturas inerentes à existência que atuam enquanto agentes para a realização do *Dasein*.

É então que, em 1930 Binswanger publica a obra intitulada “Sonho e Existência”, sua primeira elaboração contendo influências existencialistas. Nesse ensaio Binswanger (1930/2013) inaugura um dos conceitos fundamentais de sua corrente, as ‘direções de sentido’, fazendo referência às falas cotidianas que expressam um estado de decepção através da representação de uma queda, por exemplo: ‘sinto que caí do céu’, ‘parece que fui atingida por um raio’, etc. Toma como exemplo frases e ditos populares que confessam, através da comparação simbólica, algo que é experimentado interior e existencialmente.

Ou seja, a queda realmente ocorre, ainda que não seja física. Para Binswanger (1930/2013), compreender a direção do alto para baixo (ou seja, a queda) como algo puramente corpóreo seria limitar-se a uma perspectiva de homem enquanto mera estrutura biológica. Mas em uma concepção mais abrangente de homem a proposta é de que se compreenda que sim, se trata de uma representação imagética, porém, a representação é de uma possibilidade concreta ao corpo que habita o espaço, que vive o espaço.

A finalidade essencial é retratar uma sensação experimentada existencialmente através de uma linguagem que se apropria de descrever uma sensação espacialmente concreta. Refere-se a perda da sustentação da existência que é experimentada como um cair:

Quando nós “caímos abruptamente dos céus” em meio a uma abrupta desilusão, caímos de fato; todavia, não se trata nem de uma queda puramente corporal, nem de uma queda tal que seja forjada (analógica ou metaforicamente) a partir do corpo ou derivada dele; ao contrário, reside na essência da desilusão abrupta e do choque o fato de que a harmonia com o mundo circundante e com o mundo compartilhado experimenta repentinamente um choque, por meio do qual essa

harmonia vacila. Em um tal instante, nossa existência é de fato afetada, expelida da base de apoio que a sustenta e jogada de volta para si mesma. Por isto, até encontrarmos uma vez mais uma nova posição firme, nossa existência como um todo se acha sob o direcionamento significativo do tropeçar, do afundar, do cair. (Binswanger, p. 178, 1930/2013).

Com essa premissa Binswanger (1930/2013) propõe que as expressões poéticas servem para além da linguagem figurada pois, essencialmente, dizem sobre as significações particulares que aparecem nas direções de sentido experimentadas no existir.

É neste âmbito que as direções de sentido podem ser entendidas, também, como as direções de significações. Para elucidar a profundidade desse atravessamento, desfrutemos da polissemia da palavra ‘sentido’, que pode ser entendida como: direção, significado, e como a ação de sentir (afetivamente ou sensivelmente) (Chamond, 2011).

Para tanto, não parece errôneo afirmar que as direções de sentido também devem ser compreendidas polissemicamente, uma vez que consideram o entrelaçamento desses diferentes aspectos. Por exemplo, é comum que se empregue os mesmos adjetivos “alto” e “baixo” para descrever aspectos de diferentes conotações, tangíveis ou não: prédios altos ou baixos, volumes altos ou baixos, autoestima alta ou baixa, moral alta ou baixa etc. É diversa a aplicabilidade dos mesmos termos para descrever esferas espaciais, acústicas, emocionais, psíquicas, entre outras. Essa prática não configura um deslocamento verbal, mas sim a extensão de uma direção geral de sentido e a amplitude de significados possíveis para um mesmo termo (Chamond, 2011; Binswanger, 1930/2013).

Dessa mesma forma ocorre quando a direção geral de sentido alto/baixo representa a queda ou o afundamento. Ou seja, o *Dasein* experimenta esse movimento orientado pela estrutura ontológica da espacialidade, da tonalidade afetiva e da interpretação da compreensão, explica Chamond (2011). Assim, obtém-se uma significação existencial particular.

A queda, portanto, seria uma direção espacial da existência, pois pode revelar-se tanto na espacialidade quanto no significado dado a uma vivência interior de perda de orientação e de amparo sentidas pelo *Dasein*. Ainda, a queda se constitui na direção vertical e, portanto, sua existência pressupõe a altura (Chamond, 2011). Pelas significações inerentes à verticalidade, essa se destaca enquanto uma direção privilegiada antropologicamente

Há um privilégio antropológico da altura; a direção de sentido do alto e do baixo é privilegiada em relação às outras, por conta da posição de pé do homem, privilégio que pode estar relacionado ao *colocar-se em pé do homem*. Expansão e limitação, altura e largura, pertencem à natureza do homem, ao caminhar e ao estar em pé. A verticalidade continua a ser a direção significativa do esforço e da vontade, posto que o homem deve apreendê-la (Chamond, p.6, 2011).

As direções de sentido apresentadas por Binswanger (1930/2013) constituem traços essenciais para a existência, pois são elas que estruturam a realização do *Dasein* na espacialidade.

As elaborações provenientes do entrelaçamento destes conceitos culminaram na declaração de que um estudo sobre o ser humano não deve se sustentar (tão somente) nas organizações linguísticas que se formulam no exercício da reflexão, mas sim privilegiar um olhar para o fato antecedente, primordial a qualquer outro: a existência em si. ‘Sonho e Existência, então, foi o que marcou o início do pensamento antropológico binswangeriano, considera Giovanetti (2018). Ao refletir o impacto dessa produção para o campo da atuação psiquiátrica e terapêutica, o autor agrega: “mais importante do que captar os sintomas ou as manifestações mais diversas do adoecimento, temos que captar o movimento da existência” (p.8).

Em 1942 é lançada a obra que se postula enquanto uma máxima de Binswanger e assenta seu pensamento no viés antropológico, intitulada “Formas fundamentais e conhecimento da existência humana”. Alcança-se uma integração organizada entre as influências fenomenológicas-ôntico-antropo-

lógicas, que concebe o sujeito a partir da relação estabelecida com o mundo, sendo esta mediada por suas estruturas existenciais. Binswanger, então, se propôs a um estudo ainda mais aprofundado, direcionado a casos psicopatológicos específicos, que seriam lidos desde o novo referencial desenvolvido (Giovanetti, 2018).

Tais estudos foram reunidos e apresentados em um livro publicado em 1957, o primeiro ano de sua última década de vida, quando acontece seu retorno a Husserl. Contrário ao que se pode pensar a priori, este retorno não é um abandono do que se havia constituído como visão de mundo até ali e sim a pretensão de uma integração mais profunda das premissas fenomenológicas com as existenciais, especialmente “a intencionalidade com o ser-no-mundo e o transcendental com a tomada em consideração do factual” (Giovanetti, p.11, 2018).

Em suma, uma psicopatologia daseinsanalítica, ocuparia-se, portanto, de descrever, conhecer e verificar o modo existencial das neuroses e psicoses, fundamentando-se a partir do originário *Dasein*. Dessa forma, compreende a existência do ser, não desde sua, mas ‘em’ sua vivência patológica (Rodrigues, 2015).

O ESPAÇO COMO ESTRUTURA EXISTENCIAL

Quando se fala em espaço é comum que a definição imediata a vir à mente seja oriunda das ciências exatas. Sobretudo, a partir de noções apresentadas na geometria euclidiana que, conforme explica Andretta (1985), foi desenvolvida por Euclides quando, em sua grande obra, ‘Os Elementos’, apresentou um sistema axiomático para a demonstração de seus teoremas. Em extrema síntese, compreende o espaço como uma dimensão absoluta e finita, passível de ser mensurada através do cálculo de ângulos e vetores. Descreve um espaço tridimensional, campo de ocorrência em que se avalia movimentos, coordenadas, distâncias etc., sendo utilizada no cotidiano comumente embasando cálculos da física newtoniana.

Embora não seja dessa compreensão de espaço que aqui pretende partir ao discorrer sobre a estrutura existencial da espacialidade, não seria conveniente afirmar que o espaço do mundo natural seja completamente descon siderado nessa reflexão. Afinal, é certo que a manifestação material de um fenômeno é atrelada a uma espacialidade mundana, material e subsistente geométrica. Binswanger (1930/2013) explica que o espaço natural é representado pelas figuras dos campos sensíveis cujo e a partir dos quais se detém o mundo particular circundante. Em termos um tanto quanto práticos, pode-se dizer, por exemplo, que a posição central do tronco determina um “aqui” em um sistema espacial para que um “eu” “habite”, produzindo orientabilidade.

Interessa a compreensão de que as formas de constituição espacial se estabelecem a partir de “uma seleção completamente determinada de invariantes” (Binswanger, p. 224, 1930/2013) e, quando em uma experiência psicopatológica, ocorre uma forma de constituição espacial significativamente diversa:

Junto a essa forma, nós lidamos tanto com o ‘movimento’, quanto com a relação dos membros com o tronco e com a localização do eu no corpo, localização essa que se constrói, porém, segundo uma ‘ordem sensível’ de um caráter sensível totalmente diverso e de uma proveniência sensível diferente e que se deixa compreender a partir dessa ‘ordem’, a saber, a partir de um mundo vivencial ‘páthico’ [...] e não ‘gnóstico’ e ‘prático’ [...] (Binswanger, p.224, 1930/2013).

Chamond (2011) explica que em sua leitura de “Ser e Tempo”, Binswanger se familiarizou com as estruturas ontológicas da existência propostas por Heidegger. Tais estruturas, também conhecidas como ‘os existenciais’, são essenciais e podem ser entendidas como “constitutivas do existir humano” (p.4). Dentre as estruturas apresentadas, destacam-se o tempo e o espaço, cujo encontro forma o campo em que emerge a dinâmica inter-relacional do ser-no-mundo. Por isso, tempo e espaço são tidas enquanto categorias primárias na configuração estrutural. Outras estruturas, por exemplo, seriam a disposição, o humor e tonalidade afetiva, e os afetos do existir, isto é, como se

afeta e é afetado a cada experiência de ser-no-mundo, de ser-com (o outro ou os outros). Também são existenciais a fala, a preocupação e o compreender.

Isso significa que o ser-no-mundo está em um espaço-temporal e, enquanto subordinado a essa condição, há de ser afetado pelas suas relações e compreensões, nas suas experiências de ser-com. Ou seja, enquanto estruturas mediadoras da existência, não há como não as ter (Chamond, 2011).

Essa noção sustenta o que vem a ser uma importante ressignificação: havendo ou não uma experiência psicopatológica, o homem não se exclui das estruturas da existência, pois não há como deixar de existir no espaço e no tempo (Rodrigues, 2015). A fim de compreender as estruturas primárias, relembremos sobre o *Dasein*:

O ser-aí é poder-ser e se mantém poder-ser, apesar de todas as configurações possíveis de si mesmo, em que venha efetivamente a se apresentar. Tendo em vista que o ser-aí retém incessantemente o seu caráter de poder-ser, ele se faz como existente (Rodrigues, p. 68, 2015).

Compreende-se que se o *Dasein* é, fundamentalmente, poder-ser, não se pode pré-conceber significados restritivos para uma existência. Aliás, não só é o poder-ser, mas também o poder-deixar-de-ser, como bem pontua Evangelista (2017). É, portanto, o conjunto infinito de possibilidades, o realizar-se cada vez que se é. Dessa maneira, enquanto poder-ser e poder deixar de ser, o Ser-aí não é marcado por restrição. É, pelo contrário, a própria abertura, uma vez que não é composto por nenhuma definição a priori. Valemos-nos das seguintes palavras: “Como não há essência ou natureza humana que defina de antemão o que é a existência, resulta daí que todos os modos de existir são modos possíveis de existir” (Evangelista, p.90, 2017).

Isso não quer dizer, porém, que tudo que pode ser vem a ser. É nesse aspecto que as estruturas ontológicas atuam como mediadoras à realização do *Dasein*, pois lhe delimitam um espaço para realização. É dizer, sim, o ser-aí é

poder-ser, mas, ao realizar-se á cada vez, o poder-ser se configura em ser o que o ser-aí é. Assim, o espaço atua enquanto uma das estruturas existenciais ao se fazer campo para a realização do *Dasein*, que efetiva o seu realizar-se na abertura de horizonte: “o poder-ser de cada ser-aí se constrói por meio de uma abertura limitada do espaço em que pode colocar em jogo o seu poder-ser” (Rodrigues, p.68, 2015).

Para elucidar essa noção, Rodrigues (2015) contempla sobre a palavra ‘existir’, que carrega em sua etimologia sua dinâmica intrínseca: ex-sistir, ser para fora. Implica, assim, que a existência se realiza ao se projetar para o horizonte aberto, no campo de desvelação dos entes, onde as possibilidades se realizam à medida que se colapsam como experiência. É importante ressaltar que ser-para-fora não ocasiona uma perda ou abandono de si. “O estar fora de si, do ser-aí, não se identifica com anulação de si, mas ele é tão somente o estar lançado no horizonte ontológico de determinação e conquista de si” (p.70).

Todavia, o horizonte onde se concretiza a existência não é, também, previamente delimitado. Ele se configura na medida em que o ser-aí se faz ser a partir dele. Portanto, entende-se que o espaço e tempo, enquanto estruturas primárias, juntas, formam a condição para a existência. A temporalidade viabiliza o poder-ser do ser-aí, e o espaço é o campo que se abre para essa realização. Essas categorias são apresentadas posteriormente, unindo-se como uma terceira: espaço-tempo (Rodrigues, 2015).

Para compreender a integração dessas estruturas enquanto um outro elemento, faz bem ancorar-se na premissa gestáltica de que o todo é maior do que a soma das partes. Assim, espaço e tempo, duas categorias primárias com respectivas funções estruturadoras, são concebidas a partir de uma relação constante e recíproca que, no resultado imediato de seu (sempre atual) encontro, revelam-se como uma unidade. Para absorver essa noção, Rodrigues (2015) adverte que não se deve compreender espaço e tempo como padrões de medida, conforme utilizadas nas ciências exatas.

Na construção da sua análise existencial, Binswanger vislumbrou analisar a relação e a organização do indivíduo para com as suas estruturas primárias, espaço e tempo. Sobretudo, destacam-se suas contribuições acerca do tema norteador, o espaço (Chamond, 2011).

A espacialidade se configura pelas direções de sentido, mas sua constituição se dá a partir das significações advindas das experiências particulares. Significações essas que se determinam não na estruturação do campo espacial, mas na experiência dele. É dessa forma que o espaço se revela enquanto uma estrutura ontológica do *Dasein*. Por isso, Rodrigues (2015) pontua que interessou a Binswanger um olhar que se ocupa das experiências subjetivas na vivência da espacialidade, uma vez que a forma com que o indivíduo a experimenta deve ser considerada quando se visa uma compreensão mais integral da psicopatologia.

A ESPACIALIDADE NA PSICOPATOLOGIA

Ao apresentar seus estudos sobre o espaço, Binswanger (1930/2013) esclarece de antemão não ter nenhuma pretensão de esgotar ou resolver problemas filosóficos e/ou teóricos acerca da espacialidade. Não adentra méritos sobre ‘o que é o espaço’. asta a compreensão de que todo e qualquer espaço não é senão a representação de uma forma particular da espacialidade em geral e de que essas representações se dão através das diferentes e determinadas formas de constituição da espacialidade. O psiquiatra orienta seu estudo a partir da seguinte:

[...] precisamos manter em vista o fato de nem o espaço (neste sentido maximamente amplo) poder ser encontrado ‘no sujeito’, nem o mundo ‘no espaço’; o fato de, ao contrário, o espaço só poder ser compreendido em meio a um recurso ao mundo, e, em verdade, a partir do ser-no-mundo, da mesma forma que a espacialidade em geral só é passível de ser descoberta com base no mundo [...] Em outras palavras, temos que compreender que o ser-aí mesmo ‘é espacial’ (Binswanger, p. 220-221, 1930/2013).

Cabe destacar que embora Binswanger (1930/2013) não tenha priorizado em suas análises as concepções naturalista do espaço, reconhece em seus ensaios que, se tratado em termos puramente teóricos-científicos-naturais, o corpo pode ser entendido como uma complexa estrutura que se faz unidade de realizações, e que é no espaço-ambiente-natural que se sucede o exercício do ‘desempenho’.

Santos (2012) concorda com essa dinâmica ao explicar que o caráter eminentemente espacial do *Dasein* é revelado desde sua nomeação, uma vez que o termo «aí» demonstra uma relação direta com o espaço, afinal: «o homem não é aqui, junto com as coisas, mas tem que existir orientado para elas» (p.198). O ser-com-o espaço se configura, portanto, em uma dinâmica relacional, a partir da qual ocorre a realização do *Dasein*, bem como a experimentação subjetiva do espaço, mediada pelas estruturas descritas nas direções de sentido.

É a partir dessa noção que se cabe investigar o que Binswanger, p.226, (1930/2013) nomeia como “perturbação no interior da estrutura funcional conjunta de espaço corporal e espaço circundante” que, afinal, são o que vem a designar os diferentes modos de ser-no-mundo espacialmente orientado. Essa descrição bem resume o que se compreende da psicopatologia na abordagem referenciada: “nada mais” que distintos e particulares modos de ser.

O espaço se evidencia, então, enquanto categoria primária para a realização do *Dasein*, que se delimitará nessa estrutura. Mais especificamente, a partir de uma abertura para a realização. Isso não implica, todavia, que toda vivência espacial é uma experiência de abertura ao potencial realizador. Há, também, a vivência do fechamento do espaço em que o *Dasein* experimenta as restrições de possibilidades.

Para aprofundar essa noção, retomemos a obra “Sonho e Existência” em que Binswanger (1930/2013) inaugura a explicativa sobre as direções de sentido ao tratar das expressões de queda. Ora, e afinal, o que é a queda senão um dirigir-se abaixo? Essa pergunta se faz relevante pois a sua retórica revela implícita a condição constituinte das direções de sentido: os opostos. Pois, se

a queda é para ‘baixo’ pressupõe-se a existência de um ‘cima’ de onde se caía. Ou seja, há um sentido contrário, uma polaridade que, neste caso, é a altura.

Chamond (2011) explica que as direções de sentido sempre se constituirão como uma estrutura única que se encontra esticada e puxada por suas polaridades: alto/baixo, frente/trás, direita/esquerda etc. Tais direções, embora constituintes do mundo material e experimentadas (também) corporalmente pelo *Dasein*, têm seus significados expandidos quando servem para retratar os sentidos dados à existência.

Ainda sobre as polaridades, cabe ressaltar que essas aparecem também em outras experimentações do *Dasein*: luz/sombra, quente/frio, leve/pesado, longe/perto, largo/estrito. Essas colorações da existência aparecem no cotidiano do *Dasein* e indicam seu modo de sintonia e afinação para com o mundo. Por isso, quando em uma prática clínica, é importante estar atento a como estas se manifestam no discurso dos pacientes. Isso pois, tratando-se de fenomenologia, o espaço sempre será considerado tímico, ou seja, afetado por uma tonalidade (Chamond, 2011).

A tonalidade afetiva é, portanto, o que determinará a forma de presença do *Dasein*, o modo com que o ser-aí se sintoniza com o mundo, que se faz presente. Feijoo e Costa (2020) enfatizam que a coloração da existência advinda da tonalidade afetiva, não deve, todavia, ser compreendida enquanto ocorrências isoladas, e referem-se a um tipo de presença para além de uma manifestação física-espacial:

Ao invés disso, há a certeza de que elas se fazem presentes incessantemente e são condições de possibilidade para a experiência fática de mundo. Contudo, esse estar presente da tonalidade afetiva não diz respeito a um estar presente semelhante à presença de um ente físico no espaço. A presença da tonalidade afetiva se dá sob o modo específico com que mundo se revela concretamente, de maneira que sua presença se estabelece como uma presença-ausente: uma tonalidade afetiva não pode ser vista, ela não está aí simplesmente dada

em algum lugar, mas ao mesmo tempo é ela que perpassa o ente em sua totalidade, se estabelecendo no “como” da mostração do mundo (Costa & Feijoo, p.318, 2020).

Dessa maneira, a *Daseinsanalyse* de Binswanger compreende o espaço não conforme a definição apresentada nas geometrias euclidianas, mas sim como o espaço cotidiano no qual o *Dasein* está implicado e projetado. Trata-se do espaço vivido, o espaço afinado. As direções de sentido esclarecem como a espacialidade é experimentada e as tonalidades afetivas constituem o espaço vivido à medida que o ser é no mundo (Chamond, 2011; Santos, 2012).

Diferente dos espaços matemáticos e dos espaços em que sucedem a orientação concreta e corporal, o espaço afinado não é atrelado a nenhuma finalidade prática ou lógica que lhe antecede. Na verdade, até se poderia dizer que o espaço afinado faz-se enquanto uma confrontação dos ‘entres’ determinante para a relação eu X mundo, pois este desocupa-se de quaisquer objetivos e finalidades práticas para dar espaço à existência, também desprovida de metas, e que “não se mostra por isto, porém, como menos rica e profunda, uma existência que torna o homem pela primeira vez homem” (Binswanger, p. 260, 1930/2013).

Assim, o espaço vivido deve ser entendido não como o natural-orientado (ainda que esse seja, também, vivido, de outra forma) mas como aquele que é vivido desde a tonalidade, aquele que se afina através do afeto. Para Binswanger (1930/2013) este sempre será preenchido por estruturas que lhe são próprias. Nesse sentido, tanto a experimentação quanto suas significações se fazem particulares, estando submetidas à condição de possibilidades abertas ou restritas que o *Dasein* encontrará em seu exercício de fazer-se realizar a partir de seu projeto intencionado ao alcançar ser-a-si-mesmo.

Santos (2012) elucida a ocorrência de realização autêntica refletindo que se a existência se dá no espaço, mas não é o espaço, ela é, então, “uma condição abissal, pois no seu espacializar, ela se faz sobre o nada. Ela não é fundamentada, não é com o mundo, mas no mundo, ou seja, em relação a

ele” (p.198). Diante da angústia produzida por essa suspensão no abismo, e confrontado com a possibilidade de uma existência inautêntica, o existente busca fundamentar um projeto próprio de mundo. Cria-se, assim, a consigna de “ter-de-ser-a-si-mesmo”, de realizar-se autenticamente, de responsabilizar-se pelo seu próprio ser-no-mundo. É diante da ameaça da não realização do seu projeto de ser que o existente se depara com um profundo desamparo existencial:

Entendendo o ser como projeto em acordo com a categoria da espacialidade, podemos dizer que o primeiro é como um elo que nos conecta às coisas que nos circundam. Quando esses elos que construímos com o mundo perdem seu fundamento, o nada sobre o qual eles foram construídos torna-se evidente, e a angústia torna-se o sentimento prevalente (Santos, p. 199, 2012).

Binswanger denominou de ‘Terror’ a experiência da confrontação com o abismo, de ter sua existência ameaçada pela queda nele. Assim, ao espacializar-se, o *Dasein* estabelece seu ser-no-mundo e a forma que se toma essa espacialidade na vivência psicopatológica é o que concerne a investigação (Santos, 2012). Aqui, fazem-se estruturais as direções de sentido da verticalidade e horizontalidade.

A horizontalidade diz sobre o mover-se na vida prática, a direção de abertura e de avanço ao horizonte. Determina-se entre os polos da largura e da limitação. Já a verticalidade corresponde à aspiração da altura, ascender ao alto, contrária a queda, reflete o do triunfo de apropriar-se da própria existência. É, portanto, caracterizada por aspectos como a investigação, conhecimento, pesquisa espiritual e aprofundamento em si mesmo; ou seja, aspectos mais abstratos, menos cotidianos do que na horizontalidade (Chamond, 2011).

Independente do sentido que a realização possa ter, todo homem deve realizar-se autenticamente. Essa realização, porém, depende de um equilíbrio entre as direções de sentido:

A justa proporção antropológica se define pela proporção da verticalidade e da horizontalidade, pelo equilíbrio entre a ascensão e o caminhar, entre a vontade de crescer e de pegar altura e da experiência prática do alargamento da vida, ou ainda entre a visão mais alta e mais larga sobre o mundo. Dito de outra maneira, a saúde depende da justa proporção antropológica entre a aspiração para chegar ao alto e a compreensão do mundo (na horizontalidade) (Chamond, p.6, 2011).

Entende-se que quando há equilíbrio entre os opostos de cada direção, há proporção antropológica, condição facilitadora à realização. Quando o contrário rege e a vivência da espacialidade encontra-se desequilibrada, o homem não alcança realizações autênticas, uma vez que a experiência da desproporção espacial lhe restringe as possibilidades.

Em uma vivência psicopatológica, o sentimento de angústia anteriormente elucidado faz-se acentuado, uma vez que as limitações provenientes dos sintomas passam a atuar como perturbações estruturais que potencializam as restrições para a realização do projeto de mundo inerente ao sujeito. Mas também se pode avaliar o contrário: casos em que a sintomatologia que perturba a organização do sujeito seja a expressão do manejo que este encontrou para a insuportável angústia. Afinal, conforme exemplifica Santos (2012), é possível considerar que o transtorno do pânico “surge como uma tentativa do indivíduo defender-se contra o abismo do nada” (p.7).

Binswanger determina três maneiras de estar em desproporção: presunção, distorção e maneirismo. A presunção, por exemplo, ocorre quando o *Dasein* fica longe do mundo comum, do ser-com, pois perde-se na direção vertical ao mirar suas possibilidades muito alto. A partir da desproporção pelo excesso de altura, limita e bloqueia sua existência humana. Avaliando quadros específicos, Binswanger percebeu que essa fase presunçosa pôde ser observada nos casos de esquizofrenia, mesmo que não se limite a eles (Chamond, 2011).

Já sobre o quadro maníaco, Chamond (2011) explica que a vivência desproporcional reside no desequilíbrio entre vertical e horizontal, pois quando

acontece o acesso maníaco se perde a horizontalidade, que culmina em uma alteração do tempo vivido e resulta em uma desordem espacial.

Em uma investigação orientada para a psicopatologia, é possível, portanto, avaliar especificamente como a espacialidade experimentada pode servir como elemento potencializador ou adoeedor para o sujeito, traçando uma expectativa generalizada no que se observa dos quadros e seus respectivos sintomas (Santos, 2012). Ou seja, é possível definir distúrbios similares na espacialidade como sendo consequência de uma especificidade psicopatológica que submete o sujeito àquela experiência.

No que concerne às estruturas, compreende-se que o espaço é primário por ser o próprio campo onde o poder-ser vem a ser o que se é, a cada vez que se faz ser. Em outros aspectos, compreende-se que a vivência subjetiva dessa estrutura ditará se a experiência será de abertura ou de fechamento para as possibilidades de autorrealização do sujeito.

Concebe-se, portanto, que a vivência psicopatológica da espacialidade é perturbada por disfunções decorrentes da tipologia sintomática do quadro. Ou seja, a psicopatologia implica restrições (específicas ou não) para a vivência do sujeito. De qualquer maneira, não se deve desconsiderar que o motor fundador dessa abordagem foi integrar a consideração da vivência subjetiva em seu olhar terapêutico, ou seja, não entregar pressupostos acerca da significação de uma experiência, e não delimitar as possibilidades de realização do outro. Portanto, a vivência há de ser compreendida enquanto uma construção interna elaborada na significação particular, não tão somente um distúrbio consequente de uma série de sintomas que acometem a espacialidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se compreender que, em seu fundamento, uma proposta analítica existencial advoga que além da importância em voltar-se para os fenômenos sem pré-concepções, os sentidos para a experiência vão sendo significados a partir da relação que se constrói e da forma com que estes são vividos. Dessa

maneira, ademais das alterações de espacialidade comuns em determinados quadros, adverte-se em conclusão que em uma perspectiva orientada ao contemplar das vivências subjetivas, seria um retrocesso ignorar que o indivíduo traçará relações próprias com a espacialidade, advindas das significações que dará para as suas experiências, sejam elas estruturalmente perturbadas ou não.

Ainda assim, os esclarecimentos sobre como as vivências são limitadas pelas desproporções antropológicas certamente agregam para uma boa prática clínica, tanto para o psiquiatra quanto para o psicólogo. Torna-se, consequentemente, uma compreensão essencial àquele que pretende alcançar um olhar integrativo, não somente acerca da psicopatologia, mas do ser humano.

Em suma, a reflexão elaborada neste estudo reforça a noção que originou a necessidade da construção da abordagem aqui pautada: antes de se compreender a manifestação psicopatológica, seja em relação a uma determinada estrutura ou não, há que se compreender o sujeito que a vive. Ainda assim, um saber direcionado à compreensão dos desequilíbrios estruturais experienciadas subjetivamente nas existências psicopatológicas pode facilitar e orientar uma prática clínica que vise além da compreensão da experiência, também auxiliar o indivíduo a se reorganizar ontologicamente, na expectativa do resgate e ampliação das suas possibilidades de realização.

REFERÊNCIAS

Andretta, E. (1985). *Estudo Demonstrativo da Influência da Percepção dos Espaços Euclidianos, Lobatschewskianos e Riemannianos, na Execução da Perspectiva: nova proposta de currículo de desenho*. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal do Paraná.

Binswanger, L. (2013). *Sonho e Existência: ensaios e conferências I: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*. (Marco Antonio Casanova, Trad.) Rio de Janeiro: Via Verita I. ed. (Trabalho original publicado em 1930)

Cautella, W. J., Morato H.T.P. (2003). *Uma Prática Psicológica em Instituição Psiquiátrica: Atenção à Inclusão e Cidadania*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Chamond, J. (2011). *Fenomenologia e psicopatologia do espaço vivido segundo Ludwig*

Binswanger: uma introdução. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 17(1), 3-7. Recuperado em 24 de maio de 2023, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000100002&lng=pt&tlng=pt.

Ellenberger, H. (1958). *A Clinical Introduction to Psychiatric Phenomenology and Existential Analysis*. In May, R., Angel, E., Ellenberger, H. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology* (p. 92-124)

Evangelista, P. E. R. A. (2013). O método fenomenológico na condução de grupos terapêuticos. *Revista da SBPH*, 16(1), 150-165. Recuperado em 24 de maio de 2023, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-08582013000100009&lng=pt&tlng=pt.

Feijoo, A. M. L. C. De., & Costa, P. V. R. Da. (2020). Daseinsanálise e a tonalidade afetiva do tédio: diálogos entre psicologia e filosofia. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 26(3), 317-328. <https://dx.doi.org/10.18065/2020v26n3.7>

Giovanetti, J.P. (2018) *A Daseinsanalyse de Ludwig Binswanger*. Material Bibliografado.

May, R. (1958). *The Origins and Significance of the Existential Movement in Psychology* /

Contributions of Existential Psychotherapy. In May, R., Angel, E., Ellenberger, H. *Existence: A New Dimension in Psychiatry Psychology*. (p. 3-36 and p.37-91).

Rodrigues, R, da S. (2015). *Ludwig Binswanger: um projeto de psicopatologia para além das categorizações*. Dissertação de Mestrado em Psicologia. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Santos, G. A. O. (2012). A espacialidade na compreensão do transtorno do pânico: uma análise existencial. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 18(2), 197-205. Recuperado em 24 de maio de 2023, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672012000200010&lng=pt&tlng=pt.

10. O PSICÓLOGO CLÍNICO NO CONTEXTO DE UMA INSTITUIÇÃO: POSSIBILIDADES, PRÁTICAS E LIMITES

Larissa Ferreira Otoni de Paula

Laura Cristina Eiras Coelho Soares

Neste capítulo, proponho reflexões sobre o trabalho com psicologia clínica, de base fenomenológica existencial, no contexto das instituições públicas do Sistema de Justiça. Este Sistema abarca instituições como o Tribunal de Justiça, o Ministério Público, a Defensoria Pública, mas não se restringe a elas, contemplando também algumas políticas públicas, com a assistência social (Moreira, & Soares, 2020). Para realizar as reflexões, utilizo a autoetnografia¹ como metodologia, o que permite olhar, perceber e problematizar a minha própria prática.

A minha experiência se situa como psicóloga na gestão de pessoas de uma instituição pública do Sistema de Justiça. Dentro desta área existem algumas subdivisões. Inicialmente, a lotação profissional ocorreu no âmbito da saúde ocupacional, na perícia médica, mas após alguns meses, mudou para o setor de recursos humanos (RH). Apesar da minha atuação ser voltada para a saúde do trabalhador em ambos os espaços, percebo que essas subdivisões impactam na construção do trabalho, pois trazem enquadres diferentes, que influenciam nos limites e nas possibilidades de atuação.

Neste capítulo, tenho como ponto de partida o existencial ser-no-mundo, trazendo reflexões sobre o contexto institucional que compõe o meu mundo.

¹ Este texto foi escrito durante minha experiência na gestão de pessoas de uma instituição do Sistema de Justiça. Atualmente, não me encontro mais neste setor.

Em seguida, apresento o plantão psicológico e suas possibilidades de atuação. Posteriormente, relato minha experiência enquanto psicóloga na instituição, mostrando possibilidades e limitações do trabalho neste contexto, sua construção e reconstrução. Por fim, escrevo algumas considerações finais sobre o caminho percorrido, trazendo alguns aprendizados, poucas conclusões e muitas questões.

SER-AÍ-NO-MUNDO: REFLEXÕES SOBRE O CONTEXTO INSTITUCIONAL

A existência, ser-aí, enquanto ser de possibilidades e clareira de abertura ao mundo, é constituída por existenciais (Mattar & Sá, 2008). Neste tópico, fiz uso do existencial ser-no-mundo como ponto de partida para discutir o contexto institucional do Sistema de Justiça, o qual faz parte do meu mundo. Ser-no-mundo traz a compreensão de que: “(...) o Dasein se dá sempre ‘no-mundo’, numa estrutura de significância, num contexto de relações. O modo de ser do homem é ser sempre e primordialmente em relação, repousando aí todas as possibilidades de comportamento concreto, ôntico” (Mattar & Sá, 2008, p. 197). Outrossim, Dutra (2008) explica que o Dasein só existe no mundo.

Ao me referir ao Sistema de Justiça e suas instituições como pertencentes ao meu mundo, ressalto que esta presença vai muito além do espaço físico, abarcando interpretações presentes no mundo e que perpassam a minha existência, trazendo modos de ser no cotidiano e na impessoalidade. Neste rumo, Braga e Farinha (2017) explicam que:

O Dasein existe habitando o mundo, imerso tanto em sua concreção fática quanto na trama significativa sedimentada nas relações cotidianas que estabelecemos com tudo o que nos cerca. Ou seja, tecendo familiaridade com o mundo no qual nos detemos, estamos contextualizados – imersos nas relações que construímos no habitar cotidiano esse mundo que é o nosso (p.68).

Com isso, compreendo que as relações estabelecidas na instituição, bem como a cultura organizacional, constituem o meu mundo e influenciam na minha existência, nos meus modos de ser e de trabalhar. Assim, tendo como inspiração Abreu e Melo (2019), que sinalizam o pensamento meditante e a reflexão como meios de trilhar caminhos mais livres com a técnica moderna, busco refletir sobre alguns aspectos que constituem, de modo geral, as instituições públicas do Sistema de Justiça, para, a partir disso, estabelecer uma relação mais livre com as imposições presentes neste mundo que também me constitui.

Inicialmente, para trabalhar em uma instituição pública do Sistema de Justiça, alguns caminhos são possíveis, sendo o concurso público o mais conhecido e predominante. Este foi o meu caminho. Os editais de concursos públicos trazem as regras para a seleção dos profissionais, bem como as atribuições que terão dentro da instituição e a remuneração. Assim, o candidato consegue - ou deveria conseguir - saber um pouco sobre o trabalho que está se propondo a desempenhar, bem como algumas condições que terá, caso seja aprovado e nomeado. Contudo, na prática, o que se observa são editais generalistas, que pouco ou nada dizem sobre o trabalho a ser desempenhado.

Brito, Beiras e Oliveira (2012) analisaram editais e provas de concursos públicos para psicólogas(os) nos Tribunais de Justiça brasileiros, entre 2006 e 2010. Na pesquisa mencionada, encontraram nos editais grande diversidade de atribuições. Apesar de compreender que na prática, diferentes questões se põem aos psicólogos, indo muito além das divisões entre áreas, disciplinas, teorias e temáticas, a ausência de especificação das atribuições pode refletir negativamente no trabalho, o qual fica mais exposto às diferentes demandas da instituição.

A formação em psicologia é generalista, mas existem diferenciações e especialidades (Conselho Federal de Psicologia [CFP], 2022). Ao reconhecer as especialidades, o CFP sinaliza a existência de fronteiras, nuances entre as áreas de atuação da psicologia, as quais parecem ser desconsideradas em

alguns editais de concursos públicos. Cabe esclarecer que diferenciar especialidades dentro da psicologia não significa que não haja diálogo entre as áreas, mas que cada uma traz especificidades que não podem ser apagadas ou equiparadas.

Em que pese a falta de especificidades dos editais, os psicólogos que entram nas instituições do Sistema de Justiça se deparam com inúmeros pedidos, os quais precisam ser avaliados a partir da formação profissional e da postura ética política. Nestes contextos - principalmente quando relacionado às instituições públicas do Sistema de Justiça - em maior ou menor medida, a depender da instituição, observa-se uma tendência à “preservação da ordem” (Bicalho, Rossoti & Reishofer, 2016, p.85) e hierarquização, que reflete e perpassa o trabalho do psicólogo. Por vezes, os pedidos de atuação são voltados para a “preservação da ordem” (Bicalho, et al., 2016, p.85), exigindo do psicólogo uma análise crítica da demanda e também um posicionamento diante da instituição e das chefias, as quais, muitas vezes, não são ocupadas por psicólogos. Assim, destaco que:

Cabem a psicólogas(os) a construção do campo de trabalho, das avaliações realizadas a partir da nossa área laboral, a elaboração dos instrumentos e a implementação das atividades que tecnicamente forem de nossas autonomias. Muitas vezes, em campos de atuação não tradicionais, parte do nosso trabalho será o esclarecimento e as negociações institucionais e relacionais para construirmos um exercício autônomo de nossas intervenções (CFP, 2020, p. 129).

O CFP (2020) sinaliza que o trabalho dentro das instituições pode possuir hierarquias, mas estas são do âmbito administrativo, não podendo ser confundidas ou equiparadas à subordinação técnica. Neste caminho, explicar o trabalho da psicologia, suas possibilidades e suas limitações é um exercício diário para o psicólogo que atua em instituições públicas do Sistema de Justiça.

Oliveira (2005) relata uma experiência de aproximação do Laboratório de Estudos e Prática em Psicologia Fenomenológica Existencial (LEFE) da

USP com a Polícia Militar, que se deu a partir do pedido desta. Ele conta que uma autoridade militar, representando a instituição, solicitou ao LEFE uma avaliação do nível de estresse dos policiais. O Laboratório consentiu com a aproximação, mas estudou criticamente o pedido e ofertou uma intervenção diferente da solicitada: um plantão psicológico. Neste caminho, o autor destaca uma importante diferenciação, a qual me parece pertinente para todo trabalho psicológico construído no contexto institucional: a diferença entre pedido, queixa e demanda.

Chama-se de “pedido” aquilo que se formulou e chegou à equipe de psicólogos, ou seja, a apresentação formal, elaborada pelo comando, da requisição por auxílio. Por outro lado, a “queixa” pode ser entendida como a apresentação, ainda formal, que os próprios sujeitos sociais (e não mais seus “representantes”) fazem de seu sofrimento. Por último, a “demanda” configura-se a partir da compreensão daquilo que os sujeitos sociais pretendem autenticamente a partir dessa condição de sofrimento (Oliveira, 2005, pp. 39-40).

Esta diferenciação entre pedido, queixa e demanda parece ir ao encontro do Código de Ética Profissional do Psicólogo, o qual dispõe que: “O psicólogo considerará as relações de poder nos contextos em que atua e os impactos dessas relações sobre as suas atividades profissionais, posicionando-se de forma crítica e em consonância com os demais princípios deste Código” (CFP, 2005, p.7). Equivale a dizer que, diferenciar pedido, queixa e demanda pode ser uma ferramenta de análise crítica do contexto e das relações de poder nele estabelecidas. Caso se furte desta análise, a psicologia corre o risco de atuar em prol das normas já estabelecidas institucionalmente, servindo como mecanismo de controle e de normatização das pessoas. Ademais, ao pensar no trabalho clínico, a ausência de um olhar para o contexto e suas relações de poder colide com a perspectiva existencial, a qual traz o mundo como indissociável do ser.

Todavia, em que pese a importância da atuação crítica do psicólogo, pondero sobre qual o espaço e a possibilidade que o trabalhador da instituição

tem para transformar os pedidos institucionais. No contexto permeado por hierarquias e “preservação da ordem” (Bicalho, et al., 2016, p.85), a autonomia profissional me parece, por vezes, depender de negociações institucionais; dos vínculos institucionais estabelecidos - se o profissional é concursado ou comissionado, por exemplo -; das ferramentas institucionais disponíveis para o trabalhador exercer tal autonomia; das relações políticas que se estabelecem na instituição e da relação com a chefia.

A literatura no campo da psicologia jurídica já vem demonstrando as dificuldades hierárquicas encontradas pelos psicólogos no Sistema de Justiça, a exemplo, a lida com os magistrados que, por vezes, querem determinar qual trabalho será feito pelo psicólogo (Paula, 2021; Soares, 2017). Neste contexto, caso a hierarquia institucional não seja considerada administrativa, sendo também exercida na relação entre os profissionais, perde-se a possibilidade de interdisciplinaridade, de diálogo, para imprimir uma submissão entre os saberes. Com isso, a interdisciplinaridade parece ser um desafio para os profissionais que atuam nas instituições de “preservação da ordem” (Bicalho, et al., 2016, p.85). Constitui-se como desafio, pois necessita de uma certa dose de indisciplinaridade, possibilitando o diálogo entre diferentes em vez de assujeitamentos (Oliveira, 2020). A autora ressalta a diferença no encontro entre profissionais, a qual “impede tanto a homogeneização como o assujeitamento de um saber a outro. Recusa-se, desse modo, qualquer essência fixa – essa metafísica unitária das áreas profissionais –, rachando, assim, modos de saber-fazer que pretendem polir as formas e fôrmas das profissões” (Oliveira, 2020, p. 207).

Neste cenário, resalto o encontro entre os saberes, mas não a equiparação entre eles. O Sistema de Justiça é constituído em grande parte pela lógica do direito: processos judiciais, produção de provas objetivas, fatos e garantias. Esta lógica é essencialmente diferente do olhar da psicologia. Todavia, ao atuar neste contexto, todos esses sentidos passam a fazer parte do mundo do psicólogo gerando afetações. Mas ser afetado não é sinônimo de ser igualado. Diante disso, retoma-se a importância da diferença entre, no encontro, ressaltada por

Oliveira (2020). Ao sustentar a diferença, propicia-se alteridade (Han, 2016) e interdisciplinaridade (Oliveira, 2020), sendo ambas imprescindíveis para atuação da psicologia no Sistema de Justiça.

O PLANTÃO PSICOLÓGICO NO CONTEXTO INSTITUCIONAL

Dutra (2008) e Giovanetti (2018), ao relatarem sobre as práticas clínicas na psicologia, defendem que estas não são restritas ao consultório, podendo abarcar diversos contextos. Para Giovanetti (2018, p.105), “Qualquer encontro de um psicólogo com uma pessoa que expressa sofrimento, ajudando-a a trabalhar e a elaborar esse sofrimento pode ser denominado um trabalho clínico”, considerando assim, o sofrimento humano como objeto da clínica. Essas percepções trazem concepções de clínica mais ampliadas, que não se limitam a psicoterapia e ao consultório, comumente conhecidos, mas inviáveis para diversos contextos, como empresas, hospitais, delegacias, Defensorias Públicas, Tribunais de Justiça, entre outros ambientes. As necessidades e as contradições do trabalho presentes em diferentes espaços institucionais convocam o psicólogo a fazer uso da criatividade e da sua trajetória form(ativa) para construir intervenções pertinentes ao espaço que ocupa, mas também, à ética, à ciência e à profissão.

Neste tópico, aprofundo no plantão psicológico como possibilidade de trabalho clínico na gestão de pessoas de uma instituição do Sistema de Justiça. Este já vem se delimitando como prática clínica no âmbito policial (Oliveira, 2005), em hospitais (Palmieri & Cury, 2007) e nas Universidades (Bretano, Viana & Evangelista, 2022). A flexibilidade em relação ao setting favorece a implementação do plantão em diferentes contextos. Segundo Morato (2006, pp.7-8):

Nas instituições, os plantonistas, gradativamente, foram firmando-se como a própria sede do Plantão, na medida em que aconteciam em áreas das instituições de grande circulação; aconteciam publicamente: não havia isolamento acústico, muito menos visual, por ocorrerem em

meio aberto, sem quaisquer estrutura que definisse o setting. Nesses Plantões, os atendimentos sustentavam-se entre fala/escuta tensional do plantonista e do sofrente: uma modalidade da clínica psicológica não estruturada tradicionalmente para atender agilmente demandas com caráter emergencial, marcado pela temporalidade estrita, mas sim marcada pela pro-cura urgencial do sofrente.

Outrossim, Evangelista (2016) afirma que: “Não precisa haver um setting físico, como um consultório, pois o encontro é o setting e a situação” (p.153). A partir desses autores (Evangelista, 2016; Morato, 2006), percebeu-se que a ausência de um setting clássico de clínica não apenas contribui para ampliar os locais no qual o plantão é inserido, mas também favorece uma mudança de postura dos plantonistas, abrindo brechas na visão de clínica tradicional, no consultório. Neste sentido, o plantão associa-se ao encontro entre duas pessoas, à co-existência. Este encontro envolve uma pessoa que sofre e diante disso procura por ajuda.

Para Evangelista (2016), neste momento, a existência se afasta da familiaridade cotidiana, estranhando-a, percebendo-se sensivelmente enquanto indeterminação, possibilidade, mas também finita. O sofrimento, causado pela irrupção e pela percepção da própria condição ontológica do Dasein pode possibilitar a apropriação de si pelo mesmo, contribuindo para uma existência mais autêntica. A escuta clínica no plantão visa contribuir para este caminho: “O psicólogo testemunha o acontecer histórico-biográfico numa atitude de solicitude libertadora, devolvendo o cuidado ao seu responsável” (Evangelista, 2016, p.152).

A atitude fenomenológica é essencial neste caminho, uma vez que o psicólogo precisa suspender qualquer pré-concepção da pessoa, compreendendo-a como possibilidade, abertura e indeterminação. Assim, a partir desta perspectiva, a proposta do plantão psicológico é fornecer espaço de escuta e acolhimento ao sofrimento de quem o procura, em dias e horários determinados, no momento que o procura, não havendo agendamentos prévios ou mes-

mo acompanhamento posterior (Bretano, et al., 2022). Este formato sinaliza a oferta do serviço no momento em que a pessoa se encontra mobilizada, o que inviabiliza agendamentos, filas e marcações prévias. A única demarcação é dos dias e horários nos quais o serviço está disponível para atender às pessoas.

Além da escuta e do acolhimento, o plantão psicológico - na perspectiva fenomenológica e existencial - propõe o esclarecimento da demanda da pessoa que o procura, debruçando-se sobre o seu sentido (Breschigliari & Jafelice, 2015). Ao ampliar a percepção acerca do sofrimento e da busca por ajuda, em vez de ofertar respostas prontas ou mesmo soluções para a pessoa, o plantonista contribui para a responsabilização e apropriação da existência em relação a si mesma e ao seu ter-que-ser, bem como poder-ser (Evangelista, 2016). Com isso, implica em um desfecho, o qual pode ser considerado como fechamento do atendimento - muitas vezes, ocorre apenas um único atendimento -, e simultaneamente, abertura para outros caminhos (Breschigliari & Jafelice, 2015). A partir desta ótica, Evangelista (2016) sinaliza que:

Todos que procuram o plantão estão assumindo fazer algo com o que lhes acontece ou aconteceu e que desaloja. Trata-se de um momento propício para projetar-se em novas possibilidades existenciais (modos de ser), cabendo ao psicólogo plantonista devolver ao outro o cuidado que já é seu. De prontidão para se inclinar sobre o sofrer daquele que procura, no momento propício, o plantonista é clínico (pp. 155-156).

Assim, o plantão psicológico “se configura como escuta ao sentido desvelado pelo sujeito, a partir da forma específica como ele é afetado no mundo e de como ele já compreende tacitamente esta afetação” (Oliveira, 2005, pp. 122-123). Com isso, oferta-se espaço para que a pessoa possa se apropriar da sua existência de forma mais autêntica, livre e responsável. Neste rumo, o plantão pode possibilitar novos caminhos ao Dasein (Bretano, et al., 2022), sendo uma prática permeada pela indeterminação. Assim, a indeterminação presente na condição humana, mas muitas vezes imperceptível na vida diária, parece ganhar relevo e visibilidade na prática plantonista.

Ao pensar o plantão psicológico como uma atuação clínica possível em uma instituição do Sistema de Justiça, e que tenha como público alvo os trabalhadores da instituição, venho me deparando com algumas questões. A oferta desse serviço dentro do local de trabalho e no horário laboral pode se contrapor à lógica capitalista da sociedade atual, nomeada por Han (2015) como sociedade do cansaço. Esta lógica produz nos sujeitos a autoexploração por meio da busca desenfreada por desempenho, bem como inviabiliza os espaços de contemplação e de reflexão (Han, 2015).

O contexto laboral contemporâneo, bem como a própria sociedade, frequentemente, exige das pessoas o que Heidegger nomeia pensamento calculante, tendo pouco espaço para pensamentos reflexivos, que meditam. Neste rumo, Abreu e Melo (2019) explicam que:

Sobre o modo de pensar nesse mundo técnico moderno (Heidegger, 1959/2001, p. 13) destaca que existem dois tipos de pensamentos: um que calcula e o da reflexão, ou seja, o que medita. Sobre o que chamou de “pensamento que medita”, o filósofo aponta que é, por vezes, exigente, de grande esforço, que requer treino, que carece de cuidado e afirma que para podermos “meditar, refletir sobre o que está mais próximo, é preciso nos demorarmos junto do que está perto”. Acerca do que denominou de “pensamento que calcula” (Heidegger, 1959/2001, p. 13), destaca aspectos, aparentemente óbvios, como: “o pensamento que calcula não é um pensamento que medita”; “... nunca chega a meditar”, ao passo que chama atenção para sutilezas como: “o pensamento que calcula [...] não é um pensamento que reflete sobre o sentido que reina em tudo o que existe” ou ainda, “o pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. [...] nunca para.” Por fim, o filósofo ressalta que ambos, à sua especificidade, respectivamente, são legítimos e necessários. (Heidegger, 1959/2001.) (p. 88).

Assim, a partir do pensamento heideggeriano, os autores consideram que tanto o pensamento que medita, quanto o pensamento que calcula são

necessários ao ser humano, sendo que o risco se encontra não na existência dos diferentes pensamentos, mas na excessiva valorização e requisição de um em detrimento do outro (Abreu & Melo, 2019). O plantão psicológico, a partir da perspectiva fenomenológica existencial, pode contribuir para ofertar espaço para o pensamento que medita, abrindo brechas na lógica de produção do capital para olhar para si mesmo, sendo também uma forma da instituição validar e propiciar ao trabalhador um momento de cuidado consigo. Este espaço só é possível a partir da atitude do plantonista enquanto disponível para o outro, para junto com ele demorar-se nas suas demandas e nos seus sentidos, sem propor soluções a priori, ou mesmo, tentativas de ajustamento à norma estabelecida.

Nesta perspectiva, o plantão psicológico traz como marcas: o demorar-se em si mesmo e a negatividade da dor. Ele precisa dessas duas características para acontecer. O demorar-se em si mesmo associa-se ao pensamento que medita e demonstra o caráter narrativo do plantão psicológico. Os eventos narrativos são permeados por semânticas, as quais vão aparecendo no caminho, não podendo ser acelerados (Han, 2016). De modo semelhante, o plantão psicológico, de base fenomenológica existencial, pode ser compreendido como um caminho repleto de sentidos que podem aparecer, por meio do encontro e da fala. Com isso, o plantão psicológico se situa no tempo cronológico e não cronológico (Evangelista, 2016), trazendo a possibilidade da pessoa demorar em si mesma, no seu sofrimento, que a mobiliza naquele momento. A negatividade da dor está presente no plantão psicológico, uma vez que este acontece a partir da procura de quem sofre. Para Morato:

Tal fazer clínico-investigativo se propõe a, junto ao cliente, resgatar dimensões da sua condição humana, compreendendo-as como ontológicas e não como obstáculos a serem transpostos ou adaptados a uma norma. Como atitude clínica, refere-se ao modo como o plantonista escuta o sofrer. Ou seja, faz parte do ser dos homens como algo que lhes é próprio (Morato, 2006, p.1-2).

A partir desta perspectiva, o plantão se contrapõe à máxima atual nomeada por Han (2021) como coação a felicidade. Segundo o filósofo, “Seja feliz é a nova fórmula da dominação. A positividade da felicidade reprime a negatividade da dor. Como capital positivo, a felicidade deve garantir uma capacidade para o desempenho ininterrupta” (Han, 2021, p. 26). Contudo, algo acontece no cotidiano que rompe com a almejada felicidade, ilimitada e infinita, trazendo à tona o sofrimento, que é próprio da existência:

O existir cotidiano, perdido nos afazeres e na (auto)interpretação pública, encobre a si mesmo sua própria condição. Porém, esse encobrimento é parcial, pois o ser da existência não é eliminado; é distorcido e mal compreendido, mas permanece inextirpável. O sofrimento existencial é uma forma de lidar com experiências ontológicas, isto é, aquelas que manifestam o ser da existência (Dasein), sua condição de projeto lançado (Evangelista, 2019, p. 127).

Nesta perspectiva, o sofrimento não é algo a ser evitado, pois ele é próprio do Dasein. O sofrimento abre brechas na impessoalidade, proporcionando espaço para a existência poder-ser mais autêntica e livre. O sofrimento também se associa à negatividade da dor. Han (2021) sinaliza que esta, “estremece as referências de sentido habituais e obriga o espírito a uma mudança radical de perspectiva, que faz com que tudo apareça sob uma nova luz. Em oposição ao prazer, a dor põe em movimento um processo de reflexão” (pp.79- 80). Diante disso, compreendo que o plantão psicológico em uma instituição pública, tendo como público, os próprios trabalhadores, fornece lugar para a fala, a escuta e a percepção do sofrimento, por meio do encontro com o plantonista, sem aceleração.

A (RE)CONSTRUÇÃO DO TRABALHO

Para mim, a construção do trabalho de psicologia clínica dentro de uma instituição pública é um desafio, carregado de tensões e possibilidades. Neste contexto, a escrita deste capítulo pode ser considerada um ato de reflexão, de

demorar-me nas questões que a prática suscita para - por meio do compartilhamento da experiência - construir e reconstruir o trabalho. Em alguns momentos, minha escrita se fez dura, enrijecida. Em outros, foi fluida e dinâmica. Essas afetações aconteceram no processo de escrita, bem como durante a construção do trabalho da psicologia na instituição.

Ao entrar na instituição, encontrei um lugar real, que abarca a minha imaginação e expectativas, mas não se restringe a elas. Desse modo, a construção do meu trabalho, a ocupação do espaço institucional, sua compreensão e intervenção, parecem acontecer ao mesmo tempo que a psicologia, enquanto ciência e profissão, também vai construindo seu espaço nas instituições do Sistema de Justiça. Ambas construções são permeadas por movimentos, avanços, retrocessos e parecem ser contínuas. Nada ocorre isolado. As mudanças na psicologia e em mim mesma afetam a instituição, e esta afeta a mim e a psicologia.

Mais do que ocupar o espaço da psicologia na gestão de pessoas, comecei a pensar o como atuar, como me preparar, em que intervir, quais ferramentas usar. Qual espaço haveria para a psicologia na gestão de pessoas da instituição? O Sistema de Justiça já possui uma tendência a ser um ambiente de “preservação da ordem” (Bicalho, et al., 2016, p.85) e a gestão de pessoas, na minha imaginação, parecia potencializar esta característica, só que voltada para o público interno: os trabalhadores da instituição. Diante disso, ao revisar a trajetória da psicologia neste campo, percebo que esta é marcada por três momentos, que não se excluem, mas sim, ora em maior, ora em menor medida, coexistem (Abreu & Melo, 2019). As autoras traçam uma cronologia sobre alguns momentos da psicologia nas organizações. Segundo elas, primeiro, houve a psicologia industrial, que tinha como objetivo nas empresas o aumento da produtividade e seleção de trabalhadores; no segundo momento, houve a psicologia organizacional, a qual também tinha como foco o aumento da produtividade, a atuação com grupos, treinamentos e avaliação de desempenho (Abreu & Melo, 2019). Já no terceiro momento, aparece a psicologia do trabalho, a qual atenta para a saúde do trabalhador (Abreu & Melo, 2019).

O olhar para a pessoa que trabalha, em sua complexidade e totalidade, não a restringindo aos interesses da instituição, não tentando enquadrá-la em normas previamente delimitadas, traz possibilidades de atuação crítica e ética da psicologia, voltada para a promoção de direitos humanos, o que não é sinônimo de preservação da ordem. A partir desta perspectiva, fui construindo meu caminho na instituição.

Inicialmente, os pedidos de intervenção me direcionados eram difusos e associavam-se à atuação com o público interno da instituição, a saber, os servidores públicos do Sistema de Justiça. Com o tempo, os pedidos foram tomando formas mais precisas, sendo elas: entrevista de orientação para direcionamento institucional dos casos envolvendo suspeitas de assédio no trabalho; atendimento psicológico inicial; manejo do estresse; preparação para o retorno ao trabalho das mães que tiveram filhos e se encontravam de licença; preparação para a aposentadoria. Esses pedidos trazem a percepção dos servidores de recursos humanos da instituição sobre o que os trabalhadores precisam e como a psicologia pode contribuir. Caso realizasse isso, sem nenhuma análise e crítica, possivelmente eu validaria a percepção do setor, imprimindo um saber sobre o outro, sem nem mesmo escutá-lo, estimulando sua objetificação, normatização e desresponsabilização. Abreu e Melo (2019) sinalizam que, em certo momento, o psicólogo atuou de forma irrefletida no contexto organizacional, desconsiderando “as demandas sociais e a reproduzir práticas e discursos que considerava somente as necessidades da organização” (p.86). Diante disso, retomo Oliveira (2005, p.35), para afirmar que:

Efetivar, sem reflexão, um pedido feito por alguém que se encontra numa posição tão privilegiada nessa distribuição significa colocar-se a serviço do poder. Como aponta Prilleltensky (1994), este viés em favor da administração e do comando tem caracterizado a atuação dos psicólogos dentro das organizações.

Caso não realizasse uma análise crítica dos pedidos, eu também poderia colocar minha própria ética em risco, uma vez que abriria mão da minha

autonomia técnica, teórica e metodológica, para apenas cumprir o que havia sido pedido. Diante disso, ao olhar para os pedidos, percebo que estes trazem temas pertinentes ao trabalho da psicologia. Contudo, a minha leitura acerca destes temas difere do pedido. Em vez de pensar em ações que podem auxiliar no manejo do estresse, individualizando problemas que podem estar muito mais associados ao contexto e a inter-relação deste com a pessoa, tendo em vista que a existência é lançada no mundo e com-outros, tenho proposto olhar para a instituição a partir da percepção dos trabalhadores, por meio de pesquisas que estão auxiliando na identificação das potencialidades do trabalho na instituição, bem como das dificuldades enfrentadas. Ademais, no momento, o RH conta com ações de qualidade de vida no trabalho, mas ainda não possui um diagnóstico institucional, uma política e um programa de qualidade de vida. Diante disso, venho ensejando este processo, o qual vem caminhando.

O pedido de preparação para o retorno ao trabalho após a licença à maternidade e de preparação para aposentadoria sinalizam para mim, a possibilidade de trabalhar com mães e idosos. Contudo, o objetivo não é prepará-los para algo, mas sim propiciar espaço para que eles possam falar, se quiserem falar, e como quiserem falar, sobre as questões que estão experienciando neste momento de vida, seja ele o retorno ao trabalho, seja a possibilidade de sair deste. A partir da perspectiva fenomenológica existencial, não faz sentido pensar em preparação, seja para o retorno ao trabalho, seja para aposentadoria. Isto seria uma forma de imprimir pressupostos e normatizações para as pessoas, encobrendo os fenômenos e impedindo-os de se mostrarem por si mesmos. Neste rumo, Evangelista (2013) explica que:

O grande problema epistemológico que a fenomenologia visa combater é o de que as teorias, saberes prévios e mesmo o senso comum podem encobrir o significado dos fenômenos. O termo ‘fenômeno’ vem do grego *phainomenon* e significa literalmente ‘aparecer’. A Fenomenologia surge na filosofia como uma ciência dos fenômenos, que tem por objetivo conhecer aquilo que aparece, que se mostra,

tal como se mostra, e não de acordo com o que nossas ideias previamente delimitam (p.152).

Assim, diante dos pedidos de preparação para as mães que estão retornando ao trabalho e para os trabalhadores que já podem se aposentar, venho vislumbrando a realização de grupos. Estes, entendidos “[...]como interação com outros que reconhecem singularidade de cada qual” (Evangelista, 2013, p. 157), sendo que “o foco do processo grupal não é a ‘cura’ enquanto remissão do sofrimento psicológico, mas o crescimento pessoal enquanto liberdade para dispor mais livremente de si nos relacionamentos interpessoais” (Evangelista, 2013, p. 151). Com isso, aspiro criar um espaço que propicie expressão, escuta, acolhimento, compartilhamento da experiência e construção de possibilidades.

A aposta no trabalho em grupo como possibilidade de intervenção que não tem como objetivo preparar as pessoas para algo, paradoxalmente, pode contribuir, por meio do encontro, para que a pessoa amplie suas possibilidades nas suas relações com os outros, com o mundo, e consigo mesma. Nesta perspectiva, proponho levar o tema do encontro de forma ampla, para que, a partir disso, os fenômenos se mostrem por si mesmos. Isso equivale a dizer que eu posso pensar como tema de grupo a experiência da pessoa no contexto de retornar ao trabalho após o nascimento do filho, mas o que vai aparecer a partir desta provocação inicial, e se vai aparecer, diz do encontro entre as pessoas que estão coexistindo naquele grupo, do contexto no qual estão inseridas, das questões que as estão mobilizando. Todavia, ainda não houve a realização dos grupos e estes não foram ensejados pelos trabalhadores. Com isso, configuraram-se como uma proposta, ainda no âmbito teórico, sendo uma possibilidade de trabalho que vem me provocando, por poder propiciar espaço e abertura, mas que não sei como será recebido pelos trabalhadores da instituição e, provavelmente, haverá modificações e re(construções) a partir do encontro com as pessoas. Afinal:

Conduzir grupos numa abordagem fenomenológica significa suspender, pelo menos temporariamente, o que já se sabe sobre grupos. Is-

so implica suspender todo o conhecimento psicológico desenvolvido sobre grupos até o momento, pois o grupo que temos diante de nós pode não corresponder ao que os autores já disseram que grupos são (Evangelista, 2013, p.152)

Ademais, em relação aos outros pedidos direcionados, compreendi os pedidos de atendimentos psicológicos iniciais como uma abertura à escuta do sofrimento do outro na instituição. Com isso, inicialmente, tive interesse, em vez de implementar um serviço de triagem, com acolhimento e encaminhamento, propor algo diferente e que a literatura vinha demonstrando pertinência para o âmbito institucional: o plantão psicológico. A ideia era que eu atuasse como plantonista para, posteriormente, expandir a prática por meio de parcerias com as universidades, trazendo graduandas(os) de psicologia para realizar o trabalho na instituição. Essa concepção surgiu no momento em que eu estava lotada na perícia médica, sendo resguardada por ampla autonomia e sigilo no trabalho. Com a modificação de lotação para o setor de recursos humanos, a realização do plantão psicológico tornou-se inviável.

Apesar de continuar atuando com foco na saúde do trabalhador, atribuição geral que venho construindo a partir das possibilidades e dos limites do contexto, o RH traz contornos específicos que limitam o exercício do plantão psicológico, o qual, neste local, corre o risco de se transformar em uma ouvidoria da instituição. Essa expressão, ouvidoria, foi trazida pelo professor Paulo Evangelista, em uma das conversas que tivemos acerca da prática. Apesar de existir sigilo no RH, este não possui os contornos da clínica. A autonomia também não é ampla, havendo delimitações do trabalho, a partir dos objetivos do setor. O plantão psicológico, ao escutar o sofrimento das pessoas inseridas na instituição, é uma potente via de compreensão dos problemas institucionais (Bretano, et. al., 2022). Contudo, sem os enquadres do sigilo clínico e a ampla autonomia no trabalho, tornar-se-ia, possivelmente, um mensurador de problemas para se pensar em soluções institucionais. Ademais, esta proposta de trabalho não foi aprovada por uma das minhas chefias, o que impossibilitou seu prosseguimento, no momento em que eu ainda a considerava pertinente ao contexto.

Neste contexto, percebo que meu trabalho no RH vem caminhando para a construção de redes e articulações intersetoriais. Essas parcerias podem viabilizar encaminhamentos e a implementação do plantão psicológico, mas não mais dentro do RH. A percepção de que atuar nos recursos humanos de uma instituição permite articular parcerias que podem, por exemplo, implementar o plantão psicológico, trouxe a necessidade de reconstruir o trabalho, compreendendo as potencialidades do lugar de atuação, mas também sua limitação.

Assim, a partir da minha experiência na instituição, compreendo que não é possível ter um plantão psicológico dentro do RH. No meu trabalho no RH, a presença da clínica vem se desenhando a partir da escuta clínica do sofrimento de quem procura o setor com queixas e sofrimentos, comumente relacionados ao trabalho e às questões que envolvem sofrimentos mentais intensos, nomeados como psicopatologias. Este lugar vem proporcionando escuta e acolhimento, mas os desfechos costumam ser associados à orientação e à construção de intervenções institucionais, o que difere essencialmente do plantão psicológico. Também o enfoque nas questões associadas ao trabalho delimita um enquadre que não é o mesmo do plantão. Este último escuta o sofrimento que aparece e como aparece, não precisando ter nenhuma relação com o trabalho.

Ademais, o sigilo das informações no RH também possui contornos específicos, pois em caso de intervenção institucional, é necessário dialogar com as chefias da gestão de pessoas que possuem poder decisório acerca de questões específicas na instituição. Cabe ressaltar que as chefias não são ocupadas por psicólogos, sendo necessário o cuidado ético no compartilhamento dessas informações. Neste contexto, frequentemente, retomo o Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005) e busco analisar criticamente as situações concretas.

Assim, o dia a dia na instituição vem me permitindo experienciá-la e conhecê-la, atentar para as suas aberturas, bem como para suas limitações. Hoje compreendo que o conhecimento da instituição, da sua lógica de funcionamento, da sua cultura organizacional, é essencial para construção de qualquer

trabalho, pois permite traçar estratégias de negociação institucional e de construção de intervenções, a partir do que se percebe e do que é possível no local. Nem sempre o que se encontra na literatura será integralmente pertinente, e mesmo quando for, a depender de como será negociado institucionalmente, pode não ser possível naquele momento. Diferentemente da clínica tradicional - que ocorre de forma autônoma e no consultório - as intervenções clínicas na instituição e feitas por mim, uma profissional que também atua no local, precisam ser aprovadas pelas chefias, uma vez que impactam no funcionamento da instituição e ocorrem com os trabalhadores, frequentemente, dentro do horário de trabalho. De modo geral, os temas direcionados para mim oferecem muitas possibilidades de atuação para a psicologia. Contudo, a minha proposta de trabalho não necessariamente é a mesma imaginada pelas chefias, sendo necessário explicar e contextualizar o trabalho frequentemente. Este aspecto é delicado, principalmente para quem está construindo um trabalho novo no local, pois pode gerar frustrações, tensões e desconfortos. Com isso, realizar estas negociações, bem como manter uma postura crítica em relação aos pedidos e propor trabalhos que vão ao encontro de uma psicologia libertadora e não aprisionante, são para mim alguns dos desafios da prática clínica nas instituições.

Para além das dificuldades impostas pelos limites institucionais de atuação, por eu também ser trabalhadora do local, por vezes, posso cristalizar modos de ser na instituição, o que já aconteceu e possivelmente acontecerá novamente, comigo e com outros profissionais que atuam em instituições. A exemplo, Oliveira (2005) ao refletir sobre o plantão psicológico na polícia militar, percebe que:

O contato com uma instituição forte como a PM provoca situações de espelhamento, em que se abarcam sem reflexão algumas características institucionais (características que, de outra forma, até criticaríamos). A equipe de plantonistas resistia ao novo, exatamente da maneira como avaliava que a PM fizesse. Apenas o cuidado com o grupo em supervisão permitiu que surgisse uma nova possibilidade para o plantão (p.74).

A mistura com a instituição integra e retoma o caráter relacional do Dasein, o qual se dá essencialmente em relação com outros e no mundo, sendo afetado e afetando, sendo suas possibilidades no mundo em que se encontra. Por vezes, essas possibilidades podem sedimentar-se, aparecendo de modo restrito ao Dasein, que no cotidiano pode se esquecer da sua condição de abertura, de indeterminação e de possibilidade. Com isso, mais importante que me manter impenetrável, - o que não é possível para um ser que é essencialmente relação, ser com outros - é permitir-me afetar e até, por vezes, cristalizar, mas sempre movimentar, para que esta cristalização faça parte de um processo, de amadurecimento, de construção e de descristalização. Braga e Farinha (2017) sinalizam que:

Ser-aí se refere aos seres simplesmente dados e, por vezes, se toma como simplesmente dado, substancializando-se. Tomar-se como simplesmente dado não é um “erro”, pois apenas o ente para quem a questão do ser se apresenta onticamente pode tomar-se como alguma coisa, mas obscurece a dimensão acontecimental do ser que somos. No sentido de seu acontecer, existir é direcionar-se à concreção fática do mundo na realização de possibilidades de ser sem, no entanto, completar-se nelas, já que as possibilidades se rearticulam a cada momento em que sou; e sou, a cada vez, minhas possibilidades de ser (p.67).

Assim, como estratégia para lidar com essas dificuldades e contradições do dia a dia de trabalho, aposto nas construções coletivas, intersetoriais, e também individuais. As trocas entre colegas de profissão, o fortalecimento da equipe psicossocial na instituição, o diálogo com as universidades, a supervisão externa e a psicoterapia vêm se mostrando importantes ferramentas.

Por fim, destaco algumas aberturas institucionais que vêm proporcionando movimentos, rachaduras e mudanças. Para mim, a instituição vem passando por momentos progressistas, com iniciativas que visam implementar na cultura organizacional um olhar cuidadoso em relação aos seus trabalhadores e ao ambiente de trabalho. Questões importantes, como assédio moral, discriminação racial e de gênero, inclusão da pessoa com deficiência,

que já eram amplamente discutidas para o público externo da instituição, vêm sendo sinalizadas também em relação ao público interno. Essas práticas tomam forma por meio da criação de comissões, de grupos de trabalho e de coordenações, que contam com a participação de trabalhadores de diferentes áreas e cargos. Nestes espaços, discutem-se temas específicos e, a partir disso, podem surgir intervenções institucionais associadas a essas questões, o que vem promovendo aberturas e movimentos dentro de uma instituição pública do Sistema de Justiça.

Também vêm sendo realizados eventos temáticos na instituição, que contam com a participação dos trabalhadores, dos movimentos sociais, das políticas públicas e das universidades. Essas parcerias, podem ocorrer não apenas nos eventos pontuais, mas também por meio de convênios. Esse aspecto intersetorial vem se mostrando uma possibilidade de trabalho para mim. A parceria com a universidade é muito relevante, pois permite trazer um olhar atualizado de fora da instituição para as questões que a perpassam, gerando possíveis provocações e movimentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, busquei, por meio da metodologia da autoetnografia, lançar luz sobre questões que vêm surgindo na construção do trabalho de psicologia clínica em uma instituição pública do Sistema de Justiça. Nos primeiros capítulos, dediquei-me à discussão teórica sobre o contexto das instituições públicas do Sistema de Justiça e a apresentação do plantão psicológico enquanto prática clínica possível neste cenário. Por fim, relatei a minha experiência de trabalho na gestão de pessoas de uma instituição deste Sistema.

Os espaços que ocupo - instituição pública do Sistema de Justiça e gestão de pessoas - trazem possibilidades e limitações. A instituição, bem como outras deste Sistema, costumam ser hierárquicas e interdisciplinares. A lida com o direito é diária e a lógica processual perpassa os sentidos dados pelo cotidiano da instituição. Contudo, esta lógica, objetiva, de produção de

provas e instauração de processos, difere essencialmente do olhar da psicologia, e aqui, mais especificamente, da psicologia fenomenológica existencial. Diante disso, ressalto a diferenciação no encontro entre os profissionais (Oliveira, 2020) como imprescindível para o exercício da alteridade e da interdisciplinaridade.

Ademais, a constante análise crítica dos pedidos direcionados para a psicologia também se faz necessária. A diferenciação entre pedido, queixa e demanda, sinalizada por Oliveira (2005), se mostra benéfica e essencial ao trabalho em prol da pessoa e não da manutenção da ordem e do poder. Neste caminho, as conversas intrainstitucionais se mostram necessárias, sendo também um dos desafios do trabalho. Frequentemente, preciso explicar o trabalho da psicologia, a impossibilidade de se atender ao pedido como imaginado pelas chefias, a pertinência de formatos de trabalho, os enquadres possíveis destes na instituição e o sigilo psicológico. Diante disso, a orientação do CFP (2020), nas referências técnicas para atuação de psicólogas(os) na política de Segurança Pública, ganha relevo, sinalizando que hierarquia administrativa difere de subordinação técnica.

Tendo em vista os desafios do contexto institucional, o plantão psicológico, que inicialmente foi pensado por mim como possibilidade de trabalho clínico na instituição, precisou ser repensado. Apesar da pertinência do trabalho em instituições, demonstrada na literatura, percebi que no meu contexto de trabalho, esta atuação se mostrou inviável. A lotação no RH da gestão de pessoas traz delimitações e enquadres específicos, sendo que neste contexto o plantão poderia perder sua essência de cuidado, de estar junto ao trabalhador em busca dos sentidos das suas demandas.

Diante disso, no RH, a psicologia clínica de base fenomenológica existencial vem se mostrando por meio da escuta clínica do sofrimento do trabalhador que me procura ou procura o setor. Com isso, proporciono escuta e acolhimento ao trabalhador, que comumente leva sofrimentos relacionados à saúde mental e ao trabalho. Neste enquadre, lanço-me a pensar junto com ele possi-

bilidades institucionais de intervenção e, por vezes, realizo encaminhamentos e orientações. Cabe ressaltar, que o plantão psicológico não deixou de ser uma possibilidade na instituição, mas sim de prática a ser desenvolvida por mim enquanto psicóloga alocada no RH. Não obstante, a realização de parcerias com as universidades se mostra pertinente, ofertando o trabalho – se assim a universidade entender, tendo em vista que cabe a ela também a análise crítica do pedido –, mas de outro lugar.

Como potencialidade do trabalho no RH, destaco a construção de parcerias interinstitucionais, bem como de políticas institucionais, as quais podem repercutir no mundo compartilhado pelos trabalhadores, a saber: a instituição. Outra possibilidade de atuação que vem aparecendo é o trabalho com grupos. Este vem se desenhando, mas ainda não foi implementado. A ideia é possibilitar a construção de grupos sobre o trabalho e seus atravessamentos: saúde mental, envelhecimento, maternidade. No momento, venho estruturando o enquadre, os objetivos, as possibilidades de realização na instituição. Diante disso, compreendo o grupo na instituição como uma possibilidade de atuação clínica. Contudo, apenas saber-se-á acerca da sua efetividade a partir do encontro com as pessoas no grupo, o qual, provavelmente trará modificações e re(construções) do trabalho.

Por fim, ressalto que, neste capítulo, busquei lançar luz sobre a construção do trabalho da psicologia na gestão de pessoas de uma instituição pública do Sistema de Justiça.

A reflexão e a escrita da experiência foram desafiadoras, trazendo inúmeras tensões, afetações e inquietações. O como escrever e o que escrever se fizeram presente em todo processo, e procurei ser o mais ética e cuidadosa possível. Este caminho de escrita e a experiência do trabalho no dia a dia, permitiu que eu vislumbrasse outras práticas que, inicialmente, pareciam limitadas ao plantão psicológico. Assim, desejo que o compartilhamento da minha experiência auxilie outros psicólogos na construção do trabalho em instituições, visando compreender seus limites, mas também abrir questões, possibilidades, movimentos e tensões.

REFERÊNCIAS

- Abreu, C. C. de., & Melo, S. F. de. (2019). Entre a técnica e a técnica: possibilidades de atuação do psicólogo nas organizações. *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica* - XXV (1) - pp. 83-90. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v25n1/v25n1a09.pdf>
- Bicalho, P. P. G. de., Rossoti, B. G. de. P. P., & Reishoffer, J. C. (2016). Pesquisa em instituições de preservação da ordem. *Rev. Polis e Psique*, 6(1): pp. 85-97. Recuperado de https://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/view/61384/pdf_82
- Braga, T. B. M., & Farinha, M. G. (2017). Heidegger: em Busca de Sentido para a Existência Humana. *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica* - XXIII(1): pp. 65-73, jan-abr. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672017000100008
- Breschigliari, J. O., & Jafelice, G. T. (2015). Plantão Psicológico: Ficções e Reflexões. *Psicol. cienc. prof.* 35 (1), Jan-Mar. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/pcp/a/4Cdp6bFW5svLcxJvyfy3STP/abstract/?lang=pt>
- Bretano, J. B., Viana, G. M. L., & Evangelista, P. E. R. A. (2022). Plantão Psicológico e sofrimento universitário: um estudo fenomenológico. *Revista do NUFEN: Phenomenology and Interdisciplinarity*, v. 14, n.1. <https://doi.org/10.26823/nufen.v14i1.22868>
- Brito, L. M. T. de, Beiras, A., & Dominoni, G. de O. J. (2012).. Psicologia Jurídica: reflexões críticas sobre demandas emergentes e exigências profissionais. *Quaderns de Psicologia*, 14(2), pp. 25-36. Recuperado de <http://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/1134>
- Conselho Federal de Psicologia. (2022). *Resolução no 3, de 16 de março de 2022*. Institui condições para concessão e registro de psicóloga e psicólogo especialistas; reconhece as especialidades da psicologia e revoga as Resoluções CFP no 13, de 14 de setembro de 2007, no 3, de 5 de fevereiro de 2016, e no 8, de 25 de abril de 2019. Recuperado de <https://www.in.gov.br/web/dou/-/resolucao-n-3-de-16-de-marco-de-2022-386760566>
- Conselho Federal de Psicologia. (2020). *Referências técnicas para a atuação de psicólogas(os) na política de segurança pública*. (Org): CFP, CRP'S, CREPOP. Brasília: CFP. Recuperado de https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2020/11/869.4-REFERE%CC%82NCIAS-TE%CC%81CNICAS-SEGURANC%CC%A7A-PU%CC%81BLICA_v4.pdf
- Conselho Federal de Psicologia. (2005). *O Código de Ética Profissional do Psicólogo*. Recuperado de <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>
- Dutra, E. A. (2008). Afinal, o que significa o social nas práticas clínicas fenomenológico-existenciais?. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 8, núm. 2, pp. 224-237. Universidade do Estado do Rio de Janeiro Rio de Janeiro, Brasil. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812008000200008
- Evangelista, P. (2019). Sofrer com o próprio ser: A Daseinsanalyse de Alice Holzhey- Kunz e a inclusão pré-ontológica da existência como fundamento do sofrimento existencial. *Natureza Humana*, 21(1), pp. 120-129. Recuperado de <http://revistas.dwwe.com.br/index.php/NH/article/view/411>
- Evangelista, P. (2016). Temporalidade kairológica do Dasein e Plantão Psicológico. In: Evangelista, P., Morato, H. T. P., & Milanesi, P. V. B. (Org.). *Fenomenologia existencial e prática em psicologia: Alguns estudos*. 1ed. Rio de Janeiro: Via Verita, v.1, p. 147-158.

- Evangelista, P. (2013). O método fenomenológico na condução de grupos terapêuticos. *Rev. SBPH*. vol.16 no.1, Rio de Janeiro – Jan./Jun. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rsbph/v16n1/v16n1a09.pdf>
- Giovanetti, J. P. (2018). *Psicoterapia antropológica. As contribuições de Binswanger e Gendlin*. Belo Horizonte: SPES editora.
- Han, B-C. (2021). *Sociedade Paliativa*. Editora vozes.
- Han, B-C. (2016). *Sociedade da transparência*. Editora vozes.
- Han, B-C. (2015). *Sociedade do Cansaço*. Editora vozes.
- Mattar, C. M., & Sá, R. N. de. (2008). Os sentidos de “análise” e “analítica” no pensamento de Heidegger e suas implicações para a psicoterapia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, UERJ: RJ, v. 8, n. 2, pp. 191-203. Recuperado de <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/10736>
- Morato, H. T. P. (2006). Pedido, queixa e demanda no Plantão Psicológico: querer poder ou precisar? *VI Simpósio Nacional de Práticas Psicológicas em Instituição – Psicologia e Políticas Públicas*. Vitória: UFES.
- Moreira, L. E., & Soares, L. C. E. C. (2020). O que a Psicologia Social tem a dizer ao campo jurídico? In: *Psicologia social na trama do(s) direito(s) e da justiça* / (org): Soares, L. C. E. C., & Moreira, L. E.. Florianópolis : Abrapso Editora, pp. 12-20. Recuperado de <https://site.abrapso.org.br/wp-content/uploads/2021/11/Psicologia-Social-nas-tramas-dos-direitos.pdf>
- Oliveira, R. G. (2020). Rachando o campo psi-jurídico: pistas para (des) caminhos formativos. *Mnemosine* (Rio de Janeiro), v. 16, pp. 195-211. Recuperado de <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/mnemosine/article/view/57661>
- Oliveira, R. G. de. (2005). *Uma Experiência de Plantão Psicológico na Polícia Militar do Estado de São Paulo: reflexões sobre sofrimento e demanda*. Dissertação de mestrado - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, USP.
- Paula, L. F. O. de. (2021). *A psicologia e a construção do depoimento especial nos Tribunais brasileiros*. Dissertação de mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG.
- Palmieri, T. H., & Cury, V. E. (2007). Plantão psicológico em Hospital Geral: um estudo fenomenológico. *Psicol. Reflex. Crit.* 20 (3). Recuperado de <https://www.scielo.br/j/prc/a/7ZpfjKNjbrppy8F3BF6BDJc/abstract/?lang=pt>
- Soares, L. C. E. C. (2017). Para além da perícia: as (im) permanências dos psicólogos nas Varas de Família. In: Therense, M., Oliveira, C. F. B. de, Neves, A. L. M. das, & Levi, M. C. H.. (Org.). *Psicologia Jurídica e Direito de Família: para além da perícia psicológica*. Ied. Manaus: UEA Edições, v. 1, pp. 142-168.

11. MORTE E LUTO EM WANDAVISION: UMA ANÁLISE FENOMENOLÓGICO- EXISTENCIAL SOBRE O ADOECIMENTO HUMANO

Rafael Campos Maia

Maria Madalena Magnabosco

A morte é uma temática que faz parte de diversas áreas do conhecimento, sempre acompanhada de curiosidade, mas também com um certo receio. Percebe-se que a sua compreensão influenciou a maneira de viver ao longo da história da humanidade, e foi dado a ela, uma série de significados nesse desdobramento social, de acordo com a cultura, contexto e crenças compartilhadas (Ribeiro, Araujo & Silva Lima, 2022). Há na contemporaneidade, uma incessante luta em controlar a própria vida, atrasando a morte, o envelhecimento, e impactando na vivência dos processos de luto.

Evangelista (2017) afirma que a partir do momento que estamos existindo, também temos a condição de deixar de ser quem se é, e é impossível escapar dessa finitude que constitui a nossa existência. Podemos pensar no término de projetos, de relações, e principalmente no término da vida. E no que tange à essas experiências de perdas, aprofundaremos aqui, na vivência do luto, compreendida como um fenômeno profundo no qual o enlutado, diante daquilo que não existe mais, por exemplo um ente querido, pode resgatar a sua própria condição de finitude. (Freitas, 2013)

Para Pessoa (2018), é presente na existência, uma tensão entre a vida e a morte. Algumas pessoas conseguem lidar bem com essa tensão, mas viven-

ciar ou falar sobre morte, geralmente é visto como um tabu, tendo em vista a dificuldade em entrar em contato com essa possibilidade, e entender o que ela representa para a vida. Reconhece-se a liberdade presente em nós para escolher e lidar com as questões que a existência nos exige, mas se essa liberdade não é experienciada em sua essência, abre-se espaço para modos adoecidos de existir (Evangelista, 2017).

Dessa forma, a presente pesquisa discorreu sobre os modos de ser na existência do *Dasein*, presentes em vivências de morte e luto, que podem se relacionar com a ideia de saúde existencial, ou que podem contribuir para um adoecimento. E ao pensar sobre esse tema, surgiu também o seguinte questionamento: como o homem lida com a transitoriedade da vida e a fatualidade de sua morte e da morte dos outros? Diante dessas articulações, e com o intuito de ilustrar essa discussão, abordou-se a história de vida da personagem *Wanda Maximoff*, realizando uma pesquisa documental¹ na série *WandaVision*, do universo cinematográfico Marvel: *Wanda* é uma jovem adulta que por diversos momentos se viu diante da morte de pessoas próximas a ela.

Além disso, realizou-se uma Pesquisa Qualitativa, que objetivou a compreensão de fenômenos e dinâmicas não quantificadas. (Silveira & Córdova, 2009). Utilizou-se de referências publicadas dentro da perspectiva fenomenológico-existencial, por meio de livros, dissertações e artigos científicos. Nesse sentido, algumas plataformas de pesquisa foram o ponto de partida para a revisão bibliográfica, dentre elas *Scielo*, *CAPES* e *Google Acadêmico*, delimitando a pesquisa a partir de descritores e palavras-chave como: morte, finitude, fenomenologia-existencial, adoecimento existencial e processos de luto. Nessa perspectiva, escolheu-se também alguns teóricos que são referências nos estudos fenomenológicos existenciais, como Medard Boss (1976), Martin Heidegger (1927/2014), Yolanda Forghieri (1996), e Paulo E. Evangelista (2017), cujas produções serviram como ponto de partida para a pesquisa.

¹ A pesquisa delimitou a análise dos episódios 4 (37 minutos), 5 (43 minutos), 6 (40 minutos), 7 (39 minutos), 8 (48 minutos) e 9 (51 minutos).

Elucida-se a importância dessa temática ao abarcar o adoecimento como um modo de ser presente na vida humana, e que de suas variadas maneiras, podem causar impacto no curso da existência. Há o intuito de contribuir com experiência clínica dos profissionais da Psicologia, possibilitando uma compreensão mais concreta a respeito da temática do luto e da psicopatologia.

A CONCEPÇÃO DE EXISTÊNCIA

Heidegger (1927/2014), ao buscar compreender o sentido do ser, criou uma terminologia específica para denominar o modo de ser da existência. O *Dasein*, refere-se a esse homem, que traz em sua significação, a ideia de presença, de ser-aí. Dutra e Roehle (2014) compreendem que o *Dasein* é o ente que, sendo, “des-cobre”, e revela o Ser com base em sua condição existencial. Apresentando uma compreensão mais abrangente, Casanova (2015 p. 30), salienta que “o homem é um ser marcado por uma indeterminação ontológica originária. O ser-aí não possui nenhuma propriedade quiddativa, nenhuma essência a priori constituída e nenhuma substância ou aspecto específico.”

Em Pessoa (2018), verifica-se uma postura semelhante, ao afirmar que pela compreensão de que o homem nunca se encontrará pronto ou finalizado, ele então se localiza como possibilidade, em sua abertura e tarefa existencial, já que ele pode vir a ser o que ele é. Tomando pela sua noção de projeto, o *Dasein* emana, para Casanova (2015, p 32), “a instância capaz de suprimir sua indeterminação para que ele se mostre como o correlato intencional dela mesma. Projetar significa deixar que, sem qualquer interferência particular do ser-aí, o seu campo existencial aconteça.”

Cabe considerar que, diante de sua indeterminação e projeto, o *Dasein* movimenta-se sempre em contato com outros, pois é impossível construir-se isoladamente. Forghieri (1976) postula que o homem é o ser-no-mundo, existindo sempre em relação a algo ou alguém, e mediante a esse contato, compreende suas experiências, construindo sentido e significado a elas. Esse entendimento, para Fernandes (2006), revela que ser-no-mundo significa ha-

bitar nesse espaço e construir sua própria morada, sendo possível que o *Dasein* se empenhe por cuidar e ocupar dele e de si mesmo. O mundo deixa de ser apenas uma localidade geográfica e passa a ser compreendido como constituinte do próprio *Dasein*. Dessa forma, não existe um dualismo ou oposição entre eles, pois ser homem é ser indissociável ao mundo. (Dutra & Roehle, 2014)

Forghieri (1996) também evidencia que essa relação acontece sempre em um espaço e tempo, no qual o *Dasein* também os experiencia de maneira subjetiva, visto que sua existência abrange o que ele vive em um determinado lugar e instante, diante de suas possibilidades e de sua capacidade em transcender o momento presente. Nessa perspectiva, o *Dasein* é abertura para o que ele está sendo, ou seja, ontologicamente, o homem se configura como passado, cotidiano, presente e possibilidades futuras e, portanto, como um ser temporal que em essência se mostra como projeto e possibilidade.

Aprofundando sobre o tema, Pisetta (2020) afirma que essa temporalidade, ou seja, como o homem vivencia seu próprio tempo, mostra uma grande contradição e insegurança ontológica que o *Dasein* precisa lidar: o jogo entre a sua preservação e efemeridade, que apontam para o fluxo entre possibilidades e impossibilidades. O tempo cronológico ajuda a medir a ordenação de fatos e ações humanas, mas em uma outra instância, contribui para a consciência da finitude do *Dasein*, e sua possível negação. “O tempo é extensão e criação da realidade humana. É paradoxalmente condição de sua existência e garantia da sua permanência. Porque o homem cria o tempo, mas não o determina.” (Augras, 1978, p. 27)

Dessa maneira, Feijoo (2011) enfatiza que ao reconhecer sua negatividade originária da existência, ou seja, ao tomar consciência de sua finitude e indeterminação, o *Dasein* encontra-se com a angústia que faz parte da sua existência. Para Heidegger (1927/2014), a angústia não é um sintoma ou uma condição patológica, é um estado fundamental da existência humana, que aproxima do ser humano a sua condição de precariedade e provisoriedade.

Nesse sentido, compreende-se o ser-aí como ser lançado no movimento

de vir a ser, possibilitando, desse modo, tanto as mudanças nas maneiras de existir quanto a aproximação das incertezas e a instabilidade no viver (Cardinalli, 2015). Dessa maneira, é possível então considerar a angústia como mobilizadora de duas situações: ela, ao mesmo tempo, convoca e tenta afastar o *Dasein* para o despertar de um sentido. Segundo Heidegger (1927/2014):

A angústia revela ao ser o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta a pre-sença para o ser-livre, para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A pre-sença como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. (Heidegger, 1927/2014, p. 252)

Dessa maneira, evitar a angústia, representa também evitar a morte e a finitude. Ele vive como se fosse eterno e mantém, no seu cotidiano, uma conduta de fuga caracterizada pela indiferença e tranquilidade no saber da morte como um fato inevitável. (Cardinalli, 2015). Entretanto, isso não é possível, pois:

Enquanto poder ser, o *Dasein* não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples de ser aí [da *sein*]. Desse modo, a morte desvela-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável (Heidegger, 1927/2014, p. 326)

No tocante à questão da morte, Pessoa (2018), enfatiza que o homem, como ser-para-morte, existe à medida em que essa constituição existencial o movimenta para o dever de projetar a si mesmo, assumindo a liberdade de construir-se a si próprio. Dessa maneira, o homem se vê sempre entre o ser e não ser, construindo sua própria vida a partir do que não está pronto, e do que ele faz ou deixa de fazer. O autor enfatiza que é a iminência da morte que possibilita uma vida mais eminente, e por evitar pensar em sua morte que o *Dasein* descuida da própria vida. Nesse percurso, ele adia decisões que são fundamentais ao seu existir e posterga realizações importantes para um “além que nunca advém.” (Pessoa, 2018, p. 47).

Entretanto, o que podemos experienciar em vida, na verdade, não é nosso fim fisiológico, mas sim o fim de coisas e pessoas ao seu redor. O que se mostra como possibilidade, é o enlutar-se diante da perda de algo ou da morte de outro ente. De acordo com Freitas (2013, p. 104), “enlutar-se é no horizonte do ser-para-morte projetar-se como ser-no-mundo”. O processo de luto pode se revelar como um período de crise de sentido, mas que possibilita o surgimento de novas maneiras de ser e se relacionar diante daquela perda. Perda não só do ente, mas também das possibilidades do *Dasein* em sua existência como ser-no-mundo.

SAÚDE E ADOECIMENTO PSICOPATOLÓGICO DO *DASEIN*

Foi a partir da obra de Ser e tempo de Heidegger, que se pensou o homem em suas dimensões existenciais, livres de determinações biológicas e científicas, evidenciando os seus modos de ser e seus fenômenos. Dessa maneira, foi desenvolvida uma visão do homem em sua totalidade, reconhecendo suas potencialidades e dificuldades, dimensões essas que revelam como o *Dasein* relaciona-se com elas. É possível então, compreendermos essa relação e os modos de ser do *Dasein* que abraçam e reconhecem essas dimensões existenciais a partir de uma experiência saudável e/ou adoecida.

A partir dessa consideração podemos pensar então, o que classificaria essas experiências, mediante à compreensão do conceito de saúde e doença. Augras (1978), afirma que a saúde é construída na relação entre homem e mundo, permeada pela sua liberdade, visto que ela “não é um estado, mas um processo, no qual o organismo vai se atualizando conjuntamente com o mundo, transformando-o e atribuindo-lhe significado à medida que ele próprio se transforma” (p. 11). Já uma experiência adoecida, como salienta a autora, revela uma impossibilidade de construção e mudança ou uma forma inadequada do homem em responder a uma situação em que o coloca em risco. Constata-se aqui uma semelhança entre saúde e doença, por compreendê-los como etapas do mesmo processo: fazem parte da constante criação do homem e de seu mundo. (Augras, 1978)

Para Forghieri (1976), dizer que um homem é existencialmente saudável, não é o mesmo que ele esteja em um estado de satisfação permanente, mas que consegue viver com a dialética de sentimentos paradoxais de angústia e bem-estar. Associado a isso, encontra-se presente também, o reconhecimento pelo homem, da sua própria capacidade para assumir os riscos de situações e enfrentá-los. Em Medard Boss (1976, p. 14) vemos que “a essência fundamental do homem sadio se caracteriza precisamente pelo seu poder de dispor, livremente, do conjunto de possibilidades de relação que lhe foi dado manter com o que se lhe apresenta na abertura livre de seu mundo”.

Para Azevedo e Pereira (2013), por presenciar a dificuldade em aceitar o inevitável, o homem está em constante invenção e transformação, criando diversas maneiras de fazer a manutenção de sua existência, para sentir o prazer da vida. Contudo, Pessoa (2018, p. 48) afirma: “porque existimos, somos sempre diante do nada, vivemos na proximidade estranha da morte, na possibilidade extraordinária da criação.” E é nessa perspectiva que reconhecemos a angústia diante da liberdade do *Dasein* em ser criador de si mesmo, e se essa liberdade não é exercida, ela surge como “miséria da negação e do mal”.

E o adoecimento existencial pode surgir exatamente nesse contexto, e Forghieri (1996) alerta que, ao sentir-se ameaçado pelas vivências de angústia e contrariedade, o *Dasein* tenta a todo instante, manter-se alienado dessas vivências, que vão se acumulando sem uma compreensão. Isso dificulta e/ou impede que novas possibilidades de existir sejam visualizadas e suas potencialidades sejam contempladas. Partindo da visão de homem existencial, Tenório (2003) afirma que a psicopatologia se mostra a partir da vivência de sofrimento do ser humano, na qual aponta para um sentimento de estar-se preso e vítima à um destino fatídico, bem como uma destituição de realizações criadoras de sentido na vida do *Dasein*.

Nos Seminários de Zollikon, Heidegger reflete junto com os psiquia-

tras e psicanalistas sobre a importância do esclarecimento da saúde para a compreensão dos diversos modos de estar doente. Ele afirma que a doença em geral pode ser compreendida como um fenômeno de privação, quando considera que, no adoecimento, o ser sadio e o estar bem não estão simplesmente ausentes, estão perturbados. Além disso, o pensador esclarece que o fenômeno de privação é um modo específico de negação, que ocorre “quando negamos algo de forma que não o excluimos simplesmente, mas o retemos justamente no sentido de que algo lhe falta.” (Cardinalli, 2015, P. 79)

Ampliando essa temática, Cardinalli (2011) afirma que as experiências sadias e patológicas demonstram a presença, em menor ou maior escala, da liberdade como dimensão existencial, diante da concretização das possibilidades que se revelam no existir do *Dasein* responsável e independente. O adoecimento é pensado como uma maneira prejudicada de existir. Está presente uma rigidez no modo de ser do *Dasein*, contrapondo-se à dinamicidade e a constante atualização do ser humano em uma experiência saudável. Além disso, esse processo pode refletir questões familiares, culturais, sociais que constituem a historicidade do *Dasein* (Barbosa, 2012).

Nessa perspectiva, Tenório (2003) enfatiza que o modo adoecido de ser, pode revelar uma dificuldade em organizar e se localizar em sua cronologia existencial. Por ser temporal, o *Dasein* apoia-se em experiências passadas para agir diante do que já se conhece, entretanto, o presente é caminho e abertura para o futuro, instância onde o *Dasein* encontra aquilo que vai além de seu conhecimento, a imprevisibilidade. Percebe-se nessa construção, um movimento incessante de riscos e incertezas, advindos do fluxo criativo que o homem é convocado a sustentar, a partir de sua liberdade (Forghieri, 1996). A psicopatologia então manifesta essa existência que limita e aprisiona o ser humano, impedindo-o de se projetar e experimentar sua vida como realidade. Ao se colocar em seu passado, ele vive em função de características e fatos não mais existentes (Teixeira, 2006).

Evangelista (2017) traz a perda da familiaridade do mundo para falar sobre essa dificuldade em ser e viver compartilhando mundos com os outros. As experiências psicopatológicas surgem nessa perda e isolamento, trazendo à tona o sofrimento do homem adoecido, podendo levar à situação de “a existência ficar presa numa violenta indeterminação e, portanto, na impossibilidade de compreender a significância dos entes ao redor e de responder a eles adequadamente.” (Evangelista, 2017, P. 178).

Dessa forma, corrobora-se para um sentimento de falta de sentido ou para uma sensação de vazio, no qual “o existente com perturbação mental experimenta frequentemente um impasse em relação a projetos e a modos de ser: não consegue realizá-los nem consegue abandoná-los” (Teixeira, 2006, p. 407). Portanto, o ser humano tem o seu contato com as possibilidades comprometido, e submete as circunstâncias da vida, tendo a dificuldade de modificá-las. Nesse processo, o homem utiliza de mecanismos repetitivos que o deixam nessa posição alienada e fechada em si mesmo, impactando na maneira em que ele percebe a si, e aos outros (Tenório, 2003).

Um exemplo dessas constatações está em uma vivência de perda. Freitas (2018) considera o luto como um fenômeno de profundo sofrimento psíquico, e o enlutado, além de perder um ente querido, distancia-se também de suas possibilidades próprias em seu existir. Dessa maneira, o *Dasein* em sua dor, pode experimentar um esvaziamento de sentido da sua existência. Apresentando uma constatação semelhante, Michel e Freitas (2019) afirmam:

Com a morte, o mundo outrora partilhado se modifica e se esvai, momento em que também desaparece um modo singular e habitual de ser do enlutado e próprio à relação perdida. Portanto, não é apenas o outro que se perde, mas também um pouco de si e de um mundo, daquilo que se é na relação vivida com quem se perdeu. (Michel & Freitas, 2019, P. 3)

O MODO DE SER DE WANDA MAXIMOFF

Wanda Maximoff, é uma jovem adulta de 28 anos, nascida em Sokovia, país fictício localizado na Europa. Até os 10 anos de idade, morava com seus pais e seu irmão gêmeo, em uma época que parecia presenciar uma crise política, com movimentos de atentados e bombardeios na cidade. Um dos principais hábitos e rituais presentes na família, era o de assistir programas e seriados de TV, e essa era a atividade que *Wanda* mais gostava de fazer. Era um momento que a garota olhava para as histórias dos seriados, retratados muitas vezes em um tom cômico, sobre o dia a dia dos personagens no trabalho, em casa e sobre suas relações afetivas e conjugais. Eram os chamados *sitcoms*², e a pequena criança se deliciava assistindo as cenas e se imagina tendo uma vida parecida. Contudo, em um dia em que a família estava assistindo um desses programas, houve um bombardeio decorrente das manifestações políticas, que atingiu o prédio onde estavam, ocasionando a morte dos pais.

Após essa tragédia, os irmãos foram acolhidos em um orfanato da cidade e cresceram com o objetivo de vingar a morte dos pais e acabar com as guerras que se instauraram na cidade. Os dois irmãos se uniram a uma organização contra a guerra, que fazia experimentos com alguns indivíduos para aprimorar as habilidades humanas, e foi nesse momento em que *Wanda* adquiriu poderes como telecinese, hipnose e projeção de energia, a partir de um material extremamente poderoso. Nesse período, a jovem ainda tinha o hábito de assistir seriados pois era o momento em que descansava da intensa realidade que vivenciava.

Entretanto, alguns meses depois, seu irmão foi assassinado em guerra, deixando *Wanda* em extrema angústia, solidão e vivenciando a perda do último familiar que estava vivo. Ribeiro et al (2022) afirma que o luto diz de uma experiência existencial, sobretudo uma vivência natural e própria do ser. Entretanto, Azevedo e Pereira (2013) postulam que essa experiência promove

2 Sitcom é um “estilo de comédias produzidas em série para a televisão e que apresentam cenas da vida cotidiana” (SITCOM, 2022)

questionamentos para aquela pessoa que ficou, e que vivencia seu sofrimento. E em um processo de luto, com o desaparecimento daquele que foi perdido, a dor e a finitude surgem de forma tácita. Esses questionamentos “revelam o que sentem e deixam de sentir com o não-mais-estar-presente do ente querido. A perda de sentido de estar com os outros esvazia o peito e a alma, restando apenas o lamento e a saudade”. (p. 66)

Wanda descreveu essa vivência de perda como sendo “uma onda passando por mim sem parar, ela me derruba e quando eu tento me levantar, ela passa por mim de novo.” (*WandaVision*, 2021). É visto em Michel e Freitas (2018), a semelhança desse discurso de *Wanda*, com a compreensão de luto. Para os autores, a vivência do luto, não sendo organizada de forma contínua ou com tempo pré-determinado, é constituída a partir de “ondas”, que mostram que a dificuldade e a dor da perda geralmente é vivida em constante fluidez, surgindo de tempos em tempos.

Após a morte do irmão, a jovem então foi acolhida em um grupo de humanos aprimorados³, e lá conheceu aquele que seria seu parceiro amoroso, Visão. Desde o princípio, eles tiveram uma conexão e curiosidade um pelo outro, e nesse momento de luto, *Wanda* compartilhava seus sentimentos com ele, que tinha uma postura compreensiva e acolhedora para com a jovem. Como um recurso terapêutico, ela ainda assistia seus programas favoritos de TV, e falava de sua história com Visão. Foi a partir desses momentos, que *Wanda* e Visão desenvolveram um apeço um pelo outro, e iniciaram um relacionamento amoroso.

Entretanto, em uma das missões do grupo Os Vingadores, *Wanda* precisou encarar mais um processo difícil, ocasionando também na morte de Visão. A jovem até aquele momento já havia presenciado diversas perdas de entes importantes de sua vida, sem necessariamente ter elaborado sobre seu luto.

³ A iniciativa Vingadores é o nome dado ao grupo dos super-heróis mais poderosos do planeta Terra. O grupo foi criado com o objetivo de proteção e defesa do planeta contra ameaças catastróficas. (DISNEY, 2022)

Entendendo o processo de luto como uma experiência não linear, sem tempo determinado, Lopes e Menezes (2013) enfatizam que a particularidade desse processo apoia-se em dois fatores importantes: o primeiro diz respeito à intensidade da relação em que se tinha com o ente falecido, pois quanto maior a relação afetiva, maior a dificuldade em se desconectar com a presença daquele que se foi. O segundo relaciona-se à maneira em que o ser humano vivencia suas dimensões existenciais.

Vimos que a morte faz parte das diversas dimensões existenciais do *Dasein*, e ele é convocado a assumir essa possibilidade em vida, entretanto a cotidianidade possui uma forte influência sobre essa apropriação. Lopes e Menezes (2013) discorrem a esse respeito, afirmando que na presença cotidiana, a possibilidade e a certeza da morte é algo velado e rejeitado pelo *Dasein* e a angústia presente nessa relação mostra-se a partir do temor e da ameaça do fim da vida. Essa cotidianidade diz respeito ao entorno do homem, no qual ele usa desse contexto para se misturar no meio de outras pessoas, repetir padrões e comportamentos, e não se responsabilizando pela sua própria vida. Ele age de maneira impessoal, e isso é o que Heidegger (1927/2014) denominou de inautenticidade do existir, na qual ele é tomado por ocupações e preocupações que o distanciam de si mesmo, e de suas dimensões existenciais.

Semanas depois da morte de Visão, ainda imersa em sua dor, *Wanda* descobriu um envelope deixado por Visão, e nele continha um presente: a escritura de uma propriedade no qual eles construiriam para morar juntos. Certo dia, a jovem decide visitar a cidade de Westview, onde a propriedade estava localizada, e ao reconhecer a impossibilidade de concretização desse projeto, *Wanda* é tomada por uma extrema angústia. A partir de seu corpo, ela reagiu a esse sentimento: lágrimas saem de seus olhos, um grito alto sai de sua boca e surge dela uma imensa rajada de energia, que se espalhou por todo o espaço, criando uma espécie de cúpula sobre aquela cidade, e dando àquele espaço, uma outra configuração. como mostra a figura 1.

Sem que *Wanda* percebesse em um primeiro momento, a cidade pacata de Westview havia se transformado em um grande cenário do subúrbio

americano, muito semelhante aos ambientes retratados nos programas de TV que a jovem sempre assistiu. A casa que seria do casal fora construída, e com seu poder, *Wanda* também foi capaz de materializar o seu parceiro amoroso Visão, como uma cópia do seu verdadeiro parceiro, para que pudessem viver juntos aquela vida ilusória. As habilidades telecinéticas e telepáticas da jovem se mostraram tão fortes, que a jovem também teve a capacidade de controlar a mente e a história de todos os moradores da cidade, tornando-os personagens de uma história dirigida por ela.



FIGURA 1: *WandaVision*. Wanda no momento em que cria a nova realidade.

Fonte: WANDA VISION, 2021

Wanda então foi capaz de manter esse novo espaço ao seu controle e manipulação mental. Ela fazia o que tinha vontade e aproveitava da vida que foi impossibilitada de ser vivida. A personagem foi tomada pela cotidianidade de um típico casal dos anos 60: enquanto Visão saía de casa para trabalhar, *Wanda* preocupava-se com os cuidados da casa e com o preparo da comida. Vivia uma vida tranquila, com poucos conflitos e aproveitando ao máximo o tempo com Visão, que nessa realidade, era seu marido.

Forghieri (1996) afirma que o homem em algumas situações, se vê impossibilitado de compreender e atribuir significado diante de vivências que trazem à tona uma série de fatores angustiantes e contrariantes da sua própria vida. E quando não há um envolvimento com isso, as potencialidades e possi-

bilidades do existir podem ser impactadas. Observa-se em algumas pessoas, o surgimento de diversas estratégias para evitar ou controlar a angústia e o sofrimento inerentes à existência, evidenciados em discursos como “querer ter o controle de tudo”, “planejar para evitar sofrimentos futuros”. Nesse sentido, começamos a fazer um paralelo dessa questão com as vivências de *Wanda* apresentadas no seriado.

Foi visto que o homem está em constante invenção e produção para se manter equilibrado em suas “ocupações da vida”. A partir desse ponto de vista, Azevedo e Pereira (2013) postulam que o *Dasein* elabora projetos, tenta se reconhecer em sua finitude e em seu ser-para-a-morte enquanto a sua morte não chega, entretanto tem a dificuldade em acolher o inevitável da vida. *Wanda*, entretanto, a partir do momento em que criou esse mundo, excluiu qualquer oportunidade de entrar em contato com sua possibilidade mais própria. Há uma ideia comum e social em negar e fugir da morte própria e dos outros, levando-a para um outro plano distante. Dessa maneira, contribui-se para uma falsa sensação de imortalidade, o que pode prejudicar na elaboração psicológica e/ou em um rito de passagem que poderia ajudar aquele que sofre a perda de algo ou alguém (Lopes & Menezes, 2013).

Mesmo sendo uma vida que parecia esbarrar na perfeição, percebeu-se na personagem uma certa confusão diante do que estava vivendo. Desde o primeiro episódio, *Wanda* mostra-se um pouco confusa com a série de fatos que foram acontecendo entre os personagens daquela história, parecendo esquecer informações importantes sobre sua própria história de vida e sobre seu relacionamento com Visão. Uma das personagens que participaram daquela história, pergunta à jovem sobre como ela e Visão se conheceram, quanto tempo estavam casados, e ela sente-se paralisada, não conseguindo resgatar nenhuma informação sobre si e sobre sua relação amorosa.

Diante dessas constatações, questiona-se de que maneira essa tentativa em lidar com suas perdas, era de fato uma maneira saudável em que *Wanda* reconhecia-se a si mesma em suas dificuldades e potencialidades para enfren-

tar o seu sofrimento. O ser humano tem um movimento de distanciamento e alienação com suas vivências de angústia e contrariedade, e, dependendo da intensidade e da frequência desse movimento, essas situações inelutáveis causadoras de angústia, podem se acumular sem o ser humano conseguir compreendê-las e dar sentido a elas. A contrariedade e a insatisfação consigo mesmo e com o mundo tornam-se mais presentes, e o seu modo de ser passa ser restrito e empobrecido: o campo de suas experiências é reduzido, e a atualização de potencialidades acontece em um nível menor. Esse pode ser o fator fundante para um adoecimento existencial (Forghieri, 1996).

Na perspectiva da *Seins*analítica, Evangelista (2017) salienta que o saudável ou patológico é percebido em contextos compartilhados, sem buscar e compreender comportamentos e vivências que seriam psicopatológicas. O adoecimento então acontece quando o doente se isola do mundo compartilhado e consequentemente sua possibilidade de coexistir também é dificultada. *Wanda* até o momento já havia entendido que aquele mundo não era real, mas ainda não era o suficiente para ela abandonar aquela história. Mesmo evitando a possibilidade de decidir sobre sua vida de forma autêntica, era percebida a liberdade de *Wanda* envolvida nesse processo. Feijoo (2011) afirma que o ser humano tem a escolha de ignorar ou aceitar uma situação, e isso só acontece a partir da liberdade do *Dasein* para decidir.

Fernandes (2006) considera que dizer não à nossa liberdade e se prender em seu próprio mundo não deixa de ser uma possibilidade, entretanto isso acontece exatamente porque a liberdade existe. Estamos ligados a ela e “podemos escolher não ser nós mesmos, ser, antes, o avesso de nossa própria essência” (p. 221). *Wanda* prende-se à impessoalidade daquela realidade, e continua a viver sua ilusão. Havia um apego naquele mundo, que já estava determinado por ela mesma, e Pessoa (2018) considera que:

Esse apego consiste na recusa da transcendência existencial de nossa vida, ele persiste no desvio da possibilidade de vir a ser o que se é a partir da descoberta e apropriação de si mesmo. Esse apego ao que é

seguro e já realizado, objetivo e certo, é o que causa a miséria existencial, a esclerose da vida humana. (Pessoa, 2018, p. 48)

Ampliando essa discussão, Ribeiro et al (2022), enfatizam que estaremos a todo momento sujeitos a qualquer mudança inesperada que possa modificar nossa vida, sentimentos, e perspectiva existencial, e quando isso advém, algumas pessoas tentam acreditar que nada aconteceu, resistindo a essa angústia, criando e mantendo uma fantasia sobre a realidade. É visto que *Wanda* tem essa postura, e em alguns momentos ela começava a questionar-se o que era real e o que não passava de uma ilusão. Entretanto, a reação mais presente era a de fingir e acreditar naquela realidade, reconhecendo que ela dependia daquele mundo para encontrar felicidade e satisfação. No segundo episódio, *Wanda* fala para Visão: “esse é o nosso lar agora, e quero que a gente se encaixe”.

Percebe-se que ela escapava do que a existência dela se mostrava como o verdadeiro real: seu processo latente de luto e sua dificuldade em aceitar todas as perdas que presenciou. Para Evangelista (2017), existir é estar diante de possibilidades que fogem à nossa capacidade de controlá-las e que revelam o desconhecido e o não esperado. Em uma experiência adoecida, lidar com esse desconhecido pode trazer uma sensação de ameaça, destruição, e o *Dasein* se vê necessitado a preservar-se contra isso. Contudo, é um movimento de tentar defender-se de si mesmo, pois o que está em jogo é nossa condição humana de estar “lançado em possibilidades que não foram colocadas a partir de si mesmo.” (p. 184). *Wanda* tinha a postura de controlar tudo o que acontecia e isso era verbalizado em diversos momentos. No episódio 4, o seguinte diálogo foi extraído para ilustrar esse fato:

Visão: Podemos ir para onde quisermos.

Wanda: Não, não podemos. Esse é o nosso lar.

Visão: Tem certeza?

Wanda: Não se preocupe querido, eu tenho tudo sob controle



FIGURA 2: À esquerda, programa de TV assistido por Wanda. À direita, Wanda e Visão na realidade criada.

Fonte: WANDAVISION, 2021.

Sua história foi contada no decorrer dos episódios baseada na essência dos próprios seriados que assistia em sua infância: cenários, diálogos e comportamentos semelhantes aos dos personagens, bem como existindo também da série, como demonstra a figura acima. Wanda afastou-se de seu sofrimento, vivendo em uma imensa ilusão na qual pensava ter tudo ao seu controle. A jovem contava uma história a si mesma em que se via determinada a ser feliz e realizada com as pessoas que ama ao seu lado. Entretanto, essa história foi ancorada em experiências passadas, compartilhadas entre sua família. Foi pelas imagens captadas e pela relação estabelecida com atividades prazerosas, que Wanda criou esse novo mundo.

Além disso, no decorrer dos acontecimentos retratados nos episódios do seriado, comerciais e propagandas de produtos de utilidade ou eletrodomésticos foram criados entre as cenas, para reforçar ainda mais a estrutura de uma programação de TV. É importante destacar a riqueza desses conteúdos, pois de forma implícita, era retratada a experiência adoecida de Wanda. No episódio 4, é apresentado um comercial sobre sabonete e sais de banho utilizando da seguinte chamada: “Fuja para um mundo todo seu, onde seus problemas desaparecem. Sais de banho de luxo: Quando você quer fugir, mas não quer sair do lugar”. Já no episódio 7, em um comercial sobre antidepressivos:

Sente-se deprimida, como se o mundo não ligasse pra você? Você só quer ser deixada em paz? Pergunte ao seu médico sobre Nexus. Um antidepressivo que funciona ancorando você de volta à sua realidade. Ou à realidade que escolher. Efeitos colaterais incluem sentir seus sentimentos, confrontar a verdade, vislumbrar o destino e possivelmente, mais depressão. Só tome Nexus caso seu médico libere você para seguir com sua vida. Nexus, porque o mundo não gira em torno de você. Ou será que gira (WandaVision, 2021)

Nessa realidade criada, Wanda também materializa sua gravidez com Visão, como uma maneira de fortalecer ainda mais essa ilusão. Após poucos dias da “descoberta” da gravidez, o que a série decidiu explicitar do quão ilógico eram algumas situações que aconteciam ali, a jovem deu à luz a gêmeos, Billy e Tommy. Uma nova estrutura familiar foi iniciada a partir desse momento, tendo Wanda e Visão, inexperientes no papel de pai e mãe, cuidando dos filhos recém-nascidos. A série apresenta também esse reflexo de um tempo e espaço distorcido quando mostra que os filhos em poucos dias crescem e tornam-se crianças de 10 anos. Os pais, e principalmente Wanda, consegue ser bem-sucedida no papel de mãe, e passa aos filhos alguns valores e ensinamentos sobre a vida em sociedade e sobre a família criada por eles.

É nesse contato com seus filhos, que se percebe os primeiros momentos que a personagem começa a entrar verdadeiramente em contato com seus sentimentos e vivências passadas. No episódio 5, resgatou-se dois diálogos de Wanda com os filhos, que demonstram essa aproximação com sua condição existencial. Em um momento em que mãe e filho conversam sobre a relação familiar entre eles, ela diz:

Wanda: Vocês dois podem brigar por brinquedos, mas ele sempre será seu irmão. E ele sempre será o seu. Porque família é para sempre.

Billy: Você tem um irmão, mãe?

Wanda: Eu tenho, mas ele está longe daqui. E isso me deixa triste às vezes.

Nesse mesmo episódio, *Billy e Tommy* presenciam algo curioso que reflete também a dor de sua mãe: o cachorro de estimação da família, sofre um acidente e é envenenado por uma substância que ingeriu, ocasionando em sua morte. *Wanda* se vê na situação de dar suporte para ajudar os filhos a elaborarem o processo de perda. É visto mais uma vez um momento que *Wanda* verbaliza sobre suas próprias vivências, de forma reflexiva: “A necessidade de fugir desse sentimento é poderosa, eu sei. [...] Não podemos reverter a morte. Não importa o quanto isso nos deixa tristes. Algumas coisas são para sempre.”

O início do estabelecimento de uma nova relação consigo mesma e com os outros, acontece à medida que *Wanda* foi dialogando com seu sofrimento a partir do momento em que era convocada pelos outros ao seu redor. Nessa perspectiva, Ribeiro et al (2022) salienta que é pela angústia que se volta para o nada, fato que revela também o caráter de vida, em um mundo onde é possível compartilhar modos de ser e existir. Os autores ainda revelam que “este ser se faz ser com os outros, e estes outros são depositados intrinsecamente em nossas condições ontológicas, que se refletem no ôntico humano.” (p. 37546).

No episódio 6, *Wanda* reflete sobre o dia em que visitou a propriedade onde seria sua casa e de Visão, e expõe: “eu não sei como eu fiz isso. Eu só lembro de me sentir completamente sozinha, vazia, era só um vazio infinito”. Brito (2021) discorre que o sentimento de solidão faz parte da configuração do sofrimento, e está relacionado com o “dolorido vazio” ou a dor de estar distante de um outro existente, que pode ser concreto ou simbólico. Foi observado em seu relato, que uma parte de *Wanda* havia se perdido junto com a morte de seus entes, como se uma parte dela também tivesse morrido. Fernandes (2006, p. 222) evidencia a relação entre a morte dos outros e a nossa própria, ao afirmar que, “é justamente quando eu vivo e morro a minha morte, que estou vivendo e morrendo a morte de todos”. A partir desse ponto de vista, Pisetta (2020) postula que:

Morrer designa ontologicamente, morrer para a impessoalidade e nascer para o poder-ser, para seu ser como liberdade. A possibilidade,

assim pensada, não permite nenhum prévio asseguramento. Por isso a sensação de suspensão, de abandono, de vazio. Dessa forma a presença se projeta primariamente para a “negatividade” de seu ser, ou seja, para seu poder-ser ou seu modo de ser livre. (Pisetta, 2020, p. 163)

Wanda nesse momento flutua entre o modo autêntico e inautêntico do ser, mas dessa vez com uma consciência diferente sobre suas escolhas e decisões. No episódio 7, a série cria um setting terapêutico, e retrata a jovem na sala de sua casa, sentada em uma poltrona, conversando com a câmera e refletindo sobre suas posturas até ali. “Todos nós já passamos por isso, né? Deixamos nosso medo e raiva dominarem, intencionalmente expandindo as fronteiras de um mundo falso que criamos” (*WandaVision*, 2021). Essa foi uma das frases que *Wanda* verbalizou, logo em seguida também dizendo: “Eu não entendo o que está acontecendo. Deve ser porque é segunda feira. Não é mesmo?”. A personagem de alguma maneira tenta justificar os seus atos mergulhando na ideia impessoal de que todas as pessoas também possuem esse tipo de sofrimento. Contudo, ela apresenta uma nova postura, mostrando que não tem o controle de tudo e relatando aos seus filhos: “Eu sou sua mãe. E por isso, contam comigo para ter todas as respostas, certo? Mas eu não tenho nenhuma resposta. E estou começando a acreditar que nada faz sentido. Vocês podem tirar suas conclusões, mas é como eu estou me sentindo.” (*WandaVision* 2021).

A cada momento que *Wanda* refletia e elaborava sobre suas dores e dificuldades, aquela realidade parecia perder sua potência. No nono, e último episódio da série é retratado o enfraquecimento do controle mental dos residentes de Westview, deixando de ser aprisionados pelos poderes da jovem. A peça teatral dirigida por *Wanda* era interrompida por lapsos de memória dos moradores, em discursos como:

Herb: Eu não reconheço meu rosto no espelho, ou minha voz quando eu falo. Tentava resistir a você, mas agora eu nem lembro mais o motivo. Você lembra?

Norm: Quando você nos deixa dormir, temos os seus pesadelos.

Mrs. Hart: Seu luto está nos envenenando.

Norm: Por favor, deixe-nos ir. (WandaVision, 2021)

Foram a partir desses diálogos que *Wanda* conscientizou ainda mais sobre o impacto que aquela realidade, baseada na fuga de sua dor, tinha sobre aquelas pessoas que eram reais e tiveram suas vidas tomadas pelo seu controle. Entender a dor daquelas pessoas, e a sua responsabilidade diante daquilo, permitiu um encontro mais verdadeiro com a sua própria dor. Em consonância com essa questão, Ribeiro et al (2022) asseveram que a angústia e o sofrimento presentes na existência, revelam a dificuldade de se escapar da finitude, e o *Dasein* “passa a viver pelo menos neste momento com reflexões de sua atualidade, atualidade firmada pelo entendimento de seu existir, de cuidado (*sorge*) como ocupação substitutiva no qual o impediu de ser seu ser.” (p.37551)

O reconhecimento desse último fato, com as reflexões elaboradas com a presença de seus filhos, foram a peça chave para que *Wanda* decidisse por vez encerrar aquela vida “(in)finita”. Ela destrói o campo de energia que aprisionava a cidade de Westview; encerra a manipulação mental das pessoas, permitindo que elas pudessem ir embora. Precisou também abrir mão de seus próprios filhos, nascidos naquela realidade, pois a partir do momento em que aquela história foi se quebrando, os filhos também deixaram de existir. Por fim, era hora de dizer adeus à Visão, seu esposo. Segundos antes dele também desaparecer, *Wanda* revelou: “Você, Visão, é a parte da joia da alma que vive em mim. Você é um corpo de fios, sangue e ossos que eu criei. Você é minha tristeza e minha esperança, mas, principalmente, você é meu amor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se pode depreender da exposição teórica elucidada até aqui, compreendeu-se como o *Dasein* relaciona-se com o mundo, com os outros, e consigo mesmo. É pela sua indeterminação, finitude e liberdade que ele se constrói, e percebemos como as dimensões existenciais que atravessam os

modos de ser podem contribuir para o surgimento de deleitos e sofrimentos na existência. A saúde e o adoecimento são processos presentes ao longo da vida, e fazem parte desse constante projetar.

Foi possível, a partir dessa pesquisa, constatar que o adoecimento existencial é algo que pode atingir a qualquer um de nós. *Wanda Maximoff* é um exemplo, mesmo que fictício, de que dores, lutos e angústias são inerentes à vida humana, e que eles são cruciais para o nosso desenvolvimento. Sim, lidar com a tarefa de estar diante da nossa própria morte, da finalização de nossa vida; vida essa que se localiza em nossos relacionamentos, projetos e em nós mesmos, é algo desconfortante. Tentamos, de diversas maneiras, ignorar essa fatualidade, mas percebo que na intenção de se proteger, essa fuga promove ainda mais sofrimento e angústia. O adoecimento acontece então quando recusamos viver a nossa própria vida, quando decidimos não olhar para aquilo que ao mesmo tempo nos constitui, nos impossibilita de ser o que somos. E a exigência por uma vida perfeita, ou infinita nos mostra a impessoalidade e a inautenticidade que nos habita diante daquilo que é possível a todo instante.

Vivenciar a morte daqueles que amamos, coloca em primeiro plano a nossa impotência diante da imprevisibilidade da vida. Nos faz refletir sobre o sentido da vida, o que nos resta, e como viveremos dali para frente. Morremos em uma série de acontecimentos decorrentes do desenrolar de nossa vida, mas a cada morte, percebemos outras possibilidades de ser, e existir. O que nos resta, constitui nossa maior potência em vida: a possibilidade de construir e decidir por nós mesmos. Para Ribeiro et al (2022, p. 37552), “o ser-aí passa a viver possibilidades nas quais ele não enxergara, e passa a tê-las não como solução para sua dor, não como substituição, mas como esperança de vida própria e vida de seu pedaço que lhe foi arrancado.”

Outro aspecto a ser considerado é a importância do ser-no-mundo-com-os-outros. No contato com aqueles que estão ao nosso redor, conseguimos reconhecer a nossa alteridade, o que nos constitui enquanto *Dasein*,

mas principalmente nos proporciona o cuidado que podemos e devemos manter para com nossa existência. Quando nos relacionamos com o outro, nos relacionamos conosco. Wanda em sua história, teve pessoas que amava arrancadas de si, mas entendeu que foi com elas que pôde sentir, amar, alegrar-se, e consolidar-se nas possibilidades que ainda eram possíveis de serem apropriadas.

Como psicólogo e psicoterapeuta fenomenológico-existencial, essa pesquisa contribuiu ainda mais para uma postura fenomenológica e um olhar cuidadoso para os sujeitos que carregam em si seus sofrimentos, a partir da não caracterização e determinação excessiva presentes em condutas científico-naturais. O intuito de uma psicoterapia existencial distancia-se da evitação e exterminação de sofrimentos, e dá atenção às possibilidades que podem ser construídas para lidar e vivenciar com essa existência, de maneira responsável, assertiva, mas também finita. Diante de tanta complexidade, a nossa saúde pode se fortalecer na abertura para a visceralidade da existência.

REFERÊNCIAS

Augras, M. (1978) *O ser da compreensão: Fenomenologia da situação de diagnóstico*. Petrópolis: Editora Vozes

Azevedo, A. K. S., & Pereira, S. M. A. (2013). O luto na clínica psicológica: um olhar fenomenológico. *Clínica & Cultura*, 2(2), 54-67.

Barbosa, S. L. R. (2012). *A experiência de depressão na contemporaneidade: uma compreensão fenomenológico-existencial* (Master's thesis, Universidade Federal do Rio Grande do Norte). Recuperado de <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/17509>

Boss, Medard. (1976) *Análise Existencial. Daseinsanalyse: Como a Daseinsanalyse entrou na psiquiatria*. Revista Daseinsanalyse, 2, p. 5-23

Braga, T. B. M., & Farinha, M. G. (2017). Heidegger: em busca de sentido para a existência humana. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 23(1), 65-73. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3577/357750480008.pdf>

Brito, Ênio. (2021) O sofrido e o psicopatológico: a saúde e o adoecimento existenciais. *Compreensão Diagnóstica em Psicoterapia/ Psicopatologia*. Recuperado de <https://www.eniobritopinto.com.br/2021/12/13/o-sofrido-e-o-psicopatologico-a-saude-e-o-adoecimento-existenciais/>

Cardinalli, I. E. (2011). Transtorno de estresse pós-traumático: um estudo fenomenológico-existencial da violência urbana. Tese de Doutorado, Pontifícia Universitária Católica, São Paulo, Brasil. Recuperado de <https://tede.pucsp.br/handle/handle/15033>

Cardinalli, I. E. (2015). Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (Dasein). *Psicologia Usp*, 26, 249-258. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01036564201500020024&lng=en&nrm=iso

Casanova, Marco Antonio (2013). Heidegger e o escuro do existir: esboços para uma interpretação dos transtornos existenciais. In: Evangelista, Paulo Eduardo R. *A Psicologia fenomenológico-existencial*. Rio de Janeiro: Via Verita.

Disney. (2022). Os Vingadores: quem são eles e quais são seus poderes. Novidades Marvel. Recuperado de <https://disney.com.br/novidades/os-vingadores-quem-sao-eles-e-quais-sao-seus-poderes>.

Evangelista, P. (2017). Para uma interpretação daseinsanalítica da psicopatologia. *Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. São Paulo, 17(1).

Feijoo, A. M. L. C. de (2011). A clínica Daseinsanalítica: considerações preliminares. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 17(1), 30-36.

- Fernandes, M. A. (2006). tempo e temporalidade na analítica existencial de Martin Heidegger. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 12(1), 213-228.. Recuperado de <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357735503022>>
- Freitas, J. D. L. (2013). Luto e fenomenologia: uma proposta compreensiva. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 19(1), 97-105. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3577/357735557010.pdf>
- Freitas, J. D. L. (2018). Luto, pathos e clínica: uma leitura fenomenológica. *Psicologia USP*, 29, 50-57. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/pusp/a/7XBPBjq4PLgrXc9pTyCDSTw/>
- Forghieri, Y. C. (1996). Saúde e adoecimento existencial: O paradoxo do equilíbrio psicológico. *Temas em Psicologia*, 4(1), 97-110. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tp/v4n1/v4n1a09.pdf>
- Heidegger, Martin (2006). *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco. (Originalmente publicado em 1927).
- Menezes, T. M. D. O., & Lopes, R. L. M. (2014). Significados do vivido pela pessoa idosa longeva no processo de morte/morrer e luto. *Ciência & Saúde Coletiva*, 19, 3309-3316. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/csc/a/Tfs4PspCp7gwyGVHNhgN5Lc/abstract/?lang=p>
- Michel, L. H. F., & Freitas, J. D. L. (2019). A clínica do luto e seus critérios diagnósticos: possíveis contribuições de Tatossian. *Psicologia USP*, 30. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/pusp/a/Wbn98WYm7yrrGC58ychmgyk/abstract/?lang=pt>
- Pessoa, F. M. (2018). Consideração existencial da morte: a relação entre finitude e liberdade no pensamento de Heidegger—ou: Da liberdade de ser para a morte. *Revista Enunciação*, 3(1). Recuperado de <http://www.editorappgfilufrrj.org/enunciacao/index.php/revista/article/view/43>
- Pisetta, É. (2020). Sobre o temor da morte: provocações a partir de Pascal e Heidegger. *Estudos de Filosofia e Ensino*, 2(1), 142-168. Recuperado de <https://revistas.cefet-rj.br/index.php/estudosdefilosofiaeensino/article/view/497>
- Ribeiro, A. V., de Araújo, M. O., & da Silva Lima, W. G. (2022). Luto: uma perspectiva fenomenológico-existencial na clínica psicológica Mourning: a phenomenological-existential perspective on psychological clinic. *Brazilian Journal of Development*, 8(5), 37544-37557.
- Roehe, M. V., & Dutra, E. (2014). Dasein, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 32(1), 105-113. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S179.
- Silveira, D. T.; Córdova, F. P. (2009). A pesquisa científica. In: GERHARDT, T. E.; SILVEIRA, D. T. (Orgs.). *Métodos de pesquisa*. 1a ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS. p. 31-42.
- Sitcom. In: Dicio, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2020. Recuperado de <https://www.dicio.com.br/sitcom/>
- Tenório, C. M. D. (2003). A psicopatologia e o diagnóstico numa abordagem fenomenológica—existencial. *Universitas: Ciências da Saúde*, 1(1), 31-44. Recuperado de <https://www.cienciasaude.uniceub.br/cienciasaude/article/view/493/315>
- Teixeira, J. A. C. (2006). Problemas psicopatológicos contemporâneos: Uma perspectiva existencial. *Análise Psicológica*, 405-413. Recuperado de <<http://publicacoes.ispa.pt/index.php/ap/article/view/181/pdf>>
- WandaVision. (2021) Direção: Matt Shakman. Produção por Chuck Hayward. Estados Unidos da América: Walt Disney Pictures, Disney+

12. ENCONTRO NA RUA: UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL

*Sandra Amaral Giancesini Onésimo
Maria Madalena Magnabosco*

Pessoas em situação de rua sempre existiram em todas as partes do mundo, fato este bem apresentado por Foucault em “História da loucura” (1978), e retratado na arte através da “nau dos loucos”, quando os governantes sem saber o que fazer com a população que ficava nas ruas, inclusive leprosos, loucos, desviados, mendigos e outros, colocava-a em barcos e a enviava a outros destinos, inclui-se aí a parada final, a morte. Porém, no Brasil, a partir da década de 1950, por inúmeros fatores, o que era apenas fato foi ganhando proporções enormes e se tornou um fenômeno social. Em resposta a este foi criada em 2009 a Política Nacional para a População em Situação de Rua (PSR) e, para atender a demanda de saúde específica desse público, em 2011, foi implantado pelo Ministério da Saúde o Consultório na Rua (CnR). Nas últimas décadas, o número estimado da PSR tem aumentado consideravelmente e, em razão da pandemia, só piorou. Apesar das políticas públicas já estabelecidas, a violação de direitos se mantém, mesmo dos direitos básicos: a dignidade da pessoa humana, alimentação e moradia.

Encontro na rua: uma abordagem fenomenológica-existencial surgiu da experiência desta pesquisadora como psicóloga da equipe do Consultório na Rua. Enquanto profissional, diante dos desafios de oferecer cuidado e acolhimento a um público tão vulnerável, vários questionamentos foram despertados.

A abordagem fenomenológica-existencial é uma diretriz para o trabalho psicoterapêutico que tem em suas raízes fundamentos antropológicos e filosóficos do existencialismo e se instrumentaliza pela metodologia fenomenológica. No processo psicoterapêutico, as sessões ganham a dimensão de “Encontro”. A relação dialógica ou o encontro é um dos pilares da clínica fenomenológica existencial, é nesse espaço do “entre” que psicoterapeuta e cliente irão se aproximar a ponto de a relação se tornar solo fértil para que o cliente se abra para se realizar, para encontrar seu modo autêntico de existência. Um encontro tão genuíno sustentado pela confiança construída a partir de vários encontros poderia acontecer fora do *setting* do consultório? Esse encontro dialógico relacional pode acontecer em outros espaços, como nas ruas da cidade?

Assim, o objetivo desta pesquisa é examinar a articulação da abordagem fenomenológica-existencial com a população em situação de rua. Para tanto, em revisão da literatura foram investigados a abordagem fenomenológica-existencial, a população em situação de rua-PSR, a origem do programa CnR e a articulação da abordagem fenomenológica-existencial com a PSR. A metodologia utilizada foi a pesquisa exploratória que visa favorecer o contato com o problema da pesquisa e, dessa forma, proporcionar maior visibilidade e o desenvolvimento de ideias. A revisão bibliográfica foi realizada através de buscas em bases científicas de artigos, monografia, dissertação, teses de doutorado e livros sobre o tema. O embasamento teórico teve como base os estudos de Husserl e Heidegger; também contribuíram muito para a compreensão destes outros autores como: Augras, Bello, Boff, Dartigues e Feijoo.

DO FENÔMENO À FENOMENOLOGIA-EXISTENCIAL E AO FENÔMENO DAS RUAS.

“Fenômeno”, substantivo masculino conforme a classificação de palavras, é definido como “acontecimento passível de observação; manifestação, fenômeno da natureza, na filosofia é tudo aquilo que está sujeito à ação dos

nossos sentidos, ou ainda o que nos sensibiliza, nos afeta seja física, psicologicamente” (Fenômeno, 2022). Por “fenomenologia” compreende-se, “o estudo dos fenômenos; análise comparativa ou estudo descritivo dos fenômenos, de tudo que se pode observar na natureza. É a descrição filosófica dos fenômenos, em sua essência aparente e ilusória” (Fenomenologia, 2022). É importante grifar aqui “descrição” e “essência”, termos que serão abordados com profundidade ao explorar o método fenomenológico.

Dartigues (1992) conclui que a resposta para o que é fenomenologia não é única, mas várias, sendo talvez muito distantes uma da outra, mas todas conectadas a um princípio original, as obras de Husserl. “Por isso poderíamos dizer, explorando a imagem da fonte, que essa se tornou após as primeiras obras de Husserl como que um rio de múltiplos braços que se cruzam sem se reunir e sem desembocar no mesmo estuário” (Dartigues, 1992, p. 6).

A fenomenologia atravessa os anos e chega à atualidade, sendo bastante difundida na França e na Itália. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e Jean Paul Sartre (1905-1980) são dois filósofos franceses que usaram o método fenomenológico para suas análises. Mas ao contrário de Husserl que não se interessava pelo tema da existência, e sim pelas essências, esta será a grande questão da nova escola fenomenológica na França. O ambiente cultural depois de duas guerras mundiais pode ter contribuído para isso, a existência humana foi ameaçada. Seja em Heidegger na Alemanha ou Merleau-Ponty e Sartre na França, ambos vão retomar o tema da existência através do método fenomenológico de Husserl, dando voz ao existencialismo (Bello, 2004).

A POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA (PSR)

O fenômeno da população em situação de rua (PSR) é tipificado na Política Nacional para a População em Situação de Rua, instituída pelo decreto nº 7.503, de 23 de dezembro de 2009. Mas antes de falar dela é necessário um

pequeno retrocesso histórico para entender qual contexto deu origem a esse marco legislativo. Entre tantas violações de direitos sofridas por esse público, algumas ganharam destaque midiático, como a chacina da candelária no Rio de Janeiro, em 1993, onde 8 jovens foram assassinados a tiros (Brito, 2016), e em 19 de agosto de 2004 houve outra chacina, dessa vez em São Paulo, na Praça da Sé, onde sete moradores de rua foram assassinados (Albuquerque, 2015).

Este último ocorrido definitivamente comoveu o país inteiro e provocou a efervescência do Movimento Nacional da População de Rua (MNPR), que abriu a construção do conhecimento sobre essa população. Sempre houve na história pessoas que viviam nas ruas, os viajantes, os andarilhos, os leprosos, mas enquanto fenômeno estima-se que seu surgimento aconteceu na década de 1950. O motivo pode ser atribuído ao grande êxodo do campo dos estados do norte e nordeste, em parte por causa da substituição do capital humano pela mecanização e também porque as pessoas foram atraídas pelas grandes construções de urbanização, principalmente para as regiões do sudeste do país. Esses fatores provocaram o aumento populacional nas grandes cidades, uma vez que as pessoas foram em busca de novas opções de sustento, e são apontados como possíveis causas do surgimento da população em situação de rua como um fenômeno social (Brasil, 2009).

Sousa e Macedo (2019) contribuíram ao afirmar criticamente que a racionalidade hegemônica, que há anos conduz a profissão da Psicologia, tende a compreender os fenômenos de modo simples e impróprio, como a ação de individualizar a questão social ao limitá-la ao campo da responsabilidade e da fatalidade individual. Por isso se faz necessário que alguns dados sejam restaurados por meio de análise histórico-crítica para questionar a visão reducionista e usual de forma a abarcar a multifatorialidade. A questão é bem mais complexa, e o fenômeno PSR precisa ser analisado como uma questão social, pois seu aparecimento está ligado à formação social do Brasil, ao legado simbólico e aos pecúlios da colonização, que produziram um capital

humano que não foi incorporado e sim intensificado, devido à divisão do trabalho e à lógica capitalista.

Porém, em contrapartida à crítica de Sousa e Macedo (2019), o Conselho Regional de Psicologia de Minas Gerais, em “A psicologia e a população em situação de rua: novas propostas, velhos desafios”, busca compreender o fenômeno PSR através da criação do Estado de Direitos e dos processos de exclusão. Para isso, recorre a autores como Sawaia e Sposati, entre outros, e conclui que a desigualdade social e os processos de exclusão são resultados de uma sociedade que, desde o início, estruturou-se de forma muito desigual (Conselho Regional de Psicologia, 2015).

Sem a possibilidade de definir data correta para seu surgimento, mas com o aumento dessa população, paralelamente foram surgindo grupos ligados às igrejas que prestavam ajuda levando itens básicos; e, com o passar do tempo, esses grupos perceberam a necessidade de se organizarem como movimentos, entre estes o movimento nacional dos catadores de materiais recicláveis. Novas formas de assistências também foram aparecendo em cooperação com universidades e outros setores para atender os pedidos desse coletivo. Assim, também com muita firmeza, através dessas parcerias, as reivindicações começaram a chegar às entidades públicas, e isso tudo favoreceu o surgimento do Movimento Nacional da População de Rua (Brasil, 2009).

Em 2006, foi criado pelo presidente da época o grupo de trabalho interministerial formado por seis ministérios, pela sociedade civil, representada pela pastoral do povo da rua e pelo Movimento Nacional da População de Rua, todos com o objetivo de elaborar uma política para legitimar direitos inclusivos aos moradores de rua. Mas, para elaboração de qualquer política, faz-se necessário conhecer primeiramente o perfil do público-alvo. Por isso, através do trabalho interministerial, aconteceu também o primeiro censo nacional da população em situação de rua, mesmo que a cobertura não tenha sido em todas as cidades do país, houve um levantamento em 71 municípios sobre o perfil

desses cidadãos. O resultado do censo e do trabalho do grupo interministerial e da mobilização social culmina na criação da Política Nacional para a População em situação de rua (Brasil, 2009).

É importante destacar, aqui, porque foi feito esse retrocesso histórico antes de apresentar a política pública que classifica o fenômeno social. A escolha por esse caminho é justamente para expor a origem do primeiro censo e a política da população em situação de rua. Assim como todas as grandes conquistas sociais (Diretas já, a criação do SUS – Sistema Único de Saúde), estas também aconteceram por causa da mobilização social dos movimentos e das entidades civis, que se uniram e se fortaleceram para, como atores na arena de jogos políticos, defender a inclusão dessa população. Assim nasce a Política Nacional para a população em situação de rua, que no seu primeiro parágrafo tipifica o fenômeno.

[...] considera-se população em situação de rua o grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária. (Brasil, 2009, documento não paginado).

O primeiro Censo e Pesquisa Nacional sobre a PSR realizado entre agosto de 2007 e março de 2008 identificou 31.922 pessoas com mais de 18 anos, crianças e adolescentes não entraram na pesquisa, em situação de rua, distribuídas nas 71 cidades brasileiras (Brasil, 2009).

As principais causas apontadas para a situação de rua foram: alcoolismo e drogas 35,5%, desemprego 29,8% e conflitos familiares 29,1%, e os motivos se entrelaçam sugerindo uma correlação entre eles. O perfil dos entrevistados revela a prevalência de homens, sendo 82% em relação às mulheres, no quesito raça/cor 39,1% se declararam pardos; 29,5%, brancos e 27,9%, pretos

(Brasil, 2009). Já se observa nesse primeiro e único censo a grande incidência de pardos e negros nesse público, ou seja, as desigualdades sociais, o racismo estrutural que impregna nossa sociedade vai retirando dos cidadãos os direitos básicos constitucionais como: dignidade da pessoa humana, saúde, trabalho e até o direito à moradia.

Analisando a historicidade dos multifatores do fenômeno PSR e o impacto da colonização na formação social do país, percebe-se que “Interessa compreender os desdobramentos dessas particularidades, em especial, a partir do regime escravocrata, que forjou uma sociedade rígida e dicotomizada na figura do senhorescravo e impossibilitou outras formas de inserção produtiva” (Sousa; Macedo, 2019, p. 5).

Cavagnoli, Moterle e Moro (2020), em sua contribuição para a construção do conhecimento sobre a PSR, realizaram uma pesquisa cartográfica com o objetivo de revelar os modos de expressões de vida da pessoa em situação de rua, ou seja, aquele que vive na fronteira e no limite, e constataram que a situação de rua produz uma vivência paradoxal: ao mesmo tempo que é criação, força e autonomia, também é um devir que permanece ligado aos padrões que dominam e modulam a construção da vida. O estudo foi fundamentado em três eixos orientadores que se configuram como a representação dos esforços diversos empenhados ao regimento da construção do território: a trajetória de um devir anômalo, o encontro com as políticas públicas e a relação com a alteridade e a percepção da situação de rua.

Mas o que vem a ser anômalo? “Anômalo” é um adjetivo que não é mais usado e difere do adjetivo anormal cuja origem é latina e significa aquele que não obedece a nenhum regramento. Já “Anòmalo” ou “anomalia”, de origem grega, qualifica o diferente, aquele com aparência rugosa e escabrosa, sem acesso a territórios econômicos, simbólicos, a recursos e bens. “Nem indivíduo, nem espécie, o que é o anômalo? É um fenômeno, mas um fenômeno de borda” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 21-22).

Assim, a rua é essencialmente área de escape, que se abre para a construção de relações e para a percepção da existência como trajeto errante, e essa trajetória anômala não é estabelecida nem fundada, muito pelo contrário, é um constituir-se em encontros com os outros, cheio de quebras, obstáculos e aprisionamentos, que acontecem na coexistência. A existência em situação de rua define a margem da norma vigente e, por sua vez, a marginalização, com toda a complexidade que a constitui, estabelece relações heterogêneas (Cavagnoli et al., 2020).

Para continuar como existência, virando noite e dia nas ruas, debaixo de chuva, sol e frio, alimentado ou com fome, sóbrio ou anestesiado pelo álcool, crack ou um baseado, em ilusória segurança ou sob ameaça, num aqui-agora que parece nunca acabar porque não existe base sólida para projetos e nem um vir-a-ser. Portanto, sem futuro e sem passado, porque a lembrança de que o ontem foi mais um dia igual/diferente nas ruas é muito dolorosa, então o passado, o ontem, é apagado no vício da droga, da rua ou num apagamento existencial que produza uma certa proteção para o insuportável sofrimento de existir na rua.

Este fluxo incerto abre a experiência da pessoa em situação de rua a descontinuidades, mudanças de natureza e desestabilizações. Neste percurso tortuoso, as paradas são breves e as tormentas constantes, produzindo variações provocadas pelas relações, e não por anormalidades endógenas. São suas conexões e fugas traçadas a cada agenciamento com o plano instituído, que permitem compreender tal devir em encontros situados na cidade, mobilizando sentidos revelam particularidades emaranhadas ao uso de espaços coletivos, nos encontros com as Políticas Públicas e na relação com as pessoas, sempre permeadas tanto pela fabulação criadora, quanto pelo sofrimento engendrado e vivido em meio a estas experiências. (Cavagnoli et al., 2020, p. 93-94).

O encontro com as políticas públicas provoca, em alguns casos, uma tensão entre o alistamento desse modo de existência próprio das ruas, errante, com a estrutura macro das políticas públicas; e os resultados desta suscitam conflitos entre as diferentes realidades, que acabam provocando um distanciamento dos serviços oferecidos. Na pesquisa de Cavagnoli et al, (2020), isso ficou evidente com a dificuldade de acessar o serviço de saúde por não ter documentos.

Esse é um grande gargalo da oferta da saúde pública na atenção básica à PSR, é um direito universal garantido pela lei maior da saúde pública, nº 8080/90, mas também reafirmado no princípio da equidade da Política Nacional da População em Situação de Rua, ou seja, tratar a todos com igualdade, mas com diferença os desiguais, o que significa maior oferta de serviços para aqueles que mais precisam. Já a Portaria nº 940/2011, que institui o cartão nacional do SUS, no 1º parágrafo do artigo 23, isenta esse público da obrigatoriedade de apresentar o cartão e o comprovante de residência. Este último, mais uma vez, foi dispensado da obrigatoriedade de apresentação para garantia de atendimento também pela lei nº 13.714 de 2018 (Brasil,1990, 2009, 2011, 2018).

Então, legislações para a garantia de acesso à saúde para essa população não faltam, mas infelizmente o acesso esbarra no que foi apontado por Cavagnoli et al, (2020, p. 96): “Fica evidente aí a necessidade de investimento no plano ético e político da atenção à saúde e da assistência social, que permita multiplicar olhares frente à compreensão generalizante e excludente que se evidencia”. É necessário um despojamento da lógica pautada pelo falso moralismo e reducionismo que exclui todo aquele que não se enquadra. Especialmente aqueles que trabalham com esse público precisam desenvolver um olhar compreensivo, que esteja aberto para o que aparece, como ele se revela e quais sentidos são identificados e construídos nessa vivência relacional.

A relação da pessoa em situação de rua com a cidade é atravessada pelo compartilhamento da ação de percebê-la como imunda, sem moral e nociva.

Assim, produto da alteridade e relegada à borda, anda pelas ruas e, nos encontros, choca-se com os obstáculos de identificações compulsórias e conceitos preconcebidos. Um ruidoso, sujeito construído politicamente na associação com os jeitos de compartilhar a realidade do corpo social. Um jeito de subjetivar que exclui, sustentado no ego e na lógica capitalista, que não aceita o diferente e, quando o aceita, tenta discipliná-lo. Uma existência postergada à condição de anômalo no limite entre o homem e o animal. Essa vivência produz um sofrimento ético-político que ressoa tanto na dimensão espiritual, reflexão, quanto na dimensão psíquica, afetiva, e esse sofrimento requer o cuidado da comunidade, da sociedade civil e do poder público, não para impor a disciplina e o controle dos corpos, mas como forças propulsoras de emancipação e autonomia. (Cavagnoli et al.,2020).

A localização da PSR na condição de anômala é muito pesada de se ler e escrever, e causa no primeiro momento a dúvida: será que essa realidade é assim tão desumana? Para os mais distantes desse contexto, pode ficar a impressão de uma narrativa de vitimização. Entretanto, a experiência no trabalho com esse público, dentro do SUS, na equipe do Consultório na Rua, é uma prova factual de que essa é a realidade vivenciada nas três dimensões, mas mais especificamente no corpo, dimensão na qual o limite entre o humano e o animal ficam quase imperceptíveis. São condições sub-humanas de existência, a que são relegados um número cada vez maior de brasileiros.

ENCONTRO NA RUA: UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA -EXISTENCIAL

Encontro na rua é resultado de um movimento que começou no trabalho de conclusão do curso da graduação em Psicologia em 2017. Será utilizada, doravante, a pesquisa realizada à época, a qual subsidiará a reflexão sobre o encontro na rua. Em 2019, esta pesquisadora fazia parte da primeira eCR de Contagem. Foram dois anos que se tornaram um divisor de águas na histori-

cidade construída, porque ampliou a visão de mundo, terrivelmente desigual, e reafirmou o posicionamento profissional, político e ético.

Ora nas ruas, ora fora das ruas! A realidade se apresenta em várias formas, cores, sons e cheiros. Os dilemas complexos e entrelaçados desafiam a todo tempo as bases sólidas de teses preconceituosas, moralistas e reducionistas. A suspensão de valores é requisito básico ao Consultório na Rua, sem ela não se constrói vínculos. O cuidado se faz, num zapear, a quatro rodas e a várias mãos, de um ponto a outro ponto, de uma maloca a uma barraca, de um fusca abandonado a puxadinho debaixo do viaduto. A rua vicia e produz o desaprender de alguns ritos e o aprender de outros. Usos e desusos, “abusos”, vícios, violências, experiências, “vivências” marcam os corpos e as almas. Para estes marcados, marginalizados, que já conhecem de cor e salteado o discurso higienista, apenas o acolhimento e a escuta podem fazer laços, e talvez no enlace se construa outras formas de lidar com as marcas da vida. O dia a dia no Consultório na Rua abriu horizontes, desnudou certezas, construiu experiências, vivências, aprendizados e a convicção da relevância desse fazer da saúde. A saúde que chega aonde ninguém vai.

Borysow (2018), em seu estudo sócio-histórico sobre o programa consultório na rua, constatou que a origem deste no Brasil aconteceu em Salvador e em Santos no ano de 1985. Em razão da grave epidemia de Aids no país, como medida para tentar conter a contaminação do vírus HIV, foram lançados projetos de redução de danos. O Ministério da Saúde define redução de danos como “um método (no sentido de métodos, caminho) e, portanto, não excludente de outros [...] o método está vinculado à direção do tratamento e, aqui, tratar significa aumentar o grau de liberdade, de corresponsabilidade daquele que está se tratando” (Brasil, 2003, p.10). No trabalho de conclusão de curso realizado em 2017, em sua pesquisa sobre a eficácia do método de redução de danos no tratamento de usuários de drogas ilícitas, esta pesquisadora concluiu que:

A investigação apontou que os impactos do uso do método de Redução

de Danos são positivos, visto que ele se mostrou eficaz para: a substituição ou a redução de uso de drogas ilícitas, o aumento da autoestima e a melhoria da saúde dos usuários, devolvendo a estes o direito à cidadania e a autonomia da sua vida. O método de Redução de Danos tem produzido um novo modelo de acolher e tratar o usuário de drogas ilícitas, mas este ultrapassa o objetivo primário de troca de seringa e redução do uso da droga, ele estimula um movimento que provoca questionamentos, quebra de paradigmas e respeito às diferenças. Nossa sociedade carece de movimento como este, que rompe com a ideologia excludente, que se abre para novas possibilidades, visando sempre ao cuidado e ao respeito à liberdade. Movimento que faz oposição à políticas segregadoras como a internação compulsória implantada na “Cracolândia” da cidade de São Paulo. Este é um espaço para a atuação da Psicologia, seja através da escuta diferenciada como um redutor de danos, seja contribuindo com a construção de ponte entre o usuário de drogas ilícitas e o serviço de saúde, a ressignificação do uso da droga ou a produção de pesquisas científicas e a divulgação destas no meio acadêmico e público, a implantação do método como prevenção ou tratamento ao uso e abuso de drogas em postos de saúde, escolas, empresas e presídios etc. (Onésimo, 2017, p.20 pesquisa apresentada para TCC de graduação em 2017 e não publicada).

O Consultório na Rua é resultado das experiências nomeadas como Consultório de Rua, criação do psiquiatra Antônio Nery na cidade de Salvador, que oferecia cuidado a usuários de drogas psicoativas que estavam em situação de rua. Nery teve experiência com os Médicos do Mundo-MdM, movimento derivado dos Médicos sem fronteiras e da Cruz Vermelha, durante sua especialização em Psiquiatria em Paris. Inspirado pelo trabalho dos MdM, quando retornou, trouxe a ideia para o Brasil e começou a implantá-la nas ruas de Salvador. Nessas abordagens, foi constatado uma alta incidência de crianças e adolescentes com abuso de drogas ilícitas e em situação de rua. (Borysow, 2018).

Em busca de novas estratégias para o trabalho de abordagem nas ruas, Nery foi a Santos para conhecer o método de redução de danos. Porque foi na cidade santista que teve origem no Brasil os primeiros movimentos de redução de danos por iniciativa do sanitarista David Capistrano. Em posse do conhecimento da proposta implantada em Santos, Nery criou o projeto Banco de Ruas que funcionou entre 1989 e 1991. Alguns anos mais tarde, em 1999, com parceria e financiamento do Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas (CETAD), ele implantou o primeiro Consultório de Rua. O trabalho se manteve até 2004 e foi desativado por falta de custeio dos governos municipal e estadual. Porém, a partir da criação dos Centros de Atenção Psicossocial para usuários de álcool e outras drogas e do Plano Emergencial de Ampliação ao acesso ao Tratamento e Prevenção em álcool e outras drogas (PEAD), em 2009, o Consultório de Rua é citado como experiência a ser difundida no país (Borysow, 2018).

Entre as primeiras equipes de Consultório de Rua implantadas pelo MS em 2009 e a criação da portaria nº 122 de 2011, que regulamenta o programa Consultório na Rua dentro da Atenção básica e da Rede de atenção Psicossocial, houve um longo caminho de discussão de vários atores políticos, das mais variadas áreas, entre defensores e opositores do método de redução de danos (Borysow, 2018). Assim, “De maneira mais específica o programa surgiu dentro do campo burocrático do Ministério da Saúde e dos subespaços da saúde mental e da atenção básica” (Borysow, 2018, p. 136). Inclui-se entre esses atores o MNPR, que esteve sempre atuante em defesa do direito à saúde da PSR. A diferença entre o modelo Consultório de Rua e Consultório na Rua é apenas que o primeiro está mais focado em pautas da saúde mental e da redução de danos, conforme o projeto inicial de Antônio Nery, e o segundo se mantém dentro da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), mas também abrange os cuidados da atenção básica.

Na portaria nº 122 de 2011, ficou definido as diretrizes de organização e

de funcionamento do Consultório na Rua (CnR), e que as equipes eCR deverão ser multiprofissionais, capazes de manejar as demandas de saúde da PSR, com atividades de busca ativa, de forma itinerante, realizadas no território, ou seja, onde o usuário se encontrar, com atenção aos usuários de drogas. As ações deverão ser compartilhadas e integradas aos demais serviços da rede, como UBS, CAPS, UPAS, abrigos, centro POP e outros (Brasil, 2011).

Segundo Piuzana (2022), em sua pesquisa sobre o acesso da PSR aos serviços da Atenção Primária em Saúde, o CnR foi instalado em Contagem como estratégia de cuidado à saúde da PSR e suas ações e serviços se pautam dentro do rol da Atenção Primária, mas também na estratégia de redução de danos. O trabalho acontece nas ruas e nos demais serviços oferecidos à PSR no município. Piuzana (2022) corrobora com Cavagnoli et al., (2020) ao constatar em sua pesquisa que, no município, com base na percepção dos profissionais da eCR, há uma prevalência que considera que a rede de serviços não tem preparo para o manejo desse público. “A existência do preconceito e do estigma que a PSR sofre ao acessar os serviços da APS de Contagem, esteve presente em todas as entrevistas com a eCR” (Piuzana, 2022, p. 203). Em sua conclusão, Piuzana (2022) afirma que a eCR provou que, para trabalhar com a PSR, é fundamental a humanização no atendimento, e que o trabalho dessa equipe serve de modelo para a rede de atenção à PSR, porque as ações e os serviços oferecidos se pautam na abordagem interdisciplinar, na relação dialógica e no reconhecimento da PSR.

Como foi dito anteriormente, a relação dialógica é um dos pilares da abordagem fenomenológica-existencial. A pesquisadora em questão esteve na equipe do CnR, e sua atuação foi guiada por essa abordagem que é uma diretriz para o trabalho do psicólogo. O método fenomenológico foi usado como instrumento na escuta e na atitude fenomenológica em busca dos sentidos, porque, conforme Feijoo (2010), em Heidegger, para se realizar a analítica da existencialidade, devia-se através do método fenomenológico buscar o sentido

das coisas. Isso porque é o modo de ser do homem que dá fundamento às coisas concedendo-lhes sentido, assim, o método busca encontrar o sentido do ser no fenômeno que aparece.

Os encontros entre a PSR e as eCR acontecem no espaço da rua porque é aí que esse público mora e habita, constrói sua existência no tempo e suas relações no mundo. Habita? Heidegger, em seu texto poético de 1954 “Construir, habitar e pensar”, debruça-se sobre o que é o habitar e, curiosamente, inicia o texto falando de uma crise habitacional que imperava naquela época, “possuir uma habitação é sem dúvida, tranquilizador e satisfatório” (Heidegger, 1954, p. 1). Sua pesquisa fenomenológica das palavras e dentro de sua analítica existencial revela a essência vigorosa do espaço e do habitar. Esses conceitos serão articulados com a experiência da PSR, ou seja, o espaço da rua e o habitar existencial.

Para Heidegger (1954), no sentido antigo, espaço *Raum* significa lugar arrumado, liberado para um povoado, para ser depósito. Espaço é, em sua essência, o resultado de uma arrumação, de um espaçamento, aquilo que foi deixado no seu limite. Ou seja, aquilo que foi separado ou ocupado pela presença de uma coisa, a ponte ou a rua, torna-se lugar, por causa da estância e circunstância, sentido que as coisas dão àquele intervalo que agora não mais é espaço, mas sim um lugar, na rua. “Por isso os espaços recebem sua essência dos lugares e não ‘do’ espaço” (Heidegger, 1954, p. 6). Assim, pode-se concluir que o espaço da rua se torna lugar por causa do sentido que é atribuído pela a PSR à rua.

Gomes (2016) concorda ao afirmar que a rua deixa de ser espaço de passagem para ser habitada pela PSR que decide nela morar e também tecer sua rede de coexistência. O espaço da rua enquanto lugar também é notado com a criação de regras e normas de convivência entre a PSR, ou seja, o espaço da rua, que agora é lugar, não é terra de ninguém, depois de habitada pela presença se torna lugar, com até ordenamento.

O habitar em Heidegger (1954) ganha uma perspectiva fenomenológica quando ele pergunta: o que é habitar? Habitar é a finalidade que impera em todo construir, sendo este construir o meio para se chegar ao fim que é habitar, ambos ligados numa relação. Porém, nesse esquema meio-fim, fica apagada a relação essencial entre construir e habitar. Porque construir não é apenas o meio para se chegar ao habitar, antes construir já tem em sua essência o habitar. Essa constatação só é possível pelo aprofundamento na força da linguagem. O que a linguagem nos revela sobre o construir? No antigo alemão, construir é *buan* que quer dizer habitar, permanecer, morar. O verbo antigo *Bauen* é construir, que significa habitar.

Se tomarmos o habitar apenas nessa definição de *buan* que é permanecer, morar como é possível para a PSR um habitar na rua, visto que, por se tratar de vias públicas, mesmo que esta queira se fixar em determinados pontos como é comum acontecer embaixo de viadutos, praças, marquises de lojas, isso não é permitido. Observa-se aí, nesse movimento de tentar se fixar, a necessidade do habitar, de encontrar, mesmo na rua, um lugar que por um período curto possa se tornar um habitar. Por outro lado, também é notório que entre a PSR existem aqueles que não se fixam, são os trecheiros, e andam de cidades em cidades. Como seria possível para essas pessoas habitar?

Para Heidegger (1954), *Bauen*, o verbo originário cujo significado é construir e habitar, vai muito além do habitar costumeiramente pensado. *Bauen* é a mesma palavra *bin*, que significa eu sou. Assim, a mesma palavra é usada para dizer: eu sou e eu habito, o que leva à conclusão de que o modo que eu sou eu habito. “A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é o Buan, o habitar” (Heidegger, 1954, p. 2). O vocábulo revela que o homem é a medida que habita, e habitar é construir, habitar é ser.

Ainda conforme Heidegger (1954), o espaço não está fora nem dentro, não é oposição nem existe o homem e o espaço além dele. Ao se pensar o homem no seu modo mais próprio de ser, ele habita, ou seja, permanece,

de-mora na estrutura ontológica que é a quadratura, o mundo (terra, céus, mortais e imortais). Assim, aquele que habita, habita em algum lugar que foi presentificado pela presença dentro de um espaço. “Os mortais são, isso significa: em habitando têm sobre si espaços em razão de sua de-mora junto às coisas e aos lugares” (Heidegger, 1954, p. 8).

Segundo Gomes (2016), habitar não se resume ao fato de ter uma casa para viver, é possível inferir que as noções de construção e habitação, para além da visão prática e objetiva, falam do modo de ser do homem que se expõe por meio da familiaridade e do estranhamento no mundo. Isso foi constatado na prática dentro do CnR, as formas improvisadas de morar na rua eram bem diversificadas, puxadinhos, de malocas a carros abandonados e espaços em viadutos. Em uma situação específica, um morador em alto grau de vulnerabilidade, com sua maloca já estabelecida em certo ponto de uma avenida há muitos anos, durante as primeiras abordagens, demarcava com um risco até onde a eCR poderia se aproximar dele, já sinalizando seu modo de coexistência no mundo e de habitar. A partir da construção do vínculo com a eCR, esse limite perdeu o sentido para ele.

Assim, para Gomes (2016), as edificações fazem parte da área circunscrita para o habitar, porém esse campo vai além dessas edificações e não se reduz a uma habitação. Algumas construções que não foram feitas originalmente para ser habitação, mas se mantêm determinadas pelo habitar, como a rua, podem se tornar lugar de habitar. Portanto, construções com objetivo de se tornarem espaço do habitar do homem podem não ser e edificações como a rua, que não foram feitas para o habitar, podem acabar se tornando lugares do habitar. Como o caso citado por Gomes (2016) em sua pesquisa com a PSR, Confiança (nome fictício) revela ao pesquisador que, naquele momento, estar na rua, mesmo com todos os riscos e apesar da saudade dos filhos, era melhor do que estar em casa na companhia do marido. Se o habitar se expõe na familiaridade e no estranhamento, o que Confiança nos revela em sua fala?

Conforme Gomes (2016), ela aponta para seu sentido ontológico e existencial, uma experiência de desenraizamento em sua relação conjugal e familiar.

Heidegger (1954) conclui sua pesquisa fenomenológica sobre o habitar apontando que a crise habitacional sempre existiu, e que ela não reside na falta de moradias. A causa dessa crise se encontra na falta da essência do habitar, e é necessário um aprendizado primeiro sobre o habitar, e nesse ponto ele levanta uma questão muito importante: “E se o desenraizamento do homem fosse precisamente o fato de o homem não pensar de modo algum a crise habitacional propriamente dita como a crise?” (Heidegger, 1954, p. 10). Seria a causa da crise habitacional – que desde há muito impera, mas que nas últimas décadas tem se agigantado mundo afora devido à lógica capitalista, às guerras, aos conflitos e à miséria, que produzem cada vez mais refugiados, contribuindo assim para um aumento expressivo da PSR – o desenraizamento do homem? O desaprender do habitar e ser? Ao tentar responder à pergunta da pesquisa, inúmeras questões foram se levantando e, para muitas delas, esta pesquisadora não encontra sustentação na metodologia utilizada para respondê-las e pensa que seria necessária uma pesquisa que abarcasse tanto a revisão bibliográfica quanto a pesquisa de campo.

Escutar a PSR sempre provoca inquietações e questões, a que se coloca agora é: qual o sentido construído nesse habitar nas ruas? Aliás, anterior a essa questão há outra: afinal, o que é sentido? Segundo Boff (2014), o sentido da vida é uma questão humana e existencial. A resposta a essa indagação é respondida quase sempre pela própria vida, a sociedade à nossa volta se incumbem de nos impor um sentido. Porém, diante de certas circunstâncias, confrontados com o dilema, a vida exige uma resposta construída por meio da reflexão e da argumentação.

Para Sócrates, o sentido não pode ser atribuído ao biológico, e sim à intenção da mente, que confere uma finalidade e provoca movimento. Aristóteles, depois de teorizar a questão, chega a seguinte definição: fim = aquilo por causa

do quê. Para ele, é esse fim (*telos*) que provoca a ação de movimentar todas as outras causas, sem fim ou sentido não existe nenhuma outra atividade, portanto não existe vida. Além disso, para esse pensador, fim é essencialmente o bem, porque o bem é por si o fim procurado por cada coisa. Portanto, existe uma relação equivalente ontológica entre ser, bem e fim. Tanto filosofia quanto religião definiram o sentido da vida como fim ou finalidade. O “para quê?” é a pergunta que indica os assuntos relacionados à questão do sentido (Boff, 2014). Eis a razão pela qual um fenomenólogo-existencial não deve perguntar o porquê, mas sim para quê ou o quê. Porque estas, diferentemente daquela, abrem para a descrição e para o fim, para a finalidade, para o sentido. Assim, mesmo que a pergunta seja o porquê do sentido de viver ela se refere ao para quê, ao fim, à finalidade.

Note-se que às vezes se formula a pergunta sobre o sentido em termos de “por que viver”. Mas aí o “por que” tem valor de “para que”, pois, para aquela expressão, não se pensa em termos de “causa eficiente”, ou seja, do que está atrás e empurra o viver, mas, sim, em termos de “causa final”, isto é, do que está à frente e puxa a vida. De fato, quando se fala do “sentido” nos termos de “por quê”, o que se faz, em verdade, é olhar para frente, visando o “fim” como aquilo que motiva o viver, aquilo que atrai a vida para a frente e para cima. (Boff, 2014, p. 9).

Em semântica, a palavra sentido é direção, orientação, rumo. “Assim, ter um sentido na vida é ter uma direção, um rumo. É ter ‘por onde’ ir. Numa metáfora, é ter um caminho” (Boff, 2014, p. 13). A etimologia da palavra sentido tem em sua raiz indo-europeia o termo *sent* que transmite a noção de “para”. Já no português, o verbo sentir e suas derivações indicam a ação ou o ato de direcionar para encaminhar para. Assim, a raiz de sentido traz o entendimento de relação com outro elemento, refere-se a uma alteridade, à entrega a alguma coisa que não está dentro, mas fora ou distante. Numa representação rígida desse entendimento, sentido pode ser definido como um vetor e, de modo mais objetivo, como uma seta. Aprofundando mais na semântica, constata-se

também os indícios de sentido que transmitem com precisão à “outra coisa” (Boff, 2014). Resumindo, semanticamente, sentido sempre faz referência a um ponto que se localiza do lado de fora, à frente.

Boff (2014), lança uma questão interessante: a vida humana não se assemelha a um discurso, escrito de um sentido? Daí a nomeação das ciências humanas também de ciências hermenêuticas, porque nelas se busca cuidar do fazer humano, este que revela desígnios, os quais são escutados, lidos como discursos a serem interpretados. Assim, sentido atravessa uma ação contínua e prolongada de um ponto a outro ponto, de corporal e semântico até o ponto existencial, e todos eles concordam com a atribuição de sentido como: vetor, flecha. “Assim, o sentido da vida consiste em ter uma regra de ação, uma conduta interior e exterior, um projeto fundamental de vida, uma posição de existência” (Boff, 2014, p. 14).

Quando se lê “regra de ação”, pode-se pensar em uma rigidez, aquela exposta pelo poeta Manoel de Barros: “Quem anda no trilho é trem de ferro”, mas, segundo Boff (2014), sendo sentido a causa das causas, ele impacta em tudo e seu maior efeito é dar uma direção à existência, um caminho de vida. E aí podemos fechar o verso do poeta: sou água que corre entre pedras: liberdade caça jeito. Ou seja, a direção não enrijece, ao contrário, ela proporciona o caminho, mas também a fluidez, como a água que vai procurando, contornando, escorrendo por entre terras, pedras, montanhas para continuar o caminho até seu fim, sua finalidade. Em contrapartida, existir sem sentido, ou não ter direção na vida, significa viver em sofrimento, com dor, e não qualquer dor, mas uma dor insuportável. Como escreveu Boff (2014, p. 18), “toda dor é suportável, menos a dor do sem sentido”. A dor que provoca desespero e morte, a morte existencial, uma existência sem sentido e inautêntica até o óbito.

Em resumo, sentido é *telos*, finalidade de causa final, que atrai para a frente, para o vir-a-ser. Esclarecida a segunda questão sobre o que é sentido, voltamos à primeira: qual o sentido construído nesse habitar nas ruas? A pes-

quisa de Gomes (2016) apontou para algumas conclusões. Sem fazer generalizações, ressaltando sempre a historicidade de cada existência, é importante destacar que a ida para a rua acontece como resultado de inúmeros motivos e a experiência de habitar na rua é carregada de sentidos que são construídos pelas motivações que provocaram a ida para a rua. “Compreendo que há uma relação não de causa e efeito, mas de atribuição de sentidos a partir da vivência de experiências anteriores à situação de rua” (Gomes, 2016, p. 90). Seria esses sentidos uma causa eficiente, ou seja, aquilo que está atrás e empurra o viver? Ou seria possível construir sentidos como *telos*, finalidade, aquilo que está à frente e puxa a vida mesmo em condições tão inóspitas nesse habitar humano? De acordo com Gomes (2016), mesmo em situações tão vulneráveis, a PSR consegue encontrar um sentido, uma finalidade, para um vir-a-ser, projetos de vida e para o amanhã.

Portanto, o conceito de sentido responde à pergunta que deu origem a esta pesquisa: é possível um encontro dialógico como orientado pela abordagem fenomenológica-existencial na rua? A viabilidade desse encontro se sustenta dentro do próprio arcabouço da teoria e do seu método fenomenológico de pesquisa. O encontro dialógico é possível de acontecer em qualquer contexto, seja no *setting* do consultório, nas instituições ou na rua, porque o que importa não é o que está no exterior, o em volta, as pessoas, os carros, os barulhos, mas sim o que está dentro: a disponibilidade de presença.

Lançando mão da modalidade do plantão psicológico, pensamos que este se encaixa muito bem no contexto da rua. Seja onde for, o plantão vai acontecer no tempo que for possível construir um encontro, uma relação de abertura de ambas as partes, abertura do plantonista para aquilo que aparecer, e abertura do sofrente para se entregar à difícil tarefa de se despir para o outro, revelar-se enquanto aquele que sofre e pede ajuda. Um encontro na rua em formato de plantão psicológico, plantão na sua expressão mais literária: “planta grande” (USP, 2006, p. 148), ou melhor, uma árvore frondosa, com uma

grande copa, que possa oferecer sombra e descanso para aquele sofrente que necessita de um tempo, uma pausa para tentar construir – dentro de um emaranhado de relações, vivências e sofrimento – algum sentido para continuar seu caminho na existência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pesquisar a abordagem fenomenológica-existencial foi o *telos* principal deste trabalho. A População em situação de Rua e o trabalho com esta entraram nesse jogo como o “mundo”, ou melhor, conforme Heidegger poeticamente concebeu, como a “quadratura”, a estrutura ontológica, do nosso modo mais próprio de ser. A revisão bibliográfica serviu de base, mas foi o método fenomenológico que a todo momento impulsionava um questionar, um buscar pela essência, pelo sentido de tudo aquilo que nas leituras se manifestava.

O trabalho de pesquisar o fenômeno, a fenomenologia e o fenômeno da rua foi um aprofundar nas bases filosóficas e históricas da fenomenologia existencial. Husserl, insatisfeito com o positivismo e com a falta de respostas para suas inquietações, inclusive na matemática, entregou-se a um laborioso desafio: construir um método de pesquisa que conseguisse abarcar tantas questões objetivas e psíquicas. Para Husserl, através da redução fenomenológica, etapa do método fenomenológico, tudo o que é vivenciado na dimensão da psique condiz a um fenômeno puro, que revela sua essência inerente, por meio de sua singularidade, como um elemento absoluto. Nasceu assim a fenomenologia como corrente filosófica e o método fenomenológico. Posteriormente, Heidegger se apropriou da criação de seu professor e fez uso dele, o método, para empreender sua jornada na investigação do ser. Porém, ao contrário de Husserl que buscava no método fenomenológico a essência das coisas, o aprendiz, juntamente com outros como Merleau-Ponty e Sartre, vai resgatar a filosofia existencialista de Soren Kierkegaard e, assim, unir o método fenomenológico ao existencialismo.

Uma perspectiva que busca a descrição dos fenômenos, ou seja, a essência daquilo que aparece, mostra-se mais necessária quando envolve um público de alta vulnerabilidade social e risco como o fenômeno social da PSR. Um grupo heterogêneo, de extrema pobreza, vínculos rompidos ou fragilizados, sem residência, que usa espaços públicos para morar, trabalhar e se sustentar. A vulnerabilidade social é enorme, e a questão salutar para o aperfeiçoamento das políticas já existentes e para a criação de novas não foi respondida até hoje: quantos são? Nunca foi realizado um censo pelo IBGE que contemple a PSR, estes são incontáveis, já denunciando aí sua marginalização. A vulnerabilidade é ultrapassada e atinge o limite do risco da perda da dignidade da pessoa humana, limite apontado por alguns autores cuja diferenciação entre o humano e o animal fica quase imperceptível. Para esse sofrimento é necessário a atenção e cuidado do Estado, das comunidades e da sociedade civil, como agentes portadores de humanidade para promover a restauração da dignidade, da emancipação e da autonomia.

Atuando como força de cuidado de atenção em saúde da PSR está o Consultório na Rua, implantado na Atenção Básica pela portaria nº 122 de 2011. Resultado da experiência exitosa do Consultório de Rua do psiquiatra Antônio Nery, que começou em Salvador e depois se espalhou pelo país, é fruto indireto também do primeiro projeto de redução de danos no Brasil, na cidade de Santos. Assim, o CnR é o lucro das disputas de vários atores políticos como: o Ministério da Saúde, a atenção básica e a saúde mental, o Movimento Nacional da População em Situação de rua e as entidades civis, e tem se mostrado como referência para a Rede de Atenção à Saúde.

A pesquisa cumpriu seus objetivos. Foram investigados: a abordagem fenomenológica-existencial, a PSR, o CnR e a articulação da fenomenologia existencial com a PSR. Respondendo à questão da investigação, o encontro dialógico pode acontecer no espaço da rua. Para que isso ocorra, é necessário um embasamento teórico numa Psicologia descritiva que abarque as diversas

dimensões do homem, uma atitude fenomenológica, ou seja, aberta para aquilo que aparece, e o uso do método fenomenológico, que busca a essência do sentido daquele que fala, lançando luz às suas vivências, ao seu tempo, ao seu espaço, à sua estranheza e ao seu fazer.

Porém, no decorrer das consultas foram surgindo vários outros subtemas, todos com grande relevância e que necessitam ser pesquisados e acolhidos como fenômenos sociais que, ao se revelarem, desvelam sentidos como: as mulheres e a maternidade em situação de rua, transtornos mentais na rua, o abuso de drogas e, especificamente, da droga lícita, o álcool e as comorbidades da PSR. Assim, ao tentar responder a uma questão, muita inquietação foi provocada, gerando mais dúvidas e novas questões. A principal delas provocada por Heidegger: seria a crise habitacional e/ou o fenômeno social PSR provocados pelo desenraizamento, pelo desaprender do habitar? Ou seja, à medida que habito, também existo, como existo também habito. Por outro lado, não podemos nos furtar de trazer junto a esse questionamento uma variável muito importante. Seria esta uma visão reducionista que retira do social lançando sobre o existente a total responsabilidade pela sua situação de rua? Em contrapartida, essa perspectiva poderia ser um caminho para incluir dentro do social o existencial? São perguntas que só um novo caminhar fenomenologicamente, através de nova pesquisa científica, poderá tentar responder ou lançar luz em alguns pontos.

REFERÊNCIAS

- Albuquerque, F. (2015, 19 de agosto). Ato em São Paulo Lembra 11 Anos do Massacre de Moradores de Rua na Praça da Sé. Agência Brasil. Recuperado de <https://Agenciabrasil.Ebc.Com.Br/Geral/Noticia/2015-08/Ato-Em-Sao-Paulo-Lembra-11-Anos-Da-Massacre-De-Moradores-De-Rua-Na-Praca-Da-Se>.

- Bello, A. A. (2004). *Fenomenologia e Ciências Humanas: Psicologia, História e Religião*. Bauru. Ed. Edusc.
- Boff, C. (2014). *O Livro do Sentido. Crise e Busca de Sentido Hoje (Parte Críticoanalítica)*. 1. Ed. São Paulo. Editora Paulus.
- Borysow, I. C. (2018). *O Consultório na Rua e a Atenção Básica à População em Situação de Rua*. Tese de doutorado, Faculdade de Medicina, Universidade De São Paulo, Brasil. Recuperado de: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/5/5137/tde-12062018-132859/publico/IgordaCostaBorysow.pdf>
- Brasil. República Federativa do Brasil. (1990). Lei N° 8.080, de 19 de setembro de 1990. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Recuperado de https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8080.htm Brasília.
- Brasil. República Federativa do Brasil. (2003). Ministério da saúde. Secretaria executiva. Coordenação nacional de dst/aids. *A política do ministério da saúde para atenção integral a usuários de álcool e outras drogas*. Brasília, DF: Ministério da Saúde. Recuperado de https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_atencao_alcool_drogas.pdf
- Brasil. República Federativa do Brasil. (2009). Ministério do desenvolvimento social e combate à fome. *Rua: aprendendo a contar: pesquisa nacional sobre a população em situação de rua*. Brasília, DF: MDS. Recuperado de <https://d.docs.live.net/c16c6afb2fdf9695/Documentos/Tcc%201/RASCUNHO%20DO%20CAP.docx>
- Brasil. República Federativa do Brasil. (2009). Decreto n° 7.053 de 23 de dezembro. Institui a política nacional para a população em situação de

rua e seu comitê intersetorial de acompanhamento e monitoramento, e dá outras providências. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d7053.htm.

- Brasil. República Federativa do Brasil. (2011). Portaria n° 940, de 28 de abril de 2011. Regulamenta o sistema cartão nacional de saúde (sistema cartão). Recuperado de https://conselho.saude.gov.br/legislacao/docs/portaria_940_cartaosus.pdf.
- Brasil. República Federativa do Brasil. (2011). Portaria n° 122 de 25 de janeiro de 2011. Define as diretrizes de organização e funcionamento das equipes de consultório na rua. Brasília, https://bvsms.saude.gov.br/bvs/Saudelegis/Gm/2012/Pr0122_25_01_2012.html
- Brasil. República Federativa do Brasil. (2018). Lei n° 13.714 de 24 de agosto de 2018. Altera a lei n° 8.742, de 7 de dezembro de 1993, para dispor sobre a responsabilidade de normatizar e padronizar a identidade visual do sistema único de assistência social (suas) e para assegurar o acesso das famílias e indivíduos em situações de vulnerabilidade ou risco social e pessoal à atenção integral à saúde. Recuperado de <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2018/lei-13714-24-agosto-2018-787108-publicacaooriginal-156272-pl.html>
- Brito, G. (2016 22 de julho). Chacina da Candelária Completa 23 Anos e Políticas Públicas não avançaram. Brasil de Fato. Recuperado de <https://www.brasildefato.com.br/2016/07/22/chacina-da-candelaria-completa-23-anos-e-politicas-publicas-nao-avancaram/>
- Cavagnoli, M., Moterle, R., & Moro, E. (2020). Pessoas em Situação de Rua: Cartografando um Território Existencial. *Arq. Bras. Psicol.*, Rio De Janeiro, V. 72, N. 2, P. 88-104. DOI: 10.36482/1809-5267.ARB2020v72ilp.88-

- Conselho Regional de Psicologia. (2015). *A Psicologia E A População Em Situação De Rua: Novas Propostas, Velhos Desafios*. Belo Horizonte. Resultado da pesquisa “Atuação profissional de psicólogas e psicólogos em políticas para a população em situação de rua”, realizada pelo Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP), unidade do Conselho Regional de Psicologia Minas Gerais (CRP-MG). Recuperado de: <https://redeassocialpg.files.wordpress.com/2016/01/a-psicologia-e-a-populac3a7c3a3o-de-rua.pdf>
- Dartigues, A. (1992). *O Que É Fenomenologia*. 3. Ed. São Paulo. Editora Moraes.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1997) *Mil Platôs. Capitalismo E Esquizofrenia*. (Suely Rolnik Trad.) São Paulo. Editora 34.
- Feijoo, A. M. (2010). *A Escuta E A Fala Em Psicoterapia: Uma Proposta Fenomenológico-Existencial*. (2ª Ed.). Rio De Janeiro: IFEN.
- Foucault, M. (1978). *História da Loucura na idade Clássica*. (José Teixeira Coelho Netto Trad.) São Paulo. Editora Perspectiva.
- Fenômeno (2022) In: Dicio, Dicionário Online de Português. Porto: 7graus. Recuperado de <https://d.docs.live.net/c16c6afb2fdf9695/Documentos/Tcc%201/RASCUNHO%20DO%20CAP.docx>
- Fenomenologia (2022) In: Dicio, Dicionário Online de Português. Porto: 7graus. Recuperado de <https://www.dicio.com.br/fenomenologia>
- Gomes, F. E S. (2016). *Os Sentidos de Habitar para Pessoas em Situação de Rua: Um Olhar Fenomenológico*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil. Recuperado de: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/22547>
- Heidegger, M. (1954). *Construir, Habitar, Pensar*. (Marcia Sá Cavalcante Schubac. Trad.) (Conferência Original Pronunciada em 1951). Recuperado de <https://filosofiaepatrimonio.files.wordpress.com/2017/03/martin-heidegger-construir-habitar-pensar.pdf>.
- Onésimo, S.A.G. (2017). *O Método de Redução de Danos no Tratamento de Usuários de Drogas Ilícitas*. Monografia (Graduação de Psicologia) – Centro Universitário Newton Paiva, Belo Horizonte, Brasil.
- Piuzana, F. B. (2022). *Universalização do Acesso a Saúde: Um Desafio para a População em Situação de Rua aos Serviços da Atenção Primária à Saúde*. Dissertação (Mestrado Profissional em Saúde da Família) – Faculdade de Medicina, Universidade Federal de Juiz de Fora. Brasil. Recuperado de: [Repositório Institucional - UFJF: Universalização do acesso à saúde: um desafio para a população em situação de rua na Atenção Primária à Saúde](#)
- Sousa, A. P., Macedo, J. P. (2019). População em situação de rua: Expressão (im)pertinente da “questão social”. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 35, e 35510. <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35510>
- Universidade de São Paulo. (2022). *I Jornada. Plantão Psicológico em Aconselhamento Psicológico*. Instituto de Psicologia. Departamento de Psicologia da Aprendizagem do Desenvolvimento e da Personalidade. Laboratório de Estudos e Práticas em Psicologia Fenomenológica Existencial. Serviço de Aconselhamento Psicológico. P.146-155. Recuperado de: [http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/AnaisCompletoLaboratorioUSP\(2\).pdf](http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/AnaisCompletoLaboratorioUSP(2).pdf)

13. OS DESAFIOS EXISTENCIAIS DA PANDEMIA DE COVID-19, SOB A PERSPECTIVA DE EMMY VAN DEURZEN

Ana Carolina Ramos Martins

Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista

O presente trabalho nasceu como continuação de uma pesquisa que se iniciou ainda na graduação, a respeito da teoria existencial da autora Emmy van Deurzen. Nascida na Holanda e radicada no Reino Unido, a terapeuta existencial defende que a cultura psicoterapêutica se concentra excessivamente no mundo interno do ser humano, em sua psique, e pouco trabalha com a relação entre sua existência e seu meio social e ambiente físico (van Deurzen, 2009). Para a autora, as pessoas são equivocadamente tratadas como unidades independentes e separadas do mundo. Assim, van Deurzen defende que a terapia existencial caminha de encontro a essa visão por se tratar de uma abordagem integrativa, que preza pela atenção à qualidade contextual e relacional do indivíduo, uma vez que uma das premissas da abordagem existencial é que somos sempre um projeto e estamos sempre em uma situação e em um contexto (van Deurzen, 2009, 2012). Segundo a autora, em psicoterapia, é imprescindível considerar que cada movimento que o indivíduo faz é resultado de múltiplas influências que se entrelaçam em sua vida.

No ano de 2020, a eclosão da crise do novo coronavírus tocou profundamente a todos nós, seres-humanos, das mais diferentes formas, em todos os níveis existenciais de nossas vidas. De um dia para o outro, nos encontrávamos em isolamento sanitário, confinados, frente a uma enfermidade desconhecida

que nos obrigou a uma rotina completamente diferente da qual possuíamos até então; nossas formas de viver foram completamente transformadas. De repente, a possibilidade da morte se tornou mais próxima do que muitos de nós imaginávamos: não só nós mesmos adoecemos, mas também perdemos entes queridos dos quais mal pudemos nos despedir.

Em sua obra, van Deurzen (2009) apresenta o conceito de Crise de Vida (*Life Crisis*), que diz respeito aos momentos de ruptura, de perdas, em que tudo vira de cabeça para baixo e muito do que tínhamos como certo, garantido, encontra-se desfeito – algo acontece, interna ou externamente (geralmente ambos, diz a autora), e o *status quo* é perturbado; o que era sólido, estável, é dissolvido e posto em questão por si mesmo, pelos outros e até mesmo pelo próprio destino. No meio dessa ruptura, a ênfase inicial está no caos, na dor, e em meio a este terreno instável temos que construir novos começos; não há como retornar ao estágio anterior – logo, nos encontramos expostos a quantidades extraordinárias de estresse e angústia. Nesse sentido, podemos conceber a crise do Covid-19 não apenas como uma crise sanitária, mas também como uma Crise de Vida existencial: inesperadamente ela chegou e confrontou a todos nós, em uma escala global, com os fenômenos da mortalidade, ansiedade, isolamento, perda de liberdade, angústia, adoecimento, em um contexto que resultou em meses de distanciamento social obrigatório e em milhões de mortes em todo o mundo.

Hoje, no ano de 2023, já não somos os mesmos que éramos há três anos; nossas vidas se transformaram de formas irreversíveis. Não há mais como voltar para a vida tal qual ela era no período pré-pandêmico. Porém, frente às crises, van Deurzen (2009) nos diz que se pudermos ser determinados e confiantes na transição entre o que nossa vida era e o que será a partir de agora, buscando reconhecer a pressão que existe sobre nós e mudando os nossos hábitos para acomodá-la, para assimilá-la e torná-la significativa de alguma forma, talvez possamos descobrir que ela é o início de uma ruptura para uma fase totalmente nova de nossas vidas, que pode ser integrada e assim, ser superada.

Em todo o período da pandemia, a estudiosa que também vivenciava o isolamento social, produziu e compartilhou diverso material em vídeos na plataforma Youtube a partir de reflexões coerentes com sua obra, nos falando sobre como nossas vidas foram tocadas pela experiência da pandemia e do isolamento social e refletindo sobre o nosso inevitável confronto com a mortalidade. Costurando sua teoria com a realidade a qual todos estávamos vivendo, “de um confinado para outro confinado” (van Deurzen, 2020, Março 26), como aponta em uma de suas reflexões, van Deurzen produziu pertinentes reflexões a respeito do que foi a pandemia, do que ela nos obrigou, do que tínhamos como certo e vimos desaparecer à nossa frente, do que construímos e integramos existencialmente e também nos convocou a pensar sobre o modo, os valores, as crenças e ideais com os quais estávamos vivendo até então. Nesse sentido, meu interesse por analisar a compreensão de van Deurzen a respeito da pandemia nasceu do acompanhamento das reflexões ao longo do período de isolamento social da pandemia da autora, dado o conhecimento prévio de sua obra, que dá ênfase à compreensão contextual e relacional no trabalho da terapia existencial.

Para isso, este trabalho parte primeiramente de uma breve apresentação da pesquisadora e de uma breve revisão de sua teoria existencial. Em seguida, busca compreender o que foi e como foi a pandemia Covid-19, especialmente na Inglaterra, país em que reside a pesquisadora, para que assim possamos analisar as reflexões tecidas por ela neste período. Além disso, espera-se compreender melhor o fenômeno da pandemia Covid-19, contribuindo para o avanço científico da abordagem fenomenológico-existencial em Psicologia.

EMMY VAN DEURZEN E SUA CONCEPÇÃO EXISTENCIAL

Emmy van Deurzen

Nascida em 1951, Emmy van Deurzen formou-se em Filosofia Moral e Política pela *Université Paul Valéry*, na França, desenvolveu seu mestrado sob a ótica da fenomenologia de Edmund Husserl, e posteriormente, trabalhou em seu doutorado com as perspectivas de Heidegger acerca da autenticidade e sua relevância para a psicoterapia. Em 1977, a pesquisadora começou a desenvolver seu próprio método de trabalho existencial, prezando por uma abordagem psicoterápica totalmente filosófica. Para além de sua carreira acadêmica, estabeleceu importante atuação política no campo da psicoterapia profissional, tornando-se a primeira presidente do Conselho de Psicoterapia do Reino Unido. A estudiosa segue nos dias de hoje como importante expoente da análise existencial na Europa e nos Estados Unidos –até o momento, a autora possui quinze livros publicados sobre terapia existencial, alguns com traduções para mais de doze idiomas – nenhum, até o momento, para o português.

A teoria existencial de van Deurzen advoga por uma cultura psicoterapêutica integrativa, que trabalhe com o mundo em que o ser-humano vive, prezando pela atenção à qualidade contextual e relacional do indivíduo, uma vez que, segundo a psicoterapeuta (2012), somos sempre um projeto e estamos sempre imersos em um contexto, que envolve elementos de classe, país, cultura, elementos genéticos, físicos. Assim, recolhendo elementos das obras de Ludwig Binswanger, Medard Boss, entre outros (van Deurzen, 2002), a autora propõe quatro grande esferas da vida nas quais as experiências humanas podem ser mapeadas, as quais ela denomina como “dimensões da vida” – essas esferas se mesclam e se cruzam na vida humana, porém, para fins ilustrativos, podem ser descritas de forma separada, sendo elas a dimensão física, material, que van Deurzen denomina como *Umwelt* (do alemão para o português, *meio-ambiente*), a dimensão social, cultural ou *Mitwelt* (*comunidade*), a dimensão

pessoal ou psicológica, *Eigenwelt* (*mundo próprio*), e, por último, a dimensão espiritual, *Überwelt* (algo como *super-mundo*). Embora as pessoas enfatizem aspectos das diferentes dimensões em diferentes momentos de suas vidas, elas estão envolvidas nesse campo quadridimensional o tempo todo. Desse modo, a qualidade da nossa relação com nosso contexto tem grande relevância para a nossa compreensão como seres-no-mundo. Assim, a autora defende que o terapeuta existencial deva ser capaz de compreender as dificuldades, preocupações e questões de seu cliente num todo, em uma espécie de mapa da existência no qual sua trajetória possa ser compreendida, auxiliando, assim, na criação e expansão de uma atitude flexível para que o cliente possa posicionar-se de forma saudável frente à dinâmica da vida (van Deurzen, 2009).

A concepção existencial de van Deurzen

Para van Deurzen (2009), os seres humanos funcionam de formas diferentes em relação a cada dimensão existencial. Em sua obra, a autora divide essas dimensões em “camadas”, afirmando que estas são constituídas do exterior para o interior; dessa maneira, primeiro aprendemos a estar no mundo físico (*Umwelt*), integrando-nos como corpos independentes, depois aprendemos a nos relacionar com os outros (*Mitwelt*) e apenas assim tornamo-nos sábios para formar uma noção de Eu, com um senso de identidade e propriedade (*Eigenwelt*), de modo a estarmos finalmente prontos para construirmos uma compreensão do significado geral da vida, dando sentido à nossa existência (*Überwelt*). Enquanto a dimensão física é a base sobre a qual construímos todas as outras dimensões, a camada espiritual irradia significado para todo o resto da nossa experiência.

van Deurzen (2009) explica que todas essas camadas se relacionam entre si todo o tempo e cada uma delas encontra-se tensionada por dois pólos entre os quais a vida acontece. Embora eles se manifestem como paradoxos para nós, é a tensão entre os extremos que motiva os seres humanos. Embora as pessoas busquem permanecer no polo onde encontram maior segurança, isso

gera um desequilíbrio entre os pólos que mecanismos da vida uma ora ou outra tentarão compensar, levando cada pessoa a lidar com aquilo que negligenciou. Porém, ela poderá descobrir, assim, que há um lado positivo no que considerava negativo (bem como um lado negativo no que considerava positivo). Cada camada existencial possui seu próprio paradoxo que, embora tão importante motor para a experiência humana, é frequentemente fonte de sofrimento ou confusão. Esse é, para van Deurzen (2009), o motivador da procura pela psicoterapia. Desse modo, o papel do psicoterapeuta existencial não é eliminar tais tensões ou privilegiar os aspectos positivos em detrimento dos negativos, mas, sim, ajudar os clientes a lidar com as tensões de forma dinâmica e fluida em todos os níveis existenciais.

A dimensão física (*Umwelt*)

O contato do corpo físico com a natureza é a primeira e mais fundamental forma de interação humana, e para além dos cinco sentidos sensoriais, este contato também abarca influências químicas, biológicas e genéticas. Segundo van Deurzen (2009), somos seres-no-mundo primeira e principalmente de maneira física; quando nasce, o ser humano existe quase exclusivamente na dimensão física, necessitando de não muito mais do que alimentação, calor e higiene. A autora sublinha, porém (2002), que o mundo físico não é inteiramente factual, de forma que cada indivíduo se relaciona com seu ambiente à sua própria maneira: mesmo neste nível de experiência aparentemente mais concreto, a realidade subjetiva pode ser extremamente diversificada.

van Deurzen (2002) defende que a busca pela compreensão da relação de cada cliente com seu mundo natural é fundamental para que se possa explorar sua forma de ser-no-mundo, o que envolve atenção à consciência corporal no que envolve as sensações físicas, internas e externas, a imagem corporal e até mesmo o conforto ou desconforto do cliente frente às condições climáticas dadas. A autora defende que distúrbios ou preferências do cliente em relação a

qualquer um destes dados raramente são irrelevantes e devem ser estimulados e explorados pelo terapeuta.

Na dimensão física, van Deurzen (2009) também trabalha com os dois horizontes, os dois paradoxos, da existência física humana, o nascimento e a morte. Uma vez que a vida acontece nesse intervalo, permanecemos o tempo todo nessa tensão que nos coloca frente à fragilidade de nossa natureza humana e nos lembra da morte, convocação final da dimensão física. Só estaremos prontos para aproveitar e levar a sério nosso tempo na Terra, diz van Deurzen (2009), quando tivermos consciência da nossa fragilidade e enfrentarmos a morte direta e diariamente, o que envolve aceitarmos nossas limitações físicas, dores, privações e o próprio fim da vida como aspecto inevitável.

A dimensão social (*Mitwelt*)

Uma vez que aprendemos a estar no mundo físico de forma independente e a ele nos integramos, passamos a explorar o campo das relações humanas – de uma pessoa com as outras. van Deurzen diz que para além de sermos seres lançados no mundo, somos seres lançados no mundo junto com outros indivíduos que são ao mesmo tempo tão semelhantes e tão diferentes de nós. Segundo a estudiosa, a dimensão social se constitui como parte inevitável da existência humana: ela é a “arena de todos os aspectos da interação social” (van Deurzen, 2002, p. 69, tradução livre), já que estamos todos inseridos em um ambiente político, social e cultural que determina em grande medida nossas ações, sentimentos e pensamentos.

O terapeuta, nesse sentido, de forma semelhante ao trabalho na dimensão física, irá explorar os posicionamentos de cada cliente frente aos dados de seu mundo social: raça, classe social, país, língua e história cultural, família, ambiente de trabalho, relação com as autoridades e as leis, entre tantos outros. A escritora defende que o paradoxo da dimensão social se encontra entre a igualdade e a diferença, o amor e o ódio.

Conforme crescemos e amadurecemos, diz a autora, descobrimos que o mundo compartilhado é plural e multifacetado, e, desse modo, ele será atualizado e transformado incessantemente, de forma que com quanto mais diversidade humana nos relacionarmos e formos expostos, maior será nossa capacidade relacional. Todo esse processo, diz van Deurzen (2009), leva a vida inteira, pois é na diversidade e riqueza de experiências que nos tornamos mais maduros para alcançar um relacionamento harmonioso com o outro.

A dimensão pessoal (*Eigenwelt*)

Segundo van Deurzen (2009), uma vez que cultivamos as competências físicas e sociais, passamos pelo processo de delimitar nosso senso de identidade pessoal. A dimensão pessoal, ou privada, é o nosso lar: onde nos sentimos confortáveis e à vontade, pois estamos permeados por familiaridade e intimidade – o que inclui intimidade com nós mesmos e intimidades com as pessoas que nos são mais próximas. A autora afirma (2009) que constituímos um conceito de “eu”, que é só nosso quando somos capazes de estabelecer uma autorreflexão; percebendo que somos o centro de nossa própria experiência. Se os aspectos físicos (*Umwelt*) e sociais (*Mitwelt*) não estão constituídos de forma estável, diz ela, pode-se desenvolver um *eu* endurecido, rígido, que sem contato com o mundo externo torna-se isolado, ou então um *eu* tão invadido pelos mundos físico e social não permite que o senso de identidade se desenvolva, prejudicando o processo de autorreflexão e introspecção, ignorando-se o mundo interior e atendendo-se demasiadamente às demandas externas. O paradoxo do *Eigenwelt*, nesse sentido, encontra-se na tensão entre ser mesclado com o mundo, e, ao mesmo tempo, definir a própria identidade pessoal (van Deurzen, 2009). A existência mais saudável encontra-se em percorrer o caminho entre o mundo e *eu* com flexibilidade.

A estudiosa sublinha que trabalhar com o mundo privado dos clientes envolve explorar os aspectos de seu mundo que ele entende como *seus*: como eles

descrevem a si mesmos? Como se relacionam consigo mesmos e com aqueles que lhe são mais íntimos? A autora coloca uma questão importante para os terapeutas, em resumo: onde esse cliente se sente em casa, se é que ele se sente assim em algum lugar?

Assim como nas outras dimensões, sublinha a estudiosa, o objetivo de explorar a relação do cliente com seu mundo privado é possibilitar que este compreenda melhor sua própria experiência, tornando-se capaz de abraçar os paradoxos de sua existência. A partir do encontro de uma relação segura consigo mesmo, diz a autora (2002), constrói-se o senso de que se é capaz de enfrentar de forma segura o inesperado da vida. Quando isso acontece, somos capazes de construir relações mais seguras, em vez de efêmeras e superficiais, e também de refletir sobre o que nos importa e o que nos é significativo. Essa construção nos permite aproximarmos-nos de nós mesmos de maneira espiritual (*Überwelt*), definindo nossos propósitos, valores, e significados.

A dimensão espiritual (*Überwelt*)

Nossa última dimensão existencial, a dimensão espiritual, é onde toda a nossa experiência é colocada em contexto (van Deurzen, 2009); esta compreende, segundo a autora, os significados, ideias, valores, crenças e sentidos, sendo a *Überwelt* a dimensão que abarca a verdadeira complexidade humana. Enquanto a primeira dimensão se refere à conexão do ser com os aspectos concretos da vida, esta dimensão nos fala sobre a conexão do ser com os aspectos abstratos e metafísicos da vida (van Deurzen, 2002). Segundo a psicoterapeuta, é no mundo espiritual em que, após construirmos, organizarmos e transcendermos as outras camadas existenciais, experimentaremos nossa essência e a profundidade da experiência humana, dando sentido e irradiando nossas crenças e valores para os outros níveis da existência. van Deurzen (2009) explica que a dimensão espiritual está implícita em tudo o que dizemos, fazemos e sentimos, sendo intrínseca ao nosso existir, embora muitas vezes

não reconheçamos estes aspectos em nossas vidas – muitos de nós nunca nem mesmo paramos para refletir sobre eles e formulá-los de forma explícita.

A autora sublinha que a dimensão espiritual tem grande influência da ideologia dominante da sociedade na qual crescemos e vivemos, sendo fortemente influenciada pela religião da qual fazemos parte ou pelos valores aos quais aderimos. Nesse sentido, explica van Deurzen (2002), a terapia existencial almeja lançar luz sobre os valores e sentidos tão singulares de cada cliente, não necessariamente os mesmos da sociedade em que ele vive, da religião que pratica e os do próprio terapeuta. Assim, gentilmente o cliente é estimulado a revelá-los e a torná-los explícitos para si mesmo: como ele dá sentido ao mundo, pelo que vive e pelo que estaria disposto a morrer. Essa experiência, diz a psicoterapeuta, envolve não apenas a descoberta, mas, também, a revisão de velhos ideais que sempre estiveram ali e talvez não façam mais sentido: o que possibilita o reencontro com o que faz sentido para si, na direção de propósitos, ideias, valores e significados atualizados e mais autênticos.

A psicoterapeuta defende, por fim, que um dos importantes recursos curativos da psicoterapia existencial é explorar junto ao cliente suas motivações internas e espirituais e a estrutura de significados e referências que dão sentido à sua experiência (van Deurzen, 2009). Esse processo, diz van Deurzen (2002), geralmente possibilita que o cliente encontre uma nova força para implementar tais motivações, independente de pressões ou impedimentos externos ou internos. Essa superação, defende ela, pode instigar um novo significado para a própria vida, permitindo que a pessoa enfrente desafios muito maiores do que pensava ser capaz de enfrentar.

O conceito de Crise de Vida (Life Crisis) para van Deurzen

van Deurzen (2009) também traz em sua obra o importante conceito de Crise de Vida (*Life Crisis*), definido pela autora como os acontecimentos inesperados e repentinos que transformam nossa existência e impactam o *sta-*

tus quo. Nas Crises de Vida, o equilíbrio de nossa existência é perturbado e somos expostos a quantidades inimagináveis de estresse e angústia, constituindo elas, segundo a estudiosa, “momentos instáveis de mudança em que qualquer resultado é possível” (van Deurzen, 2009, p. 106, tradução livre). Embora problemas e conflitos sejam combustíveis para a vida humana e as transformações sejam partes inevitáveis de nossa existência, algumas vezes esses acontecimentos são de tamanha intensidade que a própria estrutura de nossa vida é perturbada, levando-nos à dor, à confusão e podendo ser bastante difíceis de suportar.

Embora cada indivíduo seja afetado pelas crises de forma única e singular, explica a psicoterapeuta, a sobreposição desses eventos pode levar a grandes níveis de sofrimento e consequente risco de adoecimento físico e emocional. A depender da extensão da crise, explica van Deurzen (2009), seus efeitos podem durar até mesmo décadas. No entanto, afirma ela, experienciar crises não é apenas inevitável, como necessário na vida humana; ao passo em que não é possível escolher viver sem problemas, sem dor e adversidades, nas crises reside o poder de originar novos começos para a vida.

A filósofa defende que se pudermos enfrentar nossas dificuldades e derrotas com coragem, sabendo quando lutar e quando ceder, compreendendo a nossa falta de controle sobre as circunstâncias da vida e muitas vezes nos permitindo chegar mesmo ao fundo do poço, poderemos nos posicionar de forma mais saudável em nossa existência e permitir que, a partir das crises, novos capítulos se iniciem em nossas vidas. Nesse sentido, van Deurzen assinala:

Às vezes, precisamos nos resignar ao nosso destino e aceitar o que vem para nós, não porque necessariamente mereçamos, mas porque é inevitável e faz parte do jeito que as coisas são. Seguir o fluxo o máximo possível e confiar nas leis da vida nos ajuda a acertar quando não podemos mais decidir exatamente o que fazer por nós mesmos. (van Deurzen, 2009, p. 120, tradução livre).

Nesse ponto, diz van Deurzen, o terapeuta pode entrar em cena como poderoso suporte e ferramenta que abrigue o cliente no momento mais crítico da tempestade, ajudando-o a explorar, processar e a assimilar a experiência da crise, tornando-a de algum modo significativa e permitindo, assim, que ela seja integrada emocionalmente. Atravessar crises constitui grande parte da psicoterapia, de forma que o psicoterapeuta existencial, em seu fazer, lida com o sofrimento da forma mais eficaz ao abordá-lo de frente, diretamente, em vez de negá-lo ou escondê-lo.

A PANDEMIA DE COVID-19: “O NOVO NORMAL”

Em dezembro de 2019, a China reportou à Organização Mundial da Saúde (OMS) o aparecimento de casos graves de pneumonia de causa desconhecida na cidade de Wuhan, localizada na província chinesa de Hubei. Poucos dias depois, já em janeiro de 2020, pesquisadores chineses identificaram um novo coronavírus como agente etiológico da suposta pneumonia. Em fevereiro, a OMS denominou o novo coronavírus oficialmente como SARS-CoV-2, causador da Síndrome Respiratória Aguda Grave (SARS) nomeada como COVID-19 (Coronavírus Disease - 2019). No dia 11 de março de 2020, a OMS elevou o surto que já registrava mais de 3.000 mortes, ao *status* oficial de pandemia.

De acordo com a OMS (2022), é possível estimar que o número de óbitos causados pela COVID-19 até maio de 2022 possa ter chegado a 15 milhões de pessoas em todo o mundo. Segundo dados oficiais do Ministério da Saúde (2022), o Brasil soma hoje mais de 35 milhões de casos confirmados e mais de 689 mil mortes causadas pela doença.

Em março de 2020 os países começaram a decretar o *lockdown*, termo que se popularizou no período, que pode ser compreendido como confinamento, e dizia respeito à medida radical imposta pelos governos para que os cidadãos permanecessem em distanciamento social, restringindo deslocamentos,

a circulação de pessoas e a abertura de serviços considerados não-essenciais. Em um primeiro momento, escolas, universidades e centros de ensino foram fechados e alunos por todo o planeta ficaram sem aulas.

Nesse contexto, a COVID-19 ganhava os noticiários e plantões midiáticos por todo o mundo – o uso de máscaras faciais e outros EPIs (Equipamentos de Proteção Individual) se tornou obrigatório. A corrida aos supermercados ocorreu em vários países motivada pela busca por estocar alimentos e produtos essenciais, como papel-higiênico. Em poucos meses, a rotina de grande parte do planeta mudava; estávamos confinados, angustiados, nos localizando entre pertencentes ou não aos chamados “grupos de risco”, nossa temperatura era medida constantemente enquanto assistíamos a construção de hospitais de campanha que se preparavam para receber pacientes acometidos pela nova e desconhecida doença que, antes restrita à China, havia, definitivamente, chegado até nós. Talvez na tentativa de encontrar algum alento, nomeamos o momento que vivíamos como “O Novo Normal”.

“O Novo Normal”

Ainda em 2020, como explica Castro (2021), acompanhamos o desenvolvimento de estudos científicos com potenciais imunizantes contra o novo coronavírus. No mesmo ano, a aplicação das primeiras vacinas recebeu autorização para uso emergencial e a imunização iniciou-se nos Estados Unidos e na Europa, enquanto o dia 17 de janeiro de 2021 marcou o dia em que o primeiro brasileiro foi vacinado em território nacional. Entretanto, como explica a pesquisadora, a vacinação no Brasil e em todo o mundo aconteceu em meio a um complexo cenário: entre os movimentos anti-vacina e o reforço de teses conspiratórias, que questionavam a rapidez de desenvolvimento dos imunizantes e seus efeitos colaterais pós-aplicação, a ocorrência de incidentes diplomáticos por todo o mundo, a falta de insumos para a produção e aplicação de imunizantes e também a desigualdade de distribuição de vacinas

por todo o mundo, passamos por um escalonamento no acesso à vacinação, que privilegiava os grupos mais vulneráveis à COVID-19. Nesse contexto, também vivemos o surgimento de diferentes variantes e subvariantes do novo coronavírus derivadas de mutações no agente etiológico, com potenciais de letalidade ou transmissibilidade diferentes do que conhecíamos até então.

De uma forma ou de outra, toda essa experiência foi marcada, inevitavelmente, pelo medo, pela angústia, pela ansiedade, pelo adoecimento, por lutos e perdas. Grande parte de nós não pôde visitar ou se despedir, sequer simbolicamente, das pessoas que perdemos para a COVID-19, uma vez que as visitas hospitalares, velórios e sepultamentos foram restringidos pelo risco de contaminação. Grande parte de nós vivenciou e ainda vivencia sequelas pós-covid, algumas das quais talvez ainda nem tenhamos conhecimento. Grande parte de nós também ainda lida com as mais diversas consequências sociais, emocionais, financeiras e físicas que a vivência da pandemia nos confrontou e continua confrontando.

O Reino Unido diante da COVID-19

A fim de compreender de forma mais precisa as produções e as análises de Emmy van Deurzen durante a pandemia, é importante apresentar de forma breve como aconteceu o desenvolvimento da crise da COVID-19 no contexto em que a autora viveu e vive no momento: o Reino Unido. A esse respeito, Oliveira e Queiroz (2022) sublinham que a experiência do Reino Unido se destaca entre os países da Europa, pois este foi duramente atingido pela doença, apresentando taxas de contaminação e de óbitos muito elevadas, não apenas no cenário europeu, mas também no mundial. Segundo as pesquisadoras, o Reino Unido consta como o quinto maior contingente de casos e óbitos por Covid-19 em todo o mundo.

Com uma população de mais de 68mi de habitantes divididos entre Irlanda do Norte, Escócia, País de Gales e a Inglaterra, o Reino Unido é uma

monarquia parlamentarista que, embora se destaque em termos de PIB, apresenta importante desigualdade social, de forma que a Inglaterra, que concentra a maior parte dos habitantes, registrou nos últimos dez anos importante deterioração nos índices de saúde da população que vive em áreas vulneráveis socialmente.

Segundo Oliveira e Queiroz (2022), os primeiros casos de Covid no Reino Unido foram identificados no dia 31 de janeiro de 2020, no nordeste da Inglaterra. Entretanto, foi apenas após a declaração de pandemia pela OMS em março, que começaram a ser adotadas medidas para o distanciamento social. As autoras argumentam que o primeiro-ministro Boris Johnson adotou posicionamentos considerados hesitantes e negacionistas com relação à gravidade da Covid-19, negligenciando a importância das medidas de isolamento social e demorando a decretar o *lockdown*. Enquanto medidas de distanciamento já estavam em vigor no continente Europeu, o Reino Unido decretou a medida apenas no dia 20 de março de 2020, diante da manutenção do elevado número de casos confirmados e de óbitos causados pela doença.

Ao passo que duramente afetado pela crise da COVID-19, o Reino Unido foi pioneiro ao iniciar a vacinação contra a doença, em dezembro de 2020, com o imunizante da empresa Pfizer/Biontech (Oliveira e Queiroz, 2022), sendo também berço de outro imunizante, estabelecido pela parceria entre a Universidade de Oxford e a empresa Astrazeneca, o que beneficiou não apenas cidadãos do Reino Unido, mas os de todo o planeta. Em meio a novas altas de casos, sobretudo pelo surgimento de novas variantes do Sars-CoV-2, o governo vivenciou manifestações anti-*lockdown* e antivacinação, a exemplo do que ocorreu em vários outros países no mundo.

Por fim, é importante destacar um aspecto fundamental quando se pensa no cenário do Reino Unido em meio a pandemia: o impacto da saída do Reino Unido da União Europeia, o *Brexit*, que se iniciou em 2016 e foi concluído no final de 2020. Desde que aprovada, a saída impactou não apenas o acesso

de insumos, medicamentos e até mesmo de alimentos do Reino Unido, mas também afetou de forma importante o financiamento público da saúde, de forma que impossibilitou aumentos no orçamento do sistema de saúde acima da inflação, produzindo efeitos na crise sanitária proporcionada pela Covid-19 (Oliveira e Queiroz, 2022).

EMMY VAN DEURZEN CONFINADA: REFLEXÕES EXISTENCIAIS SOBRE A PANDEMIA

Em 2020, Emmy van Deurzen publicou em seu canal do YouTube (<https://www.youtube.com/c/EmmyvanDeurzen/videos>) o primeiro vídeo que daria início a uma série de reflexões sobre o período pandêmico que estávamos vivendo, “de um confinado para outro” (van Deurzen, 2020, Março 26), como ela apontou. Assim, analisaremos os principais temas sobre os quais van Deurzen se debruçou ao falar sobre a pandemia, articulando-os à sua teoria. Para este trabalho, foram assistidos todos os vídeos publicados por van Deurzen em seu canal do Youtube no ano de 2020, o primeiro ano da pandemia, em que a autora produziu vasto material direcionado ao tema da Covid-19. Nesse período, a terapeuta publicou 34 vídeos - a primeira mídia foi publicada no dia 08 de março e a última no dia 21 de dezembro de 2020.

Umwelt: ser-no-mundo-pandêmico

Quando falamos sobre a pandemia Covid-19, é inevitável que pensemos em nossas relações com o nosso corpo e com o mundo físico. Inesperadamente, tivemos que nos acostumar a colocar máscaras em nossos rostos, as quais muitos de nós nunca sequer havíamos usado, a lavar constantemente nossas mãos, bem como permanecemos vários meses fisicamente distantes de outras pessoas. Corrimãos e maçanetas nos ofereciam perigo e precisavam ser constantemente limpos, retirávamos rapidamente nossas roupas e sapatos assim que chegávamos em casa – quando chegávamos, já que muitos de nós

se isolaram fisicamente da própria família em prol de protegê-los de possíveis contaminações. Estávamos atentos aos nossos corpos, aos sintomas que surgiam, à dificuldade ou não ao respirar. Da mesma forma, nosso mundo físico se modificou: no início da pandemia, a maioria de nós não saía de nossas casas e estávamos isolados dentro de quatro paredes.

van Deurzen (2020, Abril 9) também sublinhou o fato de que a possibilidade da morte ficou para nós em foco como nunca antes: poderíamos a qualquer momento contrair o vírus que pairava pelo ar e, dada nossa idade ou condições de saúde, nossos pulmões poderiam entrar em colapso e poderiam não haver nos hospitais respiradores disponíveis para nos salvar. De repente, a morte não era mais um pensamento abstrato que poderia acontecer um dia no futuro – nossas vidas poderiam ser de fato mais curtas do que nós imaginávamos antes, quando pensávamos que ainda viveríamos dezenas de anos. Ela era, para nós, uma possibilidade imediata, algo que realmente poderia acontecer conosco.

Se na dimensão física estamos envoltos às questões do nosso corpo, como as nossas sensações, nossa imagem corporal, nosso condicionamento físico e os nossos adoecimentos, é profundamente relevante que a terapeuta existencial chamasse a atenção para o mundo físico neste momento pandêmico. van Deurzen (2020, Abril 1) reflete sobre os impactos da Covid-19 tanto em nossos próprios corpos, como a respeito da possibilidade de que perdêssemos temporariamente olfato e apetite por causa da doença; assim, nos tornamos mais atentos aos perfumes, aos sabores, à nossa experiência sensorial.

Assim, van Deurzen (2020, Abril 9) nos fala sobre o “Paradoxo da Pandemia”: tomar consciência da possibilidade da morte e da nossa falta de controle sobre as circunstâncias da vida pode, talvez, nos tornar conscientes de uma forma que nunca havíamos estado antes.



FIGURA 1. Emmy van Deurzen em “Paradoxes in the pandemic”.

Fonte: Recuperado de van Deurzen, E. (2020, Abril 9).

Paradoxes in the pandemic. [Arquivo de Vídeo].

YouTube. <https://youtu.be/6nGo8cO9DLg>

***Eigenwelt*: a pandemia, nossas relações e a possibilidade de reavaliar a vida**

van Deurzen nos diz também que ao refletirmos sobre a morte e também sobre a nossa própria vida podemos, talvez, “nos voltarmos para nós mesmos” (van Deurzen, 2020, Abril 9); para tantas coisas que ainda queremos viver, aprender ou ensinar. Nos encontramos, nos diz ela (van Deurzen, 2020, Abril 23) na posição de reavaliarmos nossas próprias vidas – e assim, advoga a filósofa, é importante que possamos nos reconectar. Lembramo-nos de quem somos e das coisas que importam em nossas vidas, sendo este momento uma possível oportunidade para que nos questionemos: o que é realmente importante para nós? van Deurzen (2020, Março 26) também nos diz que este é um momento inevitável em que sofreremos pelas nossas perdas e lutos e em que nos arrependemos de muitas coisas, e, nesse sentido, é importante que saibamos olhar para nós mesmos com um pouco mais de gentileza.

Embora a terapia existencial nos fale muito sobre a busca pela coragem, pela determinação, por encontrar novos projetos e neles se engajar, diz ela (van Deurzen, 2020, Maio 11), também é importante se permitir ser um

pouco “autoindulgente” em alguns momentos, diminuindo nossas próprias expectativas sobre nós mesmos e entendendo que não conseguiremos fazer tantas coisas como fazíamos antes. Este é um ponto interessantíssimo a se refletir quando pensamos no período inicial da pandemia, em que surgiram uma imensidade de propostas de cursos e atividades on-line para “preencher” o tempo livre que agora parecíamos possuir, quando, na verdade, não estávamos vivenciando um período de férias e de lazer.

Ainda no âmbito da dimensão pessoal, van Deurzen (2020, Abril 1) também nos convoca a olhar para os nossos relacionamentos em um momento em que estávamos distantes de pessoas que amamos e com quem nos importamos. A filósofa nos fala sobre a importância de cuidar dos nossos relacionamentos e também daqueles que amamos, encontrando novas maneiras de nos conectarmos, nos envolvermos e de nos tornar próximos deles (van Deurzen, 2020, Abril 5), dizendo-lhes que nós nos importamos e nos preocupamos com suas vidas – “não adie as coisas”, diz ela (van Deurzen, 2020, Abril 1), “lembre-se com o que você está lidando: sua morte pode estar mais próxima do que você pensava”.

Mitwelt: qual tipo de mundo desejamos criar após a crise?

No que se trata do mundo compartilhado, van Deurzen (2020, Março 26) reflete que a pandemia é uma experiência compartilhada, e nesse sentido, todos nós estamos vivendo um grande desafio. A filósofa nos fala sobre o desemprego e sobre tantas famílias que perderam entes queridos reconhecendo que para alguns a crise tornou-se uma catástrofe (van Deurzen, 2020, Abril 5). van Deurzen, nesse sentido, reflete sobre o impacto da morte e do adoecimento em sociedade diante da Covid-19.

Partindo de sua experiência como uma idosa vivenciando a pandemia de Covid-19, van Deurzen (2020, Dezembro 18) nos coloca diante de reflexões profundamente relevantes: ela nos fala sobre a experiência de vivenciar

a pandemia pertencendo a um grupo de risco, e assim, de assistir a um grande número de pessoas da mesma faixa de idade adoecer e morrer. A terapeuta descreve que o sentimento vivido ao assistir tantas pessoas de sua geração falecerem é o de uma certa assincronia com a sociedade: quando as pessoas que crescem conosco começam a morrer, morre com elas parte da nossa experiência compartilhada, diz ela, uma vez que as gerações mais novas não vivenciaram o que a geração anterior vivenciou, em vários sentidos. A terapeuta dá um conselho para a nova geração: aproveite as pessoas que estão ao seu lado agora, pois as relações que temos durante a vida se transformam e muitas das pessoas que nós amamos partirão antes de nós. Estar consciente da mortalidade, diz ela (van Deurzen, 2020, Dezembro 18) pode nos ajudar a nos preparar para o nosso envelhecer.

Ainda nessa linha de pensamento, van Deurzen também tece uma importante crítica à forma como o Reino Unido conduziu a pandemia politicamente: a terapeuta discorda veementemente da maneira como se decidiu quem teria ou não teria prioridade no uso dos respiradores artificiais, que estavam em falta, em situações de emergência. Naquele contexto, o governo estabeleceu uma faixa etária que teria preferência no uso dos dispositivos: aqueles que tivessem mais chance de sobreviver. Como idosa, van Deurzen compartilhou o sentimento de se sentir “descartada”, como se sua existência não valesse o suficiente para ser salva; e nesse sentido, defendeu seus pares com unhas e dentes, reafirmando que sua existência é valorosa, que os idosos também possuem sonhos, possuem projetos, possuem famílias, amores, e que suas vidas são profundamente valiosas.

van Deurzen (2020, Dezembro 18) nos fala também sobre a solidão que todos nós experienciamos na crise de Covid-19, refletindo que o longo confinamento trouxe para muitas pessoas um grande sentimento de vazio; uma vez que não podemos mais falar com nossos pares, abraçá-los ou ouvi-los. Na falta de conexões e contatos, diz ela, nos sentimos isolados, sem suporte. Nosso

desafio frente a isso, então, defende a terapeuta, é criar um pequeno universo dentro de nossas casas: encontrando as pessoas que precisam de nós e nos conectando a elas de forma virtual. Sempre advogando pelo distanciamento social e pelos cuidados sanitários, a autora propõe que tiremos esse tempo para pensar e também para conversar com nossos pares sobre qual é o mundo em que vale a pena viver, como iremos criá-lo, que tipo de pessoas queremos ser e sobre como podemos mudar como sociedade. Construir boas relações com os outros seres-humanos, sem querer dominá-los e subjugar-los às nossas vontades e opiniões, diz ela, nos faz sentir que podemos confiar um nos outros e, assim, que o mundo é um bom e valioso lugar para se viver. Se aprendemos a dar para o mundo, a co-construir o mundo, damos sentido para nossas vidas, nos diz ela. Se você desiste de outras pessoas, você desiste um pouco de si mesmo, defende a terapeuta, pois você desiste do seu laço com a humanidade.

Defensora e ativista pelos direitos humanos, a terapeuta teceu extensas críticas a respeito do governo de Boris Johnson e ao negacionismo de parte da sociedade e também do governo frente à pandemia. Assistimos em nosso país, de forma semelhante, a uma grande polarização social-política durante a pandemia, que também envolveu discursos, discussões e ações de tons profundamente agressivos e desrespeitosos tanto de nossos governantes, quanto de nossos próprios pares. É importante observar que para além do distanciamento físico, também vivenciamos um enfraquecimento do nosso laço como sociedade durante esse período, nos tornando, talvez, ainda mais isolados.



FIGURA 2. Emmy van Deurzen em “What kind of world do you want to help create after the crisis?”.

Fonte: Recuperado de van Deurzen, E. (2020, Abril 23). *What kind of world do you want to help create after the crisis?*. [Arquivo de Vídeo]. YouTube. <https://youtu.be/IeTaehEvYEU>

Überwelt: encontrar novo significado no sofrimento

van Deurzen (2020, Março 26) defende que a pandemia também é o momento de lembrar o que há de bom em nossas vidas e caminhar nessa direção, sabendo que estamos nos preparando para a próxima fase de nossas vidas de uma forma muito mais significativa e com mais propósito do que antes, quando tudo parecia garantido. Sobre isso, van Deurzen nos questiona: o que desejamos fazer com nossas vidas se formos sortudos o suficiente para sobrevivermos a este momento?

É o tempo de um novo começo, defende a terapeuta: é tempo de conhecer mais sobre nós mesmos, sobre coisas que nunca imaginamos a nosso respeito, desvelando o que está adormecido dentro de nós e que vale a pena ser conhecido, fazendo valer o tempo que nos foi dado enquanto ainda estamos vivos. Muitos de nós nos esquecemos de que somos autores da nossa própria história, reflete a terapeuta (van Deurzen, 2020, Junho 11), e cabe a nós, e somente a nós, tomar a direção de nossa própria vida. A pandemia e a possibilidade da morte nos abriram um novo horizonte, diz ela: nada é garantido, e nada nos é prometido. Esse desvelar, afirma van Deurzen, é uma oportunidade para

olharmos para nós mesmos possivelmente de uma maneira mais autêntica do que jamais fizemos antes, nos questionando se temos vivido de acordo com nossas crenças, nossos valores e nossos ideais.

Dessa forma, este é o tempo, nos diz ela (van Deurzen, 2020, Março 31) para refletir sobre o que temos feito em nossas vidas e sobre a maneira com a qual temos vivido, e assim, possivelmente, para estabelecermos novas direções de vida – se ainda estamos aqui, se ainda estamos em nossos corpos, temos a oportunidade de desfrutar o tempo que ainda temos, estando conscientes do que desejamos alcançar. Frente à adversidade que nos foi imposta, reflete a terapeuta, podemos nos tornar conscientes de que somos seres-humanos abertos e livres, repletos de possibilidades. Nesse sentido, van Deurzen (2020, Março 31) nos convoca a usar este momento com sabedoria para refletir sobre aquilo que percebemos que nos é essencial, para o que percebemos que podemos viver sem, para o que desejamos fazer presente na nossa vida e para onde estamos dirigindo nossa intencionalidade. Talvez possamos, nos diz a terapeuta, redescobrir nossos propósitos e nossas paixões, estabelecendo uma nova relação com nossa força interior e permitindo a nós mesmos um novo e mais autêntico começo.



FIGURA 3. Emmy van Deurzen em “Message from lockdown: finding new meaning in your plight”.

Fonte: Recuperado de van Deurzen, E. (2020, Março 26). *Message from lockdown: finding new meaning in your plight*. [Arquivo de Vídeo]. YouTube. <https://youtu.be/tyIJb-CbOD8>

CONSIDERAÇÕES (NÃO) FINAIS

van Deurzen (2020, Abril 1) nos diz que o período da pandemia é a “hora da verdade”: esse é um tempo excepcional, reflete ela, em que tudo o que tomávamos como certo, como garantido, em que tudo o que estávamos acostumados está em suspenso. Estamos agora, reflete ela (van Deurzen, 2020, Abril 5), nos isolando do mundo em um momento em que tantas coisas que costumávamos dar como estáveis e seguras perderam seu valor. Ao enfrentarmos o fato de que nossas vidas podem mudar a qualquer momento, e muitas vezes mudar inclusive para pior (van Deurzen, 2020, Abril 23), é inevitável, diz ela, que experimentemos sentimentos de sofrimento e de derrota que podem levar um tempo para serem processados, uma vez que nos defrontamos de forma abrupta com a morte, com a culpa, com o acaso. Quando tudo vira “de cabeça para baixo” e se põe em questão, diz van Deurzen (2020, Abril 9), percebemos que nada mais será como antes.

As Crises de Vida, entretanto, advoga a filósofa, ainda que impostas pelas circunstâncias, nos forcem a nos redescobrir e a prestar atenção no que real e profundamente importa para nós; o que queremos para o futuro e o que devemos fazer para nos posicionar de forma diferente frente à vida (van Deurzen, 2020, Abril 23). Nesse sentido, reforça ela, a terapia existencial nos lembra que o ser humano tem uma incrível capacidade interior de transformação e de resiliência, não importa o que aconteça. Por mais que o mundo e a natureza nos pressionem, diz van Deurzen (2020, Abril 5), há sempre algo dentro de nós, mais forte, empurrando de volta. Se pudermos atravessar a Crise de Vida, defende ela, com gentileza conosco, com gentileza com os outros, mantendo nossos “corações abertos”, permitindo-nos sentir dor e medo, sabendo quando lutar, quando ceder, cuidando-nos e cuidando dos outros na medida do que nos é possível, talvez possamos encontrar coragem existencial para buscar um novo significado para o que estamos vivendo, não apesar, mas porque estamos experienciando a perda de tantas coisas.

A experiência de analisar as reflexões tecidas por Emmy van Deurzen enquanto confinada é profundamente tocante, uma vez que também sou uma vivente e sobrevivente da pandemia. Eu também estive confinada, também vivenciei muitas angústias, também me vi de frente à minha própria mortalidade, adoeci e também assisti a conhecidos e entes queridos adoecerem e serem levados pela Covid-19. Como terapeuta, perdi clientes para a doença e vivenciei, e sigo vivenciando, junto a tantos outros, os sofrimentos, os lutos e os recomeços vividos por eles. Sobre isso, van Deurzen pontua de forma brilhante que ainda que seja terapeuta existencial há anos, que ainda que tenha estudado, escrito e ensinado a respeito de nossa inevitável característica de, como humanos, sermos seres-para-a-morte, foi, ainda assim, profundamente impactada pela Covid-19. A mortalidade que tanto estudava e teorizava de repente materializou-se em sua frente – e lhe ensinou coisas que a teoria jamais poderia ter ensinado.

Ainda é cedo demais para que possamos tecer e fechar conclusões sobre o que foi o fenômeno da Crise de Covid-19, sobre seus efeitos em nossas vidas, tão únicas e singulares, em todas as suas complexas e inesgotáveis esferas. O que van Deurzen nos deixa como rico legado, definitivamente, é uma nova proposta para olhar para a experiência e para os desafios que a Covid-19 nos impôs: a pandemia escancarou para todos nós o fato de que nada nos é garantido e de que nossas vidas podem ser muito mais curtas do que nós imaginamos. Por isso, enquanto ainda estivermos vivos e respirando, temos o inestimável poder de construir uma vida cada vez mais significativa para nós mesmos e também para a sociedade, estabelecendo um viver mais autêntico e contribuindo de forma valorosa para a construção de um mundo em que valha a pena viver.

REFERÊNCIAS

- Castro, R. (2021). Vacinas contra a Covid-19: o fim da pandemia?. *Physis: Revista de Saúde Coletiva* [online]. v. 31, n. 1. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312021310100>
- Ministério da Saúde. (2022). *Painel Coronavírus: Painel de casos de doença pelo coronavírus 2019 (COVID-19) no Brasil pelo Ministério da Saúde*. [online]. Recuperado em 25 de novembro, 2022, em <https://covid.saude.gov.br>
- Oliveira, S.C. & Queiroz, L.F.N. (2022). O Reino Unido diante da Covid-19: Hesitação política e capacidade de resposta de um sistema de saúde universal. In: Machado, C.V, Pereira, A.M.M. & Freitas, C.M. (Eds). *Políticas e sistemas de saúde em tempos de pandemia: nove países, muitas lições* [online], 177-204. <https://doi.org/10.7476/9786557081594.0007>
- van Deurzen, E. (n.d). *Biography of Emmy van Deurzen*. Recuperado em 25 de novembro, 2022, em https://www.emmyvandeurzen.com/?page_id=50
- van Deurzen, E. (2002). *Existential Counselling and Psychotherapy in Practice*, (2. ed.). Londres: Sage
- van Deurzen, E. (2009). *Everyday Misteries: A Handbook of Existencial Psychotherapy*. (2. ed.). Londres/Nova Iorque: Routledge Taylor & Francis Group
- van Deurzen, E. (2020, Março 26). *Message from lockdown: finding new meaning in your plight*. [Arquivo de Vídeo]. [https://youtu.be/tyI\]b-CbOD8](https://youtu.be/tyI]b-CbOD8)
- van Deurzen, E. (2020, Março 31). *Reflecting on this time of lockdown*. [Arquivo de Vídeo]. <https://youtu.be/XGuZVFIyixI>

- van Deurzen, E. (2020, Abril 1). *A time for truth*. [Arquivo de Vídeo]. <https://youtu.be/JLFfvSgTb7A>
- van Deurzen, E. (2020, Abril 5). *Lockdown*. [Arquivo de Vídeo]. <https://youtu.be/0IcGBqINIBU>
- van Deurzen, E. (2020, Abril 9). *Paradoxes in the pandemic*. [Arquivo de Vídeo]. <https://youtu.be/6nGo8cO9DLg>
- van Deurzen, E. (2020, Abril 23). *What kind of world do you want to help create after the crisis?*. [Arquivo de Vídeo]. <https://youtu.be/IeTaehEvYEU>
- van Deurzen, E. (2020, Maio 11). *Being kind to yourself during lockdown*. [Arquivo de Vídeo]. <https://youtu.be/ip-Zqds8CxU>
- van Deurzen, E. (2020, Junho 11). *Take charge of your life and stop waiting to be saved*. [Arquivo de Vídeo]. https://youtu.be/e_8H5ORsfgU
- van Deurzen, E. (2020, Dezembro 18). *Alone in a crisis you need to take charge of your inner world*. [Arquivo de Vídeo]. https://youtu.be/gyxnqb_wnf0
- van Deurzen, E. (2020, Dezembro 18). *Thoughts on mortality*. [Arquivo de Vídeo]. <https://youtu.be/5ifNXhau2xQ>
- van Deurzen, E. & Hanaway, M., (Eds). (2012). *Existential Perspectives on Coaching*. Londres: Palgrave MacMillan
- World Health Organization. (2002). *14.9 million excess deaths associated with the COVID-19 pandemic in 2020 and 2021*. Recuperado em 25 de novembro, 2022, em <https://www.who.int/news/item/05-05-2022-14.9-million-excess-deaths-were-associated-with-the-covid-19-pandemic-in-2020-and-2021>

14. MASCULINIDADE HEGEMÔNICA E A POSSIBILIDADE DE SUA SUPERAÇÃO PELA PSICOTERAPIA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL – REFLEXÕES A PARTIR DO PODCAST MAMILOS

Natália Marina de Oliveira

Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista

Como seres relacionais, é possível que cada homem, sendo ser-com-os-outros, assuma para si, irrefletidamente, certos modos de ser socialmente construídos, como papéis sociais, do que é ser homem e do que é ser mulher. Esses modos de ser-no-mundo-com-outros levam à repetição de comportamentos que podem causar sofrimentos existenciais na vida própria e de outros ao redor.

Este capítulo parte do olhar fenomenologia-existencial de Martin Heidegger, conduzido pela questão existencial do ser-com-os-outros. O fio condutor dessa temática é o *a-gente* descrito por Heidegger em *Ser e Tempo* como o modo de sermos tomados pelo mundo (impessoal) por qual cada um é como os outros. Para ilustrar e, ao mesmo tempo, aprofundar a análise, buscamos no podcast Mamilos, no episódio 145 – “masculinidade e sentimento” – alguns temas relevantes para essa pesquisa. A seguir, descreveremos o ser-com-os-outros pela perspectiva da fenomenologia-existencial, apresentaremos a masculinidade hegemônica e a definição desse conceito, e ao fim, indicaremos a

psicoterapia fenomenológico-existencial como um modo possível de apropriação de si como um modo de romper com padrões adoecidos de ser-no-mundo.

SER-COM-OS-OUTROS NA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

A obra de Martin Heidegger, *Ser e Tempo* (2012), apresenta como questionamento os termos “ser” ou “sendo”, nos propondo a pensar sobre a sua ontologia fundamental. Para Heidegger, a ontologia tem como fenômenos fundamentais o manifestar-se e apresentar-se. Estes não buscam conceituar ou determinar a existência, mas nos levam a compreender seus modos de ser como ação; “*tornar-se manifesto, presente, criado, produzido, atuado, sentido...*” (Spanoudis e Critelli, 1981, p. 10). A analítica existencial de Heidegger assume a existência como ser-aí lançado ao mundo. É por essa compreensão do ser que podemos compreender a vivência humana e nos questionarmos sobre ela.

Cada existência é o seu próprio ser. Este ente, que existe como ser ontológico, sempre está em um movimento na busca por encontrar-se, podendo sempre perder-se de si. Essa perda acontece na cotidianidade, lidando com as coisas e os outros a partir de significações e modos de relação sedimentados, já dados.

Heidegger escreve em *Ser e Tempo* no seu primeiro capítulo, que “O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos” (2012, p. 139). Nesta tarefa de pertencermos a nós mesmos, expõe a ontologia que somos dotados de liberdade. Em sermos livres, assumimos o fato de sermos responsáveis por nossa existência. Adiante, Heidegger (2012) escreve que:

O ser que, para esse ente, está em jogo em seu ser é, cada vez, o meu. Por isso, o Dasein nunca pode ser ontologicamente apreendido como caso ou como exemplar de um gênero de ente como subsistente. [...] o Dasein, conforme o caráter do ser-cada-vez-meu desse ente,

deve incluir sempre o pronome pessoal: “eu sou”, “tu és”. Isto é, o ser-cada-vez-meu significa ser-me-entregue-a-mim-mesmo-como-próprio (p. 141).

Heidegger quer dizer que não conseguiremos escapar do fato de existirmos para nós mesmos. O fato de estarmos o tempo todo em relação com-o-mundo e com-os-outros não nos coloca como um “*exemplar de gênero*” (p. 141). Somos sempre uma existência que é compartilhada com o outro, mas nunca somos uma cópia, e sim nós mesmos. Somos seres destinados a existir, sendo existir um verbo de ação; a todo tempo existimos, somos destinados a ter-de-ser.

Esta problematização do ente vem descrever que o ser-aí é a “destinação”, isto é, a ideia de que somos a todo tempo voltados a responder à pergunta fundamental acerca de quem somos. É diante da pergunta “quem sou eu?” que a existência busca assegurar-se de si, fixando uma identidade sedimentada e participando da manutenção da estabilidade temporal do mundo compartilhado. Essa pergunta faz com que a existência seja lançada para o “aí”. Por outro lado, no ser-aí reside a constante possibilidade da angústia, pois, ao buscarmos as respostas à pergunta fundamental do Dasein, nem sempre conseguimos ter as respostas ou, quando as temos, muitas vezes não eram as que esperávamos (Spanoudis e Critelli, 1981).

É com base nesse movimento que podemos compreender que o ser-para-si-mesmo não significa que cada existência seja sempre singular. Pelo contrário, no mais das vezes existe como *A-gente*. Para Heidegger, segundo Spanoudis e Critelli (1981), o *A-gente* é descrito como fenômeno relacionado à analítica de ser-no-mundo como ser-com e ser-si-mesmo. O Dasein está lançado em seu mundo e é encantado e absorvido por ele.

É neste ser-aí e ser-com que, para Heidegger, encontramos o ser-com-os-outros como *A-gente*. Heidegger (2012) descreve:

Para A-gente a situação está ao contrário, essencialmente fechada. A-gente só conhece a “situação geral” e perde-se nas “oportunidades” de mais pronto acesso e contesta o Dasein em nome do cálculo dos “acidentes” que, embora não os conheça, toma e apresenta como obra sua (p. 819).

Posto isso, o A-gente que Heidegger descreve faz com que grande parte do nosso ser-no-mundo seja generalizado no “nós”, os outros. Nesta generalização, Heidegger descreve que ser “todos” é ser “ninguém”. Porém, isto não significa ser nada, mas ser encoberto pelo todo, distanciando-se do ser-si-mesmo e absorvendo-se no ser-todos-nós (Spanoudis e Critelli, 1981).

Assim, o ser-resoluto (a existência de maneira autêntica) é encoberto pelo A-gente na maior parte do tempo e vamos sendo como podemos ser em nossa cotidianidade, ao longo do tempo da história, como parte do poder público. A vida cotidiana, comunitária é difundida de forma a massificar todos os modos de ser. No caso que nos interessa nesta monografia, ocorre a massificação de um modo de ser homem. Este modo impessoal e compartilhado de ser A-gente nos impossibilita de sermos nós mesmos na maior parte do tempo (Spanoudis e Critelli, 1981).

Ao vivermos em sociedade, acabamos por partilhar modos de existir no modo impessoal, todos somos “homens”, nos comportamos na cotidianidade de modos comuns, iguais. Vamos absorvendo-nos uns aos outros a ponto de existirmos como “nós”; a coletividade nos invade e não sabemos nos diferenciar uns dos outros. Acabamos por dar contornos iguais, comparativos e impróprios à nossa existência e, por consequência, tornarmo-nos inautênticos (Spanoudis e Critelli, 1981).

No trecho a seguir, Evangelista (2016) exemplifica modos compartilhados de ser-com-os-outros:

A análise de ‘mundo’ como a totalidade de entes significativos mostra que as conjunções são já entendidas e compartilhadas. Assim, uso o

martelo porque a gente usa isso para pregar um prego para pendurar um quadro. Caminho pela calçada e atravesso a rua quando nenhum carro vem vindo, como a gente faz. Sou psicólogo, como muitos outros, assim como dou aulas, como tantos outros professores. Enfim, existo como tantos outros (p. 102).

Evangelista (2016) mostra nesse trecho que, como entes existentes no mundo, compartilhamos o mundo com outros entes existentes. Para além disso, ao compartilharmos mundo, compartilhamos modos de ser no mundo cotidiano. É diante do compartilharmos o mundo cotidiano que nos tornamos a-gente. “Toda realização cotidiana acontece como a-gente a realiza” (p. 104). Portanto, ao propormos a análise do tema masculinidade hegemônica, compreendemos que o ser homem está em ser-como-os-outros-homens, em ser-como-os-outros-são. Assim, buscamos no outro o modo de ser homem e reproduzimos a masculinidade hegemônica na cotidianidade contemporânea.

Isto é, mundo já é desvelado pelos mesmos significados e conjunções que aparecem para todos nós, como um mundo comum. A tradição é preservada pel’a-gente, no sentido de determinar o que e como pensar, sentir e ser. São as prescrições de modos de ser que mundo incessantemente fornece, tomando cada existência como as demais do ponto de vista de seus modos possíveis de ser (Evangelista, 2016, p. 105).

A partir da explanação acima, ao pensarmos no a-gente pelo modo de ser homem (masculino) no mundo cotidiano, faz-se importante a analítica contemporânea da masculinidade hegemônica como modo de determinar sentido para o projeto singular de ser “homem” para cada um. Assim, reduzimos e categorizamos a existência do masculino como algo já posto e determinado sócio-historicamente: sou homem como a-gente é homem. Portanto, “a-gente desenvolve sua ditadura, pois fornece respostas prontas, aliviando Dasein de seu fardo (ter-que-ser)” (Evangelista, 2016, p. 105).

Diante desse jeito de “a-gente” ser, passamos a não questionar essa cotidianidade e vivemos em presenças simples e objetivadas nas formas de ser no mundo. Entretanto, Critelli (2012) propõe que é da condição humana a capacidade assumir propriedade por seu ser, buscando um sentido singular para a própria existência em meio ao a-gente. A filósofa descreve:

O grande diferencial entre a filosofia e as demais formas de saber é que sua estrutura é reflexiva. implica um retorno ao já visto e já sabido para examiná-lo de novo, desembruhá-lo de suas interpretações usuais e já dadas como certas para permitir sua nova e original manifestação. Seu fim é a busca do sentido e do significado de tudo o que é e que convencionamos chamar de essência (Critelli, 2012, p. 22).

É por meio da compreensão que vivenciamos a totalidade de ser-no-mundo-com-os-outros, pois é no mundo compartilhado que conseguimos dar suporte para a nossa existência, é através do mundo-com que podemos sobreviver. O mundo compartilhado é uma necessidade da vida. Diante disso, Critelli descreve (2012):

Mas tudo que um homem em particular percebe e compreende exige compartilhamento. Toda novidade, toda nova verdade precisa encontrar lugar num mundo comum para conquistar alguma possibilidade. [...] a existência é sempre vivida em conjunto que a compreensão, enquanto atividade do pensamento, é requisitada e ativada. Se a vida pudesse ser vivida em absoluta solidão, não poderíamos sequer pensar. Pensamos porque precisamos comunicar aos outros e a nós mesmos as diferenças percebidas; é porque precisamos, comunicando-lhes a diferença do nosso ponto de vista, fazê-los ver a diferença que nós mesmos fazemos no meio deles (p. 28).

Por exemplo, este trabalho acadêmico busca a compreensão de como a masculinidade hegemônica pode causar sofrimento existencial ao homem. É por intermédio do questionamento que se pode compreender o sentido desse fenômeno – masculinidade hegemônica – na contemporaneidade como causa do sofrimento existencial. A pesquisa abre uma fissura no cotidiano já compreendido, possibilitando a pergunta pelos modos de ser homem em nosso mundo.

Uma vez que para existir é necessário compreender a existência que se é, Critelli (2012) traça uma reflexão sobre ser “narrador de si mesmo”:

No extenso caminho entre nosso nascimento e nossa morte, acumulam-se nossos enfrentamentos dos fatos da vida – a construção de nossa história. Mas realizar uma história não é, necessariamente, compreendê-la. A narrativa é essa interpretação de nosso ser que captura compreensivamente a história que nossa vida realiza. Ela captura a personagem que temos sido, fomos e podemos ser. É a narrativa que descortina os fios de sentido que nos conduziram e motivaram e não os havíamos percebidos (p. 39).

Posto isso, Critelli (2012) descreve em sua análise que a existência que narra a própria história pode observá-la e mudá-la diante daquilo que percebeu sobre o seu modo de existir. Assim, ser narrador de si mesmo é umas das ferramentas mais importantes que nós sujeitos podemos desenvolver como ato contínuo para a propriedade de si mesmo.

MASCULINIDADE HEGEMÔNICA: DESVELANDO O CONCEITO

Este capítulo busca descrever sofrimentos tipicamente masculinos analisados na literatura psicológica a partir do termo “Masculinidade Hegemônica” apresentada na contemporaneidade. A partir desse ponto, vamos elucidar um

pouco sobre a Masculinidade, o termo Hegemonia e, por fim, a representação da Masculinidade Hegemônica.

Ao tratar do termo “Masculinidade Hegemônica” é importante descrever a masculinidade como sendo um conjunto de idealizações históricas e culturais a respeito do sexo masculino perante a sociedade. Trata-se de uma construção social e histórica. Compreende-se que a masculinidade se apresenta de formas diferentes e sofre modificações no decorrer do tempo, da história, dentro de uma mesma cultura (Scott, 1995).

Já o termo Hegemonia vem descrito pelo dicionário brasileiro de português online (2021) como: “Poder que algo ou alguém exerce em relação aos demais; supremacia, domínio; Influência absoluta, liderança ou superioridade: hegemonia política; Superioridade ou poder absoluto que uma cidade, um país ou um Estado tem em relação aos demais”. Portanto, a descrição do termo Hegemônico ressalta um grande poder e superioridade sobre as relações humanas que uns têm sobre os outros.

Aa estrutura de nossa sociedade ocidental baseia-se no Patriarcado, que traz consigo a Masculinidade Hegemônica. Para Connell e Messerschmidt (2018):

A masculinidade hegemônica se distinguiu de outras masculinidades, especialmente das masculinidades subordinadas. A masculinidade hegemônica não se assumiu normal num sentido estatístico; apenas uma minoria dos homens talvez a adote, mas certamente ela é normativa. Ela incorpora a forma mais honrada de ser um homem, ela exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela e legítima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens (p. 245).

Connell e Messerschmidt (2018), ao apresentarem a reflexão sobre a masculinidade hegemônica, dizem que a mesma não é adotada por todos os homens, mas que certamente a masculinidade hegemônica dita o modo de ser

homem através da hierarquia da relação de subordinação das mulheres aos homens. As masculinidades, como o pluralismo do ser masculino, são diversas e se modificam constantemente na relação temporal da história. Para os autores, a masculinidade hegemônica é complexa.

Este é um conceito contestado. Ao mesmo tempo, os assuntos de que trata continuam presentes nas lutas contemporâneas sobre poder e liderança política, violência pública e privada, transformações na família e na sexualidade. Uma reavaliação compreensiva do conceito de masculinidade hegemônica parece valer a pena. Caso prove ser útil, o conceito deve ser reformulado em termos contemporâneos (p. 242).

Deste modo, o conceito de masculinidade hegemônica não pode ser definido e conceituado, pois houve diversos conceitos que desconsideram em grande parte as diversas masculinidades presentes nas relações de gênero na atualidade. Posta a complexidade do termo masculinidade hegemônica, temos que considerar a busca por novas pesquisas que integram a pluralidade e singularidade que existe em ser homem e em ser masculino dentro de nossa sociedade atual. Não se pode e nem se deve repetir a redução simplista a esse fenômeno social nesta pesquisa.

ILUSTRAÇÃO DA MASCULINIDADE HEGEMÔNICA

Para ilustrar e, ao mesmo tempo, aprofundar a análise, buscamos no podcast *Mamilos*, no episódio 145 – “Masculinidade e Sentimento” – alguns temas. O episódio foi realizado por Fê Duarte, psicólogo e psiquiatra, Oga Mendonça, designer multimídia, filmmaker e documentarista, Gui Valadares, fundador do projeto “Papo de Homem” e Thiago Queiroz, que é pai, fundador do podcast “tricô de pais”, e também do blog “*paizinho em vírgula*”, que apresenta discussões sobre paternidade e masculinidades. Todos se identificam como homens e se juntam para falar sobre masculinidade e sentimento.

Na introdução do episódio 145, são apresentadas as seguintes formulações: existe diferença entre homens e mulheres na forma de processar os sentimentos? O quanto dessa diferença é biológica? Quanto disso depende da forma que nos organizamos na sociedade? Como criamos meninos? E o que cobramos dos homens adultos? (Mamilos, 2018).

Ao longo do podcast, os participantes tentam responder essas perguntas através de suas experiências pessoais e profissionais. Apresentamos algumas respostas que foram elaboradas ao longo do episódio pelos homens.

Ontem eu estava conduzindo um grupo com meninos adolescentes, em Foz do Iguaçu e vários desses meninos disseram que nunca tinham tido uma conversa sobre o que é ser homem, sobre masculinidades, com ninguém. Então se eles não podem conversar, eles não podem expressar, mas eles aprendem a segurar e isso vai criando uma panela de pressão, não é que ele não sente ele vai reprimindo esses sentimentos (Mamilos, 2018).

O a-gente de Heidegger é descrito nesse trecho como um ser inserido em seu contexto social, cultural e histórico que acaba por repetir modos de ser homem que limitam a expressão dos sentimentos. Na falta da expressão dos sentimentos, os meninos e homens acabam por silenciar o que estão sentindo, pois já está posto que homens não devem falar do que sentem. Esse encobrir os sentimentos acabam por silenciar o que sentem e, assim, não compreendem os seus sentimentos.

Outra descrição é do aprisionamento das emoções ao longo do desenvolvimento na infância, adolescência, até vida adulta, no qual só é questionada através da relação com a sua esposa e com a paternidade:

[...] eu até os meus 30 anos não tinha falado sobre sentimentos com ninguém, cê entende! Eu só comecei a entender que esse era um negócio que era importante, porque eu vi que estava afetando o meu casamento, e que eu me tornei pai, entende! (Mamilos, 2018).

Nesta fala, é apresentado que no momento em que o homem se depara na relação com o outro pela via da paternidade e do casamento, busca compreender os seus sentimentos, que até os seus 30 anos estavam encobertos. Assim, é importante ressaltar que é através das relações que nos reconhecemos como existência lançada no mundo e, diante disso, a busca por compreender a sua vivência enquanto homem que vive em uma sociedade patriarcal e machista depende das relações. Nos encontros e diálogos, descobre-se como tem-se sido homem, o que abre para se perguntar como realmente quer e pode o ser.

Nas falas abaixo, é demonstrado que para o menino não é permitido chorar e demonstrar qualquer tipo de sentimento que demonstre “fraqueza”, pois isso está vinculado a ser um homem gay. É perceptível o reforço da masculinidade hegemônica, pela qual um homem gay não é homem. Assim aparece a invisibilidade e a falta de liberdade em ser o homem que se é.

Engole o choro!” Era uma frase muito natural. Se você subir chorando de uma briga eu bato em você.” Então, você é criado com essas premissas! (Mamilos, 2018).

[...] cara eu não posso te dizer quem que pra mim foi mais forte dizendo assim: “Ah que homem não chora, que isso é coisa de viadinho, você é viadinho? Direto, direto. Eu ouvi isso de todo mundo. Da minha mãe, do meu pai, de todo mundo! Na minha escola, na adolescência (Mamilos, 2018).

Fica explícita a agressividade na criação de um menino nas falas acima. A tarefa para eles está em bater ou apanhar. De todo modo, os meninos precisam experienciar a agressividade e o silenciar de suas emoções e sentimentos ao longo de suas vidas. Retornamos à pergunta inicial do podcast: Como criamos meninos? E o que cobramos dos homens adultos? (Mamilos, 2018).

Até aqui, é possível perceber o quanto a Masculinidade hegemônica impacta na restrição existencial do homem, pois o mesmo não é permitido viven-

ciar as diversas masculinidade(s), mas, sim, uma só masculinidade. Esta que é mantida como um ideal social.

Diante disso, Nolasco (1993) apresenta em seu livro alguns comportamentos sociais pesquisados por ele. Aponta que os homens crescem com a tendência a baixas habilidades comunicacionais e expressões emocionais. Como consequência da repressão emocional na infância e adolescência, na vida adulta o homem não consegue acessar as suas emoções e demandas afetivas e, por consequência dessa socialização da masculinidade hegemônica, começam a desenvolver habilidades dominadoras, controladoras e agressivas.

MASCULINIDADE HEGEMÔNICA COMO MODO RESTRITO DE SER

Conforme já dito, a masculinidade hegemônica pode trazer como consequências restrições e, portanto, sofrimento existencial. Holzhey-Kunz (2018) apresenta a diferença entre sofrimento e doença. O sofrimento psíquico se diferencia da doença psíquica. A doença é uma disposição objetiva e o sofrimento é uma disposição subjetiva. Logo, o adoecimento se apresenta pelo tempo de restrição existencial, como o silenciamento dos sentimentos e emoções, e por consequência a existência sofre pelo não-poder-ser, na e pela restrição.

Na fala a seguir, é perceptível como a violência gerada pela masculinidade hegemônica causa sofrimento existencial no homem, mas é a partir dela que pode questionar: quem sou eu? Como quero ser, viver e me relacionar?

A gente passa umas violências bem foda assim, e a gente cresce, é, fingindo que a gente é forte, que aquilo não afeta agente, e dói pra cacete, a vida inteira dói, e você vira adulto e você tem filho e fala assim: “vou fazer tudo diferente”, [...] mas aí você se percebe que você se fodeu legal, porque tudo que você tinha ali como base, como segurança, sumiu, cara! E aí você tem que lidar com uma porrada de negócio que tava lá dentro e você não sabe como lidar e você não tem com quem falar sobre isso, porque é tudo muito novo (Mamilos, 2018).

Aqui está uma ilustração do rompimento com o modo de ser hegemônico da familiar cotidianidade. Abre-se a possibilidade de perguntar-se: quem eu sou? Quem eu quero ser? Como posso ser? A angústia é a experiência radical da quebra de mundo e está no fundamento de toda possibilidade de transformação, portanto, de assumirmos singularmente nossa existência.

Posto isto, a masculinidade hegemônica pode ser um fator de sofrimento humano, pois esta limita a existência. Se de fato somos seres lançados para o mundo, seres de abertura, a masculinidade hegemônica apresenta uma (de) limitação da existência, pois ela limita, reduz e condiciona a vivência humana. Assim, o aprisionamento como falta de liberdade em poder ser faz com o que o homem esteja em sofrimento existencial e, por consequência, vivencie adoecimentos.

Em outro trecho do Podcast, um participante afirma:

Assim, a gente que veio da década de 80 a gente é sobrevivente, cara. Porque assim, mas, enfim... Eu vivi minha vida inteira fazendo isso e eu acho que o que caracteriza, hoje, eu consigo, eu só consigo falar hoje também sobre isso porque eu já tenho um bom tempo fazendo terapia e isso é outra parada que homem também não faz [...] (Mamilos, 2018).

É evidenciada a forma que um dos convidados conseguiu romper e buscar (des)cobrir a ideologia da masculinidade hegemônica por meio do processo psicoterapêutico. Na fala a seguir destaca a importância da compreensão do sentir:

Acho que poder aprender a abraçar a dor é importante também! Não só carregar essas coisas como traumas, mas, como é que a gente vai curar isso? Como é que a gente vai transcender isso? Soltar? Às vezes, o que pra gente foi uma dor imensa, pra nós, que foi pra mim, que foi pro Thiago, a gente atravessando aquilo ali, a gente pode depois ajudar outras pessoas [...] (Mamilos, 2018).

Nestes trechos do podcast, os convidados apresentam como a dor e o sofrimento possibilitaram uma compreensão e uma transformação. O trecho demonstra que essa foi a forma encontrada para dar novo sentido para o seu sofrimento. Ao encontrar sentido, faz com que este se transforme enquanto o homem que ele quer ser e busca por dialogar com outros homens e meninos sobre masculinidades. Esse debate sobre masculinidades se dá inclusive através do podcast, no qual milhares de pessoas podem ouvir homens falando sobre como a masculinidade hegemônica causa sofrimento na trajetória de suas vidas na relação com si-mesmo e com-os-outros.

A APROPRIAÇÃO DE SI NA PSICOTERAPIA FENOMENOLÓGICA-EXISTENCIAL

Diante da perspectiva do sofrimento humano, Medard Boss, terapeuta daseinsanalista, apresenta que é importante considerarmos a existência a partir da sua compreensão por meio dos sentidos e significados envoltos no adoecimento enquanto restrição. Assim como alguém que fica incapacitado fisicamente por quebrar uma perna perde a possibilidade de exercer seu papel na cotidianidade por um tempo, não está somente afastado de seus afazeres, como trabalho, escola, entre outros modos de existir no cotidiano, também há restrição de liberdade quando alguém está limitado no seu modo próprio de compartilhar o mundo com-os-outros, em fornecer cuidado a si-mesmo e aos outros. É diante dessa compreensão que Boss consegue promover reflexões acerca da existência humana a partir das suas experiências como médico psiquiatra diante da compreensão do sofrimento humano.

Diante da temática aqui exposta da masculinidade hegemônica, o sofrimento existencial do homem está por vezes pautado na sua limitação em poder ser. Este modo masculino imposto socialmente como o modo “normal” de ser homem causa limitações nas possibilidades de ser-com. Assim,

é importante fator de restrições de vivenciar as masculinidades que existem como possibilidade para o Dasein.

A fim de contribuir com essa temática, apresento a psicoterapia Daseinsanalítica como possibilidade de homens desvelarem a masculinidade hegemônica, com o objetivo de considerar a apropriação de si na psicoterapia fenomenológico-existencial como um modo de romper com padrões adoecidos e adoecedores de ser-no-mundo.

Para trabalharmos nesse campo do sofrimento humano, é importante trazermos os temas cuidado e liberdade. É através dessas duas dimensões ontológicas que partiremos para buscar investigar os fenômenos do sofrimento humano por meio da psicologia clínica, que Sá (2002) descreve como processo psicoterapêutico pautado no “(...) ‘cuidado pela vida’, como: o estar-com que co-responde ao outro enquanto abertura às suas mais diversas e próprias possibilidades de ser” (p. 10). Portanto, o sentido do cuidado no processo daseinsanalítico se dá pela atenção na suspensão das identificações cotidianas e nos conhecimentos pré-estabelecidos pelo campo científico, para diante disso, dar abertura para revelar aquilo que está encoberto pela existência cotidiana (Santos e Sá, 2013).

Logo, a liberdade apresenta-se segundo Santos e Sá (2013):

... como correspondência desveladora do que nos vem ao encontro no mundo, encontra-se, assim, em íntima conexão com a liberdade. O quanto uma existência pode deixar vir à luz em sua abertura de mundo, nunca depende apenas da aptidão sensorial, da investigação de fatos ou de raciocínios lógicos, mas, essencialmente, do quanto é livre. (p. 56).

É através do cuidado pela vida diante da suspensão dos conhecimentos pré-estabelecidos pelo psicoterapeuta que a existência consegue ir ao encontro

com um dos existenciais fundantes, a liberdade. É diante desse possibilitar da relação terapêutica construída a partir do que surge é que o homem pode se apropriar de seu poder ser. Diante disso, há a possibilidade de experienciar a autenticidade e assim ter a liberdade em poder ser para além do ambiente psicoterapêutico.

Portanto, se o sofrimento humano está pautado na restrição existencial, Santos e Sá (2013) apresentam que a forma de cuidado psicoterapêutico que não revele formas de se apropriar de si-mesmo retorna à mesma restrição existencial da liberdade. Do mesmo modo, gera sofrimento, pois não busca constituir horizontes de sentidos, mas, sim, restringe esses horizontes. Posto isso, Santos e Sá (2013) descrevem:

Por isso, é de fundamental importância para o cuidado psicoterapêutico um movimento de suspensão e recuo ante as demandas imediatas do sofrimento tal como aparece dado à experiência cotidiana e um exame do próprio campo experiencial de sentido em que ele se constitui. Esse tipo de atenção permite que o cuidado clínico não se restrinja a uma substituição do outro em suas possibilidades próprias e pessoais, mas possa, também, convidar o outro à experiência de sua liberdade essencial (p. 58).

O psicoterapeuta está com o outro na preocupação libertadora para possibilitar que seja ele mesmo e faça as escolhas mais apoiadas em si mesmo, no cuidado e na liberdade, com-ele, com-o-mundo e com-os-outros.

Por isso, a masculinidade hegemônica dentro do campo psicoterapêutico não pode ser um termo que defina genericamente o homem como sendo todos os homens. O homem que está à sua frente precisa ser visto sem pré-conceitos estabelecidos do que é ser homem pelo psicoterapeuta. Este precisa ser visto como ser existente que apresenta modos de ser homem no seu tempo-histórico. A masculinidade hegemônica descrita por Connell e Messerschmidt

(2018) é apresentada como esse modelo normativo que acaba por exigir um posicionamento dos homens a esse modo único de ser homem. Por outro lado, os mesmos autores relatam que nem todos os homens a aceitam ou se reconhecem por meio dessa masculinidade. Desse modo, o processo psicoterapêutico é essa ocasião para o homem buscar a sua própria masculinidade, a sua própria maneira de existir.

Como exemplo, apresentamos na fala abaixo o caminho de desconstrução da masculinidade hegemônica e as dificuldades que os homens apresentaram ao romper com essa ideologia normativa de gênero, extraído do podcast Mamilos:

Eu mereço, eu mereço mais! Cara, isso é tão difícil pra homens! Isso foi tão difícil na minha vida! Eu lembro de uma frase do Dalai-lama, que ele diz mais ou menos assim: “que a gente nunca consegue ter mais compaixão com o outro do que a gente tem consigo próprio”, e quando eu escutei isso pela primeira vez, faz muitos anos, é como se tivesse recebido um tijolo na minha cabeça. Porque eu me achava muito compassivo e empático com os outros, mas eu tinha certeza absoluta que eu não era comigo, absoluta! E quando eu escutei aquilo, eu chorei! Falei: cara, eu não me trato com carinho, eu tenho certeza absoluta! Eu não precisei nem refletir. Eu escutei a frase e meu olho encheu de lágrimas. Eu tenho certeza, eu não sou assim comigo. Eu sei que é bonito ser com os outros, mas eu não sou comigo. Eu não me coloco primeiro na fila do “eu preciso de um carinho, eu preciso de um abraço, eu preciso de amor, eu preciso de afeto, eu preciso de pausa, eu preciso de descanso, eu preciso de afeto”. Durante muitos anos, não! Não! Eu simplesmente não fazia isso. Então, pra um homem dizer que merece e que precisa de afeto, de carinho, de abraço [...] é um salto muito grande. Você nega o papel de provedor, né?! Cara, às vezes isso é uma vida! Você se coloca em um papel de fragilidade, né?! Coisa que todo ser humano tem! Só que para o homem se mostrar frágil, parece que você tá negando aquilo que foi ensinado pra gente a vida inteira! A gente não pode fazer isso, não pode!”(Mamilos,2018).

O processo psicoterapêutico é a ocasião para que esse homem possa ter uma atitude de cuidado consigo mesmo, para que assim possa realmente cuidar da relação com-o-outro, pois é perceptível o sofrimento existencial nessa fala sobre a restrição das suas possibilidades de cuidado, afeto, carinho, amor.

Essa dificuldade é apresentada ao longo deste trabalho, por qual os homens, o tempo todo, são ensinados a não demonstrar seus sentimentos e emoções, são cobrados a serem provedores e fortes. Porém, estar nesse lugar de restrição das possibilidades existenciais por “uma vida toda”, como é dito, causa grande sofrimento e até mesmo adoecimento. Então a psicoterapia é esse lugar para se descobrir, ressignificar e dar novos sentidos à nossa existência.

Na fala abaixo, é descrito sobre como o processo psicoterapêutico é esse lugar que possibilita à existência se lançar e poder ser:

Eu comecei a fazer terapia, essas coisas, muito cedo na minha vida. Eu lembro de começar a fazer terapia pela primeira vez com 13 anos e seguir com a mesma terapeuta até os 22 anos. Então fiz nove anos de terapia, só com ela. Então, a maior parte dessa educação assim eu fui tendo muito cedo, tá?! Eu acho que isso foi muito útil pra mim, né?! Acabei tendo alguns intervalos de terapia, teve uma época que o dinheiro apertou mais. E voltei agora, assim, já com filhos e tudo! E tudo isso também é muito..., não tem nem o que falar, né?! Eu trabalho até com isso. O prazer de você ter uma pessoa que você sabe que você vai poder falar o que você quiser e ela vai dar conta. Isso é incrível, tá?! Eu acho que muitos dos homens, a gente não fala porque a gente até sente que a pessoa não vai dar conta de ouvir aquilo, não sabe! e isso é uma das coisas que eu acho incrível da terapia, tá?! O meu terapeuta tá lá, eu posso falar qualquer asneira, qualquer coisa, ela dá conta! Ela segura a onda mesmo, né?! E isso dá uma liberdade incrível. Então, assim, exatamente a minha terapeuta não me julga, né?! Ela tá lá pra me ajudar. Ela tá lá pra me ouvir! (Mamilos, 2018).

Diante dessa fala, é explicitado o que Santos e Sá (2013) apresentam como

cuidado e liberdade no processo psicoterapêutico. Este dá suporte ao homem para ele poder ser e, assim, olhar para a sua existência com mais cuidado e afeto, mas também com mais liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa buscou desvelar a masculinidade hegemônica e apresentar os sofrimentos existenciais contidos nas limitações de ser homem em nossa sociedade. Por consequência, esse sofrimento é lançado nas relações humanas, pois, como a nossa existência é somente existência compartilhada com-o-mundo e com-os-outros, ela atinge todos nós, limitando-nos em nossas vivências cotidianas e em nosso projeto de vida.

Deste modo, este trabalho não é somente para desvelar o sofrimento e adoecimento do homem, mas de todos nós. É diante disso que este tema apresenta como grande relevância científica, pois, se somos seres relacionais, devemos zelar para que modos mais livres de ser, viver e nos relacionar possam se dar.

O olhar da fenomenologia-existencial de Martin Heidegger sobre o ser-com-os-outros possibilitou o desvelar da masculinidade hegemônica como um modo contemporâneo do a-gente. Este foi o fio condutor de toda esta desconstrução da masculinidade hegemônica.

É por meio do desvelamento da existência que buscamos respostas mais compreensivas dos nossos modos de ser-no-mundo. Esta pesquisa demonstrou que os homens podem e conseguem romper com a masculinidade hegemônica. Cada um que busca pela pergunta fundamental “quem sou eu?” terá a oportunidade do desvelar de sua existência. Diante da compreensão, possibilitamos modos de existências mais autênticas, com mais afetos, cuidados e liberdade nas relações de gênero.

REFERÊNCIAS

- Critelli, D. M. (2012). *História pessoal e sentido da vida: historiobiografia*. São Paulo, SP: EDUC-FAPESP-PUC-SP.
- Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2013). Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, 21(1), 424. Recuperado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000100014/2465>
- Evangelista, P. E. R. A. (2016). *Psicologia fenomenológica existencial – A Prática psicológica à luz de Heidegger*. Curitiba: Juruá.
- Evangelista, P. E. R. A. (2019). Sofrer pelo próprio ser: a Daseinsanalyse de Alice Holzhey-Kunz e a inclusão pré-ontológica da existência como fundamento do sofrimento existencial. *Natureza humana*, 21(1), 120-128. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302019000100009&lng=pt&nrm=iso
- Heidegger, M. (2012). *Ser e Tempo* (F. Castilho, Trad.). Campinas, SP; Petrópolis, RJ: Editora da Unicamp; Editora Vozes. (Trabalho original publicado em 1927)
- Holzhey-Kunz, A. (2018). *Daseinsanálise: O olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia* (M. Casanova, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Editora Via Verita.
- Nolasco, S. (1993). *O mito da masculinidade*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco.
- Papo de Homem. (2019). *Derrubando Muros e Construindo Pontes*. Recuperado de <https://papodehomem.com.br/pontes>
- Podcast Mamilos. (2018). *Masculinidade e Sentimentos*. Brasil. Recuperado de <https://open.spotify.com>
- Sá, R. N. (2002). A Psicoterapia e a questão da técnica. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 54(4), 348-362. Recuperado de <https://pesquisadores.uff.br/researcher/roberto-novaes-de-s%C3%A1>
- Santos, D. G., & Sá, R. N. (2013). A existência como “cuidado”: elaborações fenomenológicas sobre a psicoterapia na contemporaneidade. *Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies*, XIX(1), 53-59. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672013000100007
- Scott, J. W. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica (R. C. Dabat & B. M. Ávila, Trad.). *Educação & Realidade*, 20(2), 71-99. Recuperado de <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>
- Spanoudis, S., & Critelli, D. M. (1981). *Todos nós... Ninguém: um enfoque fenomenológico social*. São Paulo, SP: Editora Moraes LTDA.

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

