

TRABALHANDO O LEGADO DE ROGERS

***Sobre os Fundamentos
Fenomenológico
Existenciais***

Afonso H Lisboa da Fonseca

Pedang

Trabalhando o Legado de Rogers

***Sobre os Fundamentos
Fenomenológico Existenciais***

Afonso H Lisboa da Fonseca

PEDANG

Centro de Estudos de Psicologia e Psicoterapia Fenomenológico
Existencial

Programa de Publicação

TRABALHANDO O LEGADO DE ROGERS

***Sobre os Fundamentos
Fenomenológico Existenciais***

© Afonso H Lisboa da Fonseca

Rua Alfredo Oiticica, 106 Farol. 57050-320 Maceió AL. Brasil.

Fone/Fax: 082-2218175/2318191.

Internet: e-mail: affons@uol.com.br

Site:

<http://www.terravista.pt/FerNoronha/1411>

Maceió, 1998.

“Em minha opinião, há somente uma afirmação que pode igualmente ser aplicada a todas as teorias -- da teoria do flogístico à teoria da relatividade, da teoria que apresento nestas páginas, à que a substituirá, espero, dentro de dez anos -- a saber, que toda teoria contém, no momento de sua enunciação, uma medida desconhecida (e neste momento, sem dúvida, desconhecível) de erros e de definições falíveis. Esta medida pode ser ampla, como na teoria do flogístico, ou reduzida -- como suponho que é o caso -- na teoria da relatividade. Porém, a menos que tomemos a conquista da verdade como algo concluído, deveríamos esperar que toda teoria, mesmo a mais firmemente estabelecida, venha a se modificar sob o impulso de novas descobertas. Por isto, a consciência aguda do fato de que o conhecimento científico é essencialmente provisório, parece-me uma exigência fundamental da atitude científica.

Confesso que me angustia a maneira pela qual certos espíritos estreitos se apegam a uma teoria qualquer e a elevam a condição de verdade ou de dogma. Se estivéssemos dispostos a tomar os sistemas teóricos pelo que são, isto é, espécies de envoltórios de filigrana contendo os dados maciços da realidade, estes sistema poderiam, então, cumprir sua função própria: o estímulo ao pensamento criador.”

Carl R Rogers, 1964.

ÍNDICE

Apresentação

Introdução

Capítulo 1

As Condições Facilitadoras Básicas como Princípios de
Método Fenomenológico Existencial.:

I. consideração positiva incondicional.

Capítulo 2

As Condições Facilitadoras Básicas Como Princípios De
Método Fenomenológico Existencial:

II. A Relação Empática. Empatia e Dialogicidade.

Capítulo 3

As Condições Facilitadoras Básicas Como Princípios De
Método Fenomenológico Existencial

III. Genuinidade

Capítulo 4

Avaliação Organísmica Da Experiência: Consciência,
Liberdade Experiencial e Afirmação, No Trabalho Psicológico
E Psicoterápico

Capítulo 5

De Como Psicólogos e Psicoterapeutas Descobrem a
Fenomenologia e o Existencialismo.

*E sobre a importância de um início de si mesmo para a
compreensão e prática da psicologia e psicoterapia
fenomenológico existencial.*

Capítulo 6

Fenomenação

Psicologia e Psicoterapia Fenomenativa Existencial?

Capítulo 7

Fatal Mesmo É Crer na Fatalidade.
Dialogicidade, Superação, teoria e prática da Psicologia e
Psicoterapia Fenomenológico Existencial

APRESENTAÇÃO

A compreensão da *Abordagem Centrada na Pessoa* pressupõe um resgate de sua concepção filosófica: Fenomenologia e Existencialismo. Não a fenomenologia Kantiana, cuja crítica é a pretensão do conhecimento de atingir o fenômeno, nem a Hegeliana, no movimento dialético da negação da negação para a superação. Deve-se seguir em busca da Fenomenologia de Husserl, fundamentada no dinamismo intencional de uma consciência aberta. *Intencionalidade* significando que aquilo que um objeto é constitui-se espontaneamente na consciência, e que considera que os conceitos e os termos devem permanecer em “devir”, sempre prontos a se diferenciar conforme o avanço da análise da consciência e do conhecimento de novos níveis fenomenológicos.

Fenomenologia surgida em momento de crise, no qual a crítica de Husserl dirigia-se às teorias científicas apegadas à objetividade e à crença de que a realidade reduz aquilo que percebemos pelos sentidos.

Existencialismo de Nietzsche – para quem a filosofia é uma “visão” de acordo com a qual o homem deve viver. Como atitude existencial, sentido de experimentar novas evidências, abandonando antigas posições na criação apaixonada da verdade, embora dela todos nós tenhamos receio. *“Ao homem cabe, como tarefa, fazer com que a sua existência não seja um simples acidente sem significado, pois o problema fundamental do homem consiste em alcançar a verdadeira existência em vez de deixar a vida se reduzir a um simples acidente.”* (Gilles). O critério de valor da existência não é apenas a simples vida, e sim a vida aperfeiçoada e transfigurada. *Vontade de Potência* – conceito nietzscheano -- , significando a vontade de superação de si mesmo, auto superação, e o eterno retorno

como antítese da desvalorização do momento no finito do indivíduo.

Em Martin Buber – *Filosofia Dialógica da Relação* – compreende-se a concepção do papel do terapeuta, o desdobramento da concepção deste papel e da conceituação da psicoterapia e do trabalho clínico.

ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA – TRABALHANDO O LEGADO DE ROGERS -- Sobre os Fundamentos Fenomenológico Existenciais. Constitui-se como obra primeira, na medida em que aponta para uma reflexão sobre a concepção filosófica que fundamenta a ACP.

Constitui-se de uma coletânea de ensaios, resultado de estudos, reflexão e experiências desenvolvidas pelo autor em seus ensinamentos em universidades, cursos de formação, facilitação de grupos como também de sua efetiva prática clínica.

Identifico neste trabalho dois momentos: primeiro o exame dos pontos de contato entre a Fenomenologia, o Existencialismo e a Abordagem Centrada na Pessoa. Segundo, proporcionar uma introdução ao pensamento filosófico às pessoas interessadas na teoria de Carl Rogers.

Como professora, psicoterapeuta, aluna, considero o texto de exemplar clareza de compreensão da Filosofia à Teoria de Carl Rogers e à prática clínica. Estabelece uma lógica tal, que dele se pode usufruir, na medida em que vem a preencher lacunas existentes no campo acadêmico.

Como pessoa, um sentimento de orgulho e a reafirmação de respeito por você, Afonso.

Diana Belém, psicóloga.

Recife, Abril de 1997.

INTRODUÇÃO

A partir do trabalho de Carl Rogers, a Abordagem Centrada na Pessoa constituiu-se como uma vigorosa opção, com amplas possibilidades de aplicações no âmbito das relações humanas, no campo da psicologia e da psicoterapia, da pedagogia, do trabalho com grupos.

Algo que se pode com certeza dizer de Rogers, é que ele esteve produtivamente à altura de seu tempo e lugar.

Trabalhou intensamente, desde a primeira metade do século, na constituição de sua abordagem. A partir de sua formação, no âmbito da cultura e do meio da psicologia e, posteriormente, da psicoterapia norte americanas, Rogers soube usufruir produtivamente de influências da cultura chinesa, que então chegavam aos EUA, e à qual visitou na juventude; soube usufruir essencial e produtivamente das perspectivas da fenomenologia e do existencialismo em psicologia e psicoterapia, que igualmente chegavam, então, aos Estados Unidos, através, em particular, da psicologia organísmica de Kurt Goldstein, e da influência de intelectuais europeus e de dissidentes do movimento psicanalítico, como Otto Rank e Ludwig Binswanger, influências que fecundavam poderosamente o meio da psicologia e da psicoterapia norte americanas, redundando no desenvolvimento da psicologia humanista.

O trabalho de Rogers, a *abordagem centrada na pessoa*, foi, e é, um dos grandes tributários deste movimento, que contava com as contribuições de figuras como, A. Maslow, R. May, A. Angyal, e com a contribuição de todo o processo fermentativamente produtivo que a cultura norte americana desenvolveu a partir das influências que lhe chegavam da Europa, no período imediatamente anterior, durante e posteriormente à segunda guerra.

Rogers usufruía de um modo igualmente produtivo, da influência do meio da Psicologia e da Cultura Norte Americanas, em especial da ampla influência de William James, e de pensadores como R. W. Emerson. As cisões provocadas por C.G. Jung no movimento psicanalítico, e, em particular, a nietzscheana influência de Otto Rank, e as concepções de Martin Buber tiveram um papel fundamental no desenvolvimento das perspectivas, teorias e práticas de Rogers.

A partir de sua formação, Rogers cuidou de desenvolver os antídotos pragmáticos para as tendências fortemente abstracionistas, filosofantes e teorizantes das influências que lhe chegavam a partir da filosofia e da psicologia e psicoterapia fenomenológico existenciais européias.

A abordagem de Rogers desenvolveu-se, e ganhou autonomia própria, e ousadia para influenciar criativamente todo o ambiente que a engendrara, e, de um modo geral, à psicologia e à psicoterapia em todo o mundo.

A partir de suas influências, o trabalho de Rogers configurou-se significativamente, em importantes de suas dimensões, como um processo de *desconstrução*: desconstrução de um *modelo clínico* de psicoterapia, fortemente baseado, freqüentemente, numa perspectiva empirista e aniquiladora. Desconstrução de uma concepção empirista e objetivista, por um lado, da pessoa e do cliente, ou de uma concepção universalizante e universalista deles. Desconstrução de uma perspectiva autoritária e manipulativa nos trabalhos com grupos e na relação com o cliente individual. Desconstrução da possibilidade de uma exclusividade ou hegemonia da Psicanálise, e/ou do Comportamentalismo.

Propôs, alternativamente, um modelo fenomenativo existencial de psicologia, de psicoterapia, de trabalho com grupos, de pedagogia, centrado fundamentalmente, não na aplicação de teorias e de técnicas, mas na relação

fenomenativa existencial atual entre seus agentes. Propôs, em particular, uma opção de exercício do poder, fundada na valorização dialógica da atualidade e em referenciais fenomenativos e existenciais.

Rogers contou, no fluxo de seu processo produtivo, com o impulso vigoroso do movimento de certos segmentos culturais da sociedade mundial e norte americana, nas três primeiras décadas da segunda metade do século, de cunho fortemente existencial e libertador.

Por outro lado, foi heterogêneo com relação às tendências fortemente religiosas de negação do corpo e da vida, e com relação as tendências fortemente empiristas da cultura norte americana, de onde ele próprio provinha.

Estas tendências fortemente religiosas e de negação do corpo e do vivido, não obstante, têm cobrado um pesado tributo da fenomenologia e do existencialismo, como fundamentos da ACP e da psicologia e psicoterapia fenomenativa existencial norte americana. Na medida, em particular, em que desenvolveram progressivamente, e desenvolvem, um forte movimento reativo contra a perspectiva fenomenal e contra uma postura de afirmação do corpo e de afirmação da vida, levando estas abordagens, às vezes fortemente, a acentuadas distorções pragmático empiristas ou idealistas, ligadas à perspectiva de um ideal ascético, e potencializadas pelo desconhecimento dos seus fundamentos e raízes fenomenativas e existenciais.

Disseminando-se pelo mundo, a ACP desenvolveu-se na América Latina e no Brasil, configurando-se como uma opção extremamente rica, no campo das psicologias, das psicoterapias, pedagogias e modelos de trabalhos com grupos de cunho fenomenológico existencial. Tem também sofrido críticas intensas, tanto de seus praticantes como de fora da comunidade destes. Estas críticas parecem estar surtindo o seu efeito, na medida em que têm potencializado uma reflexão sobre os seus fundamentos e sobre as suas

distorções. Na medida, em particular, que têm possibilitado uma reflexão sobre nossa posição específica, enquanto brasileiros, latino-americanos, no contexto da teoria e da prática desta abordagem.

Acredito que uma parte fundamental deste processo, e do processo de desenvolvimento da ACP, é esta reflexão sobre seus os fundamentos fenomenológico existenciais, a recuperação e a explícita reiteração destes fundamentos. Na medida em que, em função de toda a distorção pragmático empirista e idealista, eles ficaram freqüentemente confusos e até esquecidos.

É nesta perspectiva que se inserem os ensaios deste livro.

Busco nos três primeiros capítulos indicar os fundamentos fenomenativo existenciais das chamadas *condições facilitadoras básicas: a consideração positiva incondicional, a compreensão empática e a genuinidade*. Dedico um capítulo à discussão da concepção de *avaliação organísmica da experiência*, a partir de sua perspectiva fenomenativa existencial. Discuto, em um outro capítulo – *De Como Psicólogos e Psicoterapeutas Aprendem a Fenomenologia e o Existencialismo* –, o modo como psicólogos e psicoterapeutas aprenderam a fenomenologia e o existencialismo e como elas lhes servem em suas concepções e trabalhos, a partir, em particular, da valorização de uma *atitude fenomenológica*, e da valorização de uma atitude e de valores de afirmação da vida.. Comento, num outro capítulo – *Fenomenação* –, o modo eminentemente ativo da concepção do fenomenal em psicologia e psicoterapia, em contraposição com tendências que escorregam para a valorização de uma perspectiva reflexiva por sobre a perspectiva do vivido. No último capítulo – *Fatal Mesmo é Crer na Fatalidade* –, busco expor alguns aspectos que me parecem fundamentais na contribuição da *perspectiva dialógica da filosofia da relação*

de M. Buber para a psicologia e psicoterapia fenomenativa existencial.

Como se pode observar, não pretendo estabelecer *verdades*, mas fazer jus ao legado de Rogers e dos psicólogos e psicoterapeutas fenomenológico existenciais, assim como fazer jus a nós próprios em nossa atualidade e realidade, pela discussão do que me parecem pontos de interesse para o desenvolvimento da perspectiva desta abordagem e da perspectiva da psicologia e psicoterapia fenomenativa existencial.

Agradeço a todos os colegas que leram discutiram e revisaram os originais, em especial a Diana Belém que, emprestando sua competência, leu, exaustivamente discutiu e revisou, além de me ter honrado com a apresentação.

Capítulo 1

AS CONDIÇÕES FACILITADORAS BÁSICAS COMO PRINCÍPIOS DE MÉTODO FENOMENOLÓGICO EXISTENCIAL.:

I. CONSIDERAÇÃO POSITIVA INCONDICIONAL.

Se tudo que uma pessoa exprime (verbalmente ou não verbalmente, direta ou indiretamente) sobre si mesmo, me parece igualmente digno de respeito ou de aceitação, isto é, se não desaprovo nem deprecio nenhum elemento expresso dessa forma, experimento em relação a esta pessoa uma atitude de consideração positiva incondicional.
(Carl Rogers/ G. Marian Kinget)

A fenomenologia significou um momento particularmente marcante no desdobramento do pensamento da Civilização Ocidental. Um momento em que buscou-se uma relativização dos juízos, do conceitual, do teórico, do abstrato, e da abstração, privilegiando-se a *fonte* de onde eles emergem, a *experiência viva*, pré reflexiva, pré conceitual, pré teorizaste: o encarnado, o efetiva e pontualmente *vivido*.

Constituiu-se assim a fenomenologia como uma ontologia, como uma epistemologia, como uma filosofia,

como uma perspectiva de ciência, como uma *atitude fenomenológica*, que busca partir *destes níveis originários da experiência* e do devir, o nível da *intuição originária da vivência de consciência*.

A fenomenologia foi aí, já, uma revolução: ...Não só relativizar, mas subalternizar a consciência *reflexiva*, os juízos, o teórico, o conceitual, numa cultura que, desde Sócrates, instalava-os no ápice dos valores e dos critérios do conhecimento... Eleger a *intuição originária da vivência de consciência* como o critério por excelência do conhecimento e da existência: o *nível do conhecimento* (vivencial) *anterior a qualquer forma de conhecimento* (reflexivo).¹

Foi uma modificação completa do ponto de referência. Uma revolução de mentalidade no âmbito da socrática Civilização Ocidental.

À consciência pontual e pré reflexivamente vivida, em seus níveis mais originários, foi restituída a sua importância e valor, no processo de constituição da existência e do conhecimento humanos: o seu lugar de *raiz de todas as coisas*, e o seu lugar, nada menos que, de *condição de aparição do mundo, raiz do mundo... Mundo a ela originária* e indissociavelmente correlativo, anteriormente a qualquer possibilidade de cisão. A preconização de uma *atitude fenomenológica*, que buscasse uma *compreensão* (e não uma *explicação*) do mundo, e da existência -- em sua globalidade, detalhes e fragmentos -- , a partir, específica e particularmente, de sua vivência. Uma suspensão da crença no valor dos juízos, conceitos e teorias a respeito do mundo e da existência, para enfatizar a importância fundamental de sua vivência, na *intuição originária da vivência de consciência*.

¹D'ARTIGUES, André - **O QUE É A FENOMENOLOGIA**, São Paulo, Moraes, 1992.

“O mundo não tem existência, o mundo é fenômeno...”²

Tudo isto representou já uma revolucionária mudança de critérios e de pontos de vista, de atitudes e de valores.

Mas para a fenomenologia, como para o humano, de um modo geral, resta ainda, pelo menos, uma questão crucial: ...a consciência enquanto tal não é única, não existe isoladamente no mundo. Para a consciência há sempre a crucial questão da *outra consciência*, do *outro*, com os quais a consciência não apenas relaciona-se dialogicamente, mas imbrica-se dialógica e necessariamente, num processo de mútua constituição e reconstituição.

Rapidamente, a consciência constata que não se trata, apenas, de viver num mundo de coisas que têm sentido. Mas de viver num mundo *com outros*. *Outros* que são um eu *para si próprios*. De *outros que constituem a sua própria unidade*, de *outros que são focos autônomos de produção de seu próprio sentido* (Husserl).

Ou, como observa Lyotard:

“A alteridade do outro distingue-se da transcendência simples da coisa pelo facto de o outro ser para si próprio um Eu e de a sua unidade não estar na minha percepção, mas nele próprio; por outras palavras, o outro é um Eu puro que de nada carece para existir, é uma existência absoluta e um ponto de partida radical para si mesmo, como eu o sou para mim. A questão transforma-se então em: como

é possível um sujeito constituinte (o outro) ‘para’ um sujeito constituinte (eu)?”.

É um segredo da arte do humano. Ser e viver com outros.

Relação com outros que pode ser, e é, a fonte de ameaça e de nossa destruição. Relação com outros que é a fonte de nossa criação e realização.

Tamanha é a importância do significado da possibilidade presença do outro que interessa-nos radicalmente respeitá-lo em sua outridade, e interagir com ele em sua particularidade e singularidade.

Não posso abrir mão da afirmação de meu *eu* em devir, na relação com o outro. Mas interessa-me a relação com a sua diferença e particularidade próprias, a *outridade* do outro. Interessa-me respeitar a sua particularidade e a sua diferença próprias, e com elas interagir.

Buber colocaria isto de uma forma primorosa:

“Este ser humano é outro, essencialmente outro do que eu, e é esta sua alteridade que eu tenho em mente, porque é ele que eu tenho em mente; eu a confirmo, eu quero que ele seja outro do que eu, porque eu quero o seu modo específico de ser.”³

Não é por questão de alguma forma de altruísmo, ou por algum princípio moral. É que “O eu se cria na relação com o tu”.⁴ Não existe eu que se constitua que não seja dialogicamente na relação com o Tu. De modo que a estratégia existencial fundamental do crescimento é a

² *op. cit*

³ BUBER, Martin - **DO DIÁLOGO E DO DIALÓGICO**, São Paulo, Perspectiva, 1984.

⁴ BUBER, Martin - **EU E TU**, São Paulo, Moraes, 1983.

relação com o diferente, com o outro -- pessoal, impessoal, individual, coletivo, situacional, humano, não humano...

É do meu interesse dialogicamente abrir-me e interagir com a diferença do *tu*. É a forma privilegiada do processo de *minha* auto constituição.

A psicoterapia mergulhou *de cabeça* na revolução que configuraram a fenomenologia e a sua conotação existencial, constituindo linhas especificamente fenomenológico existenciais de psicoterapia. Com isto, constituiu-se uma revolução própria e particular no seu campo específico, e, porque não dizê-lo, no âmbito das relações sociais na cultura ocidental. Revolução potencializada e potencializante inclusive da própria emergência e desdobramentos da fenomenologia e do existencialismo.

Isto significou, de imediato e preliminarmente, no encontro e confronto com o cliente, a assunção do ponto de vista epistemológico da fenomenologia, e a eleição do ponto de vista fenomenal como *critério superior* de conhecimento e de vida. Ou seja, alternativamente ao conceitual, ao reflexivo, ao teórico, a assunção do ponto de vista da *intuição originária da vivência de consciência*, do *vivido*, do *pré reflexivo*, como critério superior do conhecimento e de orientação e avaliação da vida.

Isto marca uma revolução histórica, epistemológica, conceitual, técnica, política, no âmbito dos trabalhos de psicoterapia, de saúde mental e de manejo das relações sociais. Revolução que *ainda* está por desdobrar-se, e produzir os seus melhores efeitos. Marca uma revolução, sobretudo, do ponto de vista ético. Na medida em que reconhece-se inquestionavelmente o direito do outro a sua própria subjetividade fenomenal, e ao seu exercício.

Não se trata apenas do direito do outro a sua própria *consciência*, mas do direito à validade inquestionável da

fonte vivencial e pré reflexiva de sua consciência, da intuição originária de sua vivência de consciência como *raiz do mundo* para ele.

De modo que, com relação à subjetividade do cliente (tantas vezes massacrada em sua vida cotidiana, e freqüentemente, em particular, pelo próprio poder institucional do profissional), com relação ao seu (do cliente) ponto de vista fenomenal, desenvolve-se um respeito radical, de quem, enquanto psicoterapeuta, se auto concebe como humano, em primeiro lugar -- e não como um técnico --, e está visceralmente interessado na humanidade original e única de seu parceiro de relação -- mesmo que seja esta uma relação emoldurada pelo vínculo profissional. Respeito ao cliente não apenas de um ponto de vista abstrato, teórico, conceitual, egótica e narcisicamente projetivo, mas do ponto de vista fenomenal e pontualmente vivido dele próprio, cliente, pessoa, ser humano, consciente e autônomo, afetivo, em crise existencial mais ou menos aguda, e em devir.

Por outro lado, *para além do conhecimento*, as psicoterapias fenomenológico existenciais assumiram a perspectiva existencialista da própria *afirmação do vivido*, e do valor da criatividade existencial, emergente na afirmação deste vivido. A perspectiva da afirmação da existência, como postura ética, e como estratégia, digamos, terapêutica, ou de crescimento humano, existencial.

Pensadas no que concerne ao cliente, estas premissas fenomenológico existenciais da psicoterapia convergiram naturalmente, assim, num princípio de respeito radical à sua diferença enquanto outro, consciente, reflexiva e, sobretudo, pré reflexivamente. Mais do que respeito, convergiram no interesse por sua diferença particular, por sua *outridade* própria. Um interesse por uma compreensão e *confirmação* da pessoa dele, naquilo que ele pontualmente se percebe, vivência e comunica como sendo ele próprio, no modo como ele compreende e vivência as

questões, pessoas e vínculos significativos de sua atualidade existencial.

Posso colocar-me *em relação* com o cliente. Com a sua comunicação voluntária ou involuntária. Mas, tal como a minha, a sua consciência constitui-se autonomamente. E, é, fenomenologicamente, *a raiz do mundo para ele*. De modo que, se posso, e interesso-me, por colocar-me dialogicamente em relação ativa com ele, a partir da singularidade pontual de mim mesmo, *não me concerne* avaliar ou tentar condicionar o ponto de vista fenomenal de sua consciência com relação a ele próprio, ao seu mundo, a seus vínculos, a suas questões existenciais. Este ponto de vista existe necessariamente, e é imanente à existência de sua pessoa na relação com o mundo que lhe diz respeito. É a raiz do mundo para ele.

De modo que o que interessa a um terapeuta fenomenológico existencial é que o cliente possa *afirmar a afirmação* que já é este seu ponto de vista fenomenal. É o respeito incondicional por este ponto de vista fenomenal do cliente, por sua experiência, pela sua afirmação.

No pragmático desenvolvimento da terapia centrada na pessoa, cedo percebeu-se que era este respeito incondicional pelo ponto de vista fenomenal do cliente, e por sua afirmação, que se constituía como uma condição fundamental para a criação de um *clima terapêutico*, de possibilitação de “cura”, e de facilitação de seu crescimento humano.

Uma atitude de *Consideração positiva incondicional pela experiência do cliente* por parte do terapeuta logo revelou-se como um poderoso fator de constituição de um clima de relação passível de propiciar condições ao cliente para uma progressiva reorganização de seu modo de funcionamento psíquico e comportamental, propiciando-lhe condições para uma reorganização da sua imagem de seu *si-mesmo*, e uma melhor atenção a sua experiência

organísmica, no sentido do desenvolvimento de padrões mais livres de vivência desta sua experiência e de criatividade e potência no âmbito de sua existência. Como pedra de toque, a *consideração positiva incondicional* cria condições para que o cliente possa afirmar o seu vivido, e progressivamente com ele identificar-se de um modo habitual. De modo que a habitual identificação do cliente com o seu vivido permite-lhe uma potencialização de sua originalidade e de sua criatividade, de suas forças e vontade, na resolução e encaminhamento de suas questões existenciais.

Este conceito, e a prática efetiva de uma *consideração positiva incondicional pela experiência do cliente*, passou então a constituir-se como elemento fundamental da teoria e da prática da Terapia Centrada na Pessoa, da mesma forma em que passou a ser entendido como um fator fundamental para o desenvolvimento de uma personalidade humana plenamente funcionante. Entendendo-se levar a sua carência regular ao desenvolvimento de um estado de mal funcionamento da personalidade, de desajuste social e desequilíbrio psicológico.

Os praticantes da terapia centrada na pessoa, desenvolveram estudos para verificar hipóteses relativas à consideração positiva. E, como na questão da *empatia*, há que se reconhecer a Rogers o mérito de ter investido a sua vida profissional na afirmação do valor e da importância da *consideração positiva incondicional* no âmbito da psicoterapia, da pedagogia e dos trabalhos com grupos e de facilitação das relações humanas em geral.

Infelizmente, à medida em que vai se desenvolvendo na ACP uma pragmática empirização de seu fundamento fenomenológico e existencial -- o que significou uma perda de densidade fenomenológico existencial dialógica em sua concepção, na concepção de seus conceitos, princípios e na sua prática -- há um empobrecimento conceitual e

prático da idéia de uma *consideração positiva incondicional pela experiência do cliente*.

É interessante observar, num primeiro momento, que, ao longo desse processo, o conteúdo fenomenológico existencial dialógico do conceito vai sendo misturado com conteúdos da filosofia dos direitos da pessoa humana. Interessante.

No limite, a pessoa é aceita como um valor em seu direito pessoal de cidadão, a pessoa em si é aceita como um valor.

Evidentemente que isto é uma premissa fundamental da relação com outros seres humanos, conquista das revoluções burguesas da Europa e dos Estados Unidos. Mas a questão de uma *consideração positiva incondicional pela pessoa do cliente* não pode parar simplesmente por aí.

Não se trata de uma consideração positiva incondicional pelo outro como pessoa abstrata, teórica, que eu projeto egótica e narcisicamente sobre o meu parceiro de relação. Não se trata, também, o que dá mais ou menos no mesmo, de uma consideração positiva pelo outro apreendido e concebido meramente como pessoa empírica e empíricamente comunicante e comunicada.

Trata-se do reconhecimento e confirmação pontual do outro enquanto *outro fenomenal*, consciente e em devir, diferente e autônomo, *dialogicamente em relação comigo*. Trata-se de uma consideração positiva incondicional pelos níveis mais informes e frescos de sua consciência com relação a si próprio e ao mundo que lhe diz respeito. Trata-se do reconhecimento do seu direito à diferença e à autonomia, em sua relação pontual comigo, pessoa e instituição, locus de poder. Trata-se em particular do interesse vivencial, não altruísta, de pôr-me em relação dialógica com a sua diferença e autonomia: Trata-se do meu interesse na parceria com ele num processo de constituição de minha atualidade, de meu presente.

Presente que, como diz Buber, *só existe na presença. Presença que é a presença do, e relação com o, tu*, alteritário, em sua diferença própria e autonomia.⁵

De modo que não se trata, por exemplo de um conceito moral ou altruísta de aceitação do outro. Não se trata de simplesmente reconhecer -- premissa fundamental, mas insuficiente -- o seu direito a ser aceito incondicionalmente como um valor por ser pessoa. Não se trata da aceitação de sua pessoa empírica.

Trata-se, na *consideração positiva incondicional pela pessoa e pela experiência do cliente*, de uma abertura para a relação com ele em sua outridade própria, e de uma compreensão e consideração positiva, ativa e vivencial, pelo seu ponto de vista fenomenal, como inevitável e irrecusável *raiz do mundo* para ele. Trata-se de um princípio de método fenomenológico existencial de prática da psicologia e da psicoterapia, que carece de ser entendido de uma perspectiva especificamente fenomenológica e existencial. Do contrário, com a perda da densidade fenomenológica e existencial de sua concepção, a consideração positiva é facilmente confundida com uma incondicional aceitação *moral* do outro, fácil e rapidamente refutada como impossível. Enquanto que a consideração positiva incondicional constitui-se efetivamente como interesse existencial para quem efetivamente a pratica.

Não custa recordar Fritz Perls: "*Mil flores de plástico não farão o deserto florescer.*"

⁵ BUBER, Martin - *Op. Cit.*

Capítulo 2

AS CONDIÇÕES FACILITADORAS BÁSICAS COMO PRINCÍPIOS DE MÉTODO FENOMENOLÓGICO EXISTENCIAL: II. A RELAÇÃO EMPÁTICA. *Empatia e Dialogicidade.*

*O objeto deve consumir-se para se tornar
presença, retornar ao elemento de onde veio para
ser visto e vivido pelo homem como presente.*
(M. Buber)

Quando se concebe a idéia de *empatia*, não se observa, normalmente, a dimensão da dinâmica de interação e de re-criação de diferenças entre os parceiros, inerente ao processo da relação empática. Tem-se sempre em mente o esforço, a disposição, o gesto do terapeuta, no sentido de uma compreensão do como o cliente se percebe ou se sente no momento, como percebe o mundo que lhe diz respeito e as suas relações, da forma a mais acurada possível.

Naturalmente que a definição deste esforço, desta disposição e gesto do terapeuta, são componentes fundamentais de um certo modo do que se pode entender como *empatia*. Limitado, entretanto, a esta perspectiva, este parece ser um modo grosseiro, e, pior que isto, um modo de compreensão passível de gerar mal-entendidos que comprometem basicamente o que se quer ter por empatia.

O mais grave desses mal-entendidos é que a limitação a este modo de formulação reflete uma certa *concepção objetivista* do 'outro', e (pasmem) uma certa *concepção objetivista de sua subjetividade!* O que é certamente um absurdo. Concebe-se freqüentemente a empatia como um esforço cognitivo, inorgânica e artificialmente articulado à afetividade do terapeuta. Este modo de concepção perde o que existe de fundamental no processo da relação empática. Na medida em que o cliente é constituído desta forma como *objeto* de relação e *de conhecimento*. E, seguindo Buber, o que é fundamental é, exatamente, que *o parceiro não seja objeto*, mas vivido. Que o parceiro não seja, empiristicamente, entendido como um objeto autônomo, dissociado de mim, terapeuta.

Esta pessoa do cliente, tal como me aparece na minha relação com ele, só existe como tal em função desta relação em que sou pólo. O que me implica inextrincavelmente, nos níveis existencialmente mais básicos de mim mesmo, vivenciais, pré reflexivos.

O fundamental é que o cliente não seja entendido como *objeto de conhecimento abstrato*, mas afirme-se e confirme-se na relação comigo como um parceiro efetiva e fenomenalmente vivido, dialogicamente, no confronto com, e privilegiamento de, *sua alteridade viva, ativa e autônoma*. Que ele não objetificado, assepticamente, teorizado ou simplesmente conhecido reflexivamente, por este seu parceiro num evento da vida, eventualmente terapeuta.

Uma *relação empática objetivista* perde o valor de sua dimensão existencial, do seu poder de atuação e de trans-form-ação produtiva, tanto da existência do cliente como da existência do terapeuta. Ou seja, perde a referência deste poder como seu sentido e condição de sua possibilidade. Mais importante, transforma-se em sofisticado dispositivo de manipulação e de produção da subjetividade do cliente. Para compreendermos e efetivarmos a relação empática, é interessante a

preservação deste seu caráter duplo, de transformação existencial tanto do cliente como do terapeuta.⁶

Mais que isto, é fundamental enfatizar que é exatamente a interação pontual, sincrônica e sintônica, desses processos simultâneos e diferenciados de transformação existencial que se configura como relação empática. Em momento algum, na efetiva relação empática, o cliente (e muito menos o terapeuta) é *objeto* -- de relação, de conhecimento ou de uso -- na medida em que o processo desta relação desdobra-se numa esfera vivencial, vivida, de relação *entre*⁷ parceiros fenomenativos que, em momento algum, são circunscritos objetivamente. Os parceiros de relação estão fenomenal e existencialmente implicados em seu processo relacional. De modo que nenhum dos dois é isento do outro ou de si mesmo, de modo a poder constituir o parceiro ou constituir-se a si próprio como objeto.

O *outro*, portanto, na duração da relação empática, é sempre parceiro vivo e em devir, na dinâmica fenomenológico existencial do encontro, co-participante, nunca objeto; nem mesmo de conhecimento.

Com o outro, na empatia, a relação é ontológica, relação de totalidade de ser, existencialmente produtiva, nunca uma busca objetivista de conhecimento, muito menos um esforço de *uso* do parceiro, em nenhuma de suas modalidades -- *homem nenhum é meio para outro* (Kant). De modo que a empatia é, fundamentalmente, um processo existencial de dupla constituição. A empatia cria e recria o *si mesmo* do terapeuta, ao mesmo tempo em que torna possível a criação e recriação do cliente.

“O *outro* é uma modificação do meu eu”. (E. Husserl).

Reside aí muito do que se pode atribuir de *valor terapêutico* à relação empática.

Um equívoco comum quando se concebe vulgarmente a idéia de *empatia* é o de julgar que esta consiste, atomisticamente, numa suposta apreensão do estado do outro. Quase como se o outro fosse um *continente* de cujo *conteúdo* eu quisesse e pudesse cognitivamente apropriar-me. É, nesta visão distorcida da empatia, quase como se o outro fosse um recipiente de conteúdos psico afetivos, dos quais eu me aproprio compreensiva (tolerante) e bondosamente, de um modo às vezes quase que *telepático*. O outro em questão é, assim, um *objeto* (sem dúvida nobre objeto, mas ainda objeto) de conhecimento, ou, no máximo, de relacionamento. Por mais que a este esforço cognoscente tente-se, mecanicamente, adicionar uma dimensão afetiva. O terapeuta é, neste caso, por mais que o negue, “*neutro*”, por mais que represente ou simule um envolvimento com o cliente.

Mecanicamente, o que o terapeuta parece às vezes tentar é a reprodução cognitiva em si próprio do que ele imagina apreender do cliente como objeto de atenção.

O que de fato ocorre, na apreensão que o terapeuta faz do cliente, é um esboroamento das diferenças existentes e engendradas como processo de *diferenciação* entre o terapeuta e o cliente, uma redução do conflito, potencialmente produtivo e criativo, entre alteridades. Terreno fértil este para potentes manipulações por parte de terapeutas eventualmente incompetentes e dominadores.

Só existe *Empatia* na relação fenomenal efetivamente vivida entre diferentes. Mais que isto, entre diferentes que privilegiam, que podem e querem fascinar-se pelas respectivas diferenças, e pelos fluxos dos processos destas. Só existe empatia no fluxo de processos de

⁶ Wood e O'Hara apontam para este caráter da relação empática. Cf. Rogers e outros **EM BUSCA DE VIDA**, São Paulo, Summus, 1984.

⁷ Cf. BUBER, Martin **EU E TU**, São Paulo, Summus, 1983. **E DO DIÁLOGO E DO DIALÓGICO**, São Paulo, Perspectiva, 1985.

diferenciação, que se engendram reciprocamente entre os parceiros em interação. A tensão da relação fugaz *entre diferentes* é condição de possibilidade da empatia.

Compreender o outro em sua particularidade é, fundamental e inevitavelmente, relacionar-se efetivamente com o diferente, com a diferença, com configurações de diferenças em fluxo, devir. E isto exige, e só é possível, na medida em que, em me abrindo para a diferença do outro, efetivamente sou afetado por sua outridade, e me crio como diferente, dele e de mim mesmo, como diferença, como fluxos de diferença.

De modo que a empatia não tem a ver com um tornar-se similar, igual, ao cliente, ou vice-versa. Não tem a ver com uma redução das diferenças entre eu e ele. Muito pelo contrário, a empatia nutre-se fundamentalmente da diferença, configura-se basicamente como processo de diferenciação, no qual as diferenças se encontram, confrontam-se, e são recriadas, como diferenci/ação.

Paradoxalmente talvez, para um certo tipo de perspectiva, *não é isto que me distancia do parceiro de relação*. Muito pelo contrário: o processo da diferenciação ao longo da relação é condição de possibilidade de uma relação de vínculos saudáveis e fortes. Negar ou reduzir as diferenças, é inviabilizar a possibilidade da relação, é negar ou reduzir o outro e a mim mesmo, é reduzir a possibilidade do *nós*: de um *nós* vitalizado e rico, de vínculos fortes, não de um *nós* confluyente e amorfo. A negação da diferença do outro é a primeira e a mais básica impossibilidade da empatia, e da relação. A relação empática desdobra-se exatamente a partir do interesse espontâneo e ativo pela diferença do outro, que permite uma abertura para eles enquanto tal.

Para o bom terapeuta, o cliente é, sempre e sempre, inevitavelmente outro, e autônomo em sua outridade. Mais que isto, o bom terapeuta privilegia o reconhecimento e a

afirmação deste dado da realidade, e faz dele a fonte da criatividade, e a força motriz, do processo da psicoterapia.

Evidentemente que o terapeuta não pode relacionar-se com todos os possíveis desta outridade do cliente, nem mesmo acompanhar todos os fluxos de suas variações. Da mesma forma que nem mesmo o próprio cliente pode dar-se conta em si dos matizes e fluxos, a cada momento, da outridade de si próprio. Mesmo que a cada momento esta se apresente sob formas de configurações significativas totalizadas. Mas, a cada momento, existe a *possibilidade de abertura pontual* do terapeuta na relação com a particularidade desta outridade do cliente. Nos momentos em que efetiva-se esta possibilidade, terapeuta e cliente já não são simples objetos em relacionamento(*Isso e Isso*, como diria Buber), já não são um para o outro *objetos* de relação, de conhecimento, ou de uso, mas são co-partícipes, co-laboradores em um processo relacional, sutilmente imprevisível, que mobiliza em sua duração a constituição de suas respectivas consciências vivenciais. “*Parceiros em um evento da vida*”(Buber). Relação imprevisível, em particular, porque configura-se como momento eminentemente plástico existencialmente, plasticidade à qual nenhum dos dois parceiros é imune, e à qual nenhum dos dois pode controlar.

A relação empática é, assim, fundamentalmente marcada pelo que Buber chamava de *Dialogicidade*.⁸

“O homem se torna EU na relação
com o TU.”⁹

Daí ser o momento empático um momento eminentemente plástico de criação e recriação. Criação e recriação que afetam e implicam tanto ao cliente como ao terapeuta. Podemos dizer que só existe empatia quando

⁸.op. cit.

⁹. BUBER, Martin, op. cit. p. 32.

existe afetamento e implicação recíprocos. Contaminação (pela outridade). Impregnação, no sentido gravídico (existencial) do termo.

Arbitrariamente -- porque em realidade isto não tem esta ordem --, podemos tomar este ponto como ponto de partida da relação empática. É esta impregnação, este *emprenhamento*, pela outridade do outro, os efeitos de uma certa vulnerabilização e afetação por esta outridade, que permite ao terapeuta ser empático.

Usemos os termos de Buber.

A efetivação da abertura do terapeuta* em relação com a outridade do cliente só é possível na medida em que, para si próprio, o terapeuta pode modificar-se, e ser também *um outro* do que era. A abertura efetiva do terapeuta para o cliente enquanto *TU* só é possível na medida em que o terapeuta se recia o enquanto *EU*. O que marca e define o *TU* é exatamente a sua diferença, a presença de sua outridade, de sua alteridade: relacionar-se com o *TU* implica na atualização de potencialidades, de possibilidades de ser, para estar-se à altura (digamos) da relação com a sua novidade -- "*O outro é uma modificação do meu eu*" (Husserl): e isto nada mais é do que recriação do próprio *EU*.

Para o cliente, naturalmente, o terapeuta é também, sempre e sempre, inevitavelmente *outro*.

Evidentemente que ele, cliente, também não pode dar-se conta de todos os possíveis desta outridade, nem acompanhar os fluxos de sua variação. Mas o cliente também pode abrir-se eventualmente para a atualidade da outridade do terapeuta, e com ele relacionar-se enquanto *TU*. Pode vulnerabilizar-se e impregnar-se pela relação com a alteridade do terapeuta, e, ainda que autonomamente, recriar-se como *EU*, na relação com ele.

* Eventualmente usamos aqui os termos *terapeuta* e *cliente*, mas o processo da *relação* pode desenvolver-se e efetivamente desenvolve-se entre quaisquer parceiros humanos.

Ora, nos fluxos e contra fluxos da relação terapêutica, existe uma dimensão particular da objetivação do *TU* do terapeuta à qual o cliente é particularmente sensível e vulnerável: o terapeuta é pessoalmente afetado à medida em que se abre para a relação com o cliente enquanto *TU*. Este afetamento específico, como vimos, implica de um modo particular, a recriação do *EU* do terapeuta. Recriação que se dá pontual e específica e necessariamente na relação com o cliente particular. É a participação deste *EU* assim recriado na relação com o cliente, a sua objetivação, que configura-se como o próprio núcleo do que chamamos de resposta e ação empáticas do terapeuta. O cliente é particularmente sensível a esta forma de objetivação e do ser e estar do terapeuta. Desta forma particular de ser do terapeuta que é para ele efetivamente terapeuta como *TU*, como um outro que dialogicamente com ele se relaciona.

Esta dita forma de objetivação, de ser e estar do terapeuta, cria-se, engendra-se, na relação específica, particular, pontual e intransferível com ele próprio (cliente). Num certo sentido, constitui-se como uma ressonância do próprio ser do cliente, ainda que seja, sempre e sempre, inevitavelmente outro. Na verdade, é uma incontestável *confirmação*¹⁰ de seu (do cliente) próprio eu, da efetividade e existencial realidade deste.

Na relação viva com o desafio deste *TU* que é outro e que mesmo assim *confirma-o* efetivamente, o cliente pode recriar-se de modo efetivo, superando, sempre que possível e interessante, o seu próprio *status quo*.

A empatia tem a ver, assim, com a oferta, com a objetivação por parte do terapeuta de uma dimensão fenomenológico existencial sua que elabora-se especificamente na relação com o cliente. Dimensão que exige expressar-se em seu lugar e tempo próprios, que é a

¹⁰ cf. BUBER, Martin, *DO DIÁLOGO E DO DIALÓGICO*. São Paulo, Perspectiva, 1982.

relação entre o cliente e o terapeuta particulares, na atualidade de um momento e lugar particulares.

Esta dimensão configura-se inequivocamente como pertinente à particularidade do terapeuta, a sua outridade em relação ao e com o cliente. Engendra-se na relação particular com este, *mas está fora de seu controle*, uma vez que elabora-se como *EU* do terapeuta. Nela não existe simetria com relação ao cliente, ou com relação a um estado seu, não existe aproximação redutora de diferenças, mas, basicamente, a reafirmação e a recriação delas. E isto é bom, benigno, saudável e produtivo, criativo, potencializador de vínculos saudáveis.

Ao apreender a particularidade do outro, o *apreendido* já não guarda semelhança com o outro em questão. Intimamente articulado a ele, é não obstante, elaboração do sujeito que apreende.

Esta elaboração é absolutamente idiossincrática e envolve, inclusive, a imaginação, e em particular a responsabilidade do sujeito que apreende. Como observa Buber, os dados empíricos da experiência não nos oferecem o outro em sua particularidade e completude. É necessário uma vigorosa penetração imaginária no outro, uma *fantasia do real*, como chamava¹¹, para que possamos configurá-lo em nossa consciência. Uma fantasia que, como tal, é imaginária, mas que não se pauta pelos *ilimites* da imaginação, mas amarra-se à peculiaridade efetiva e imediata da atualidade do outro em inter/ação.

De modo que a apreensão que tenho do outro não configura-se como similaridade do outro, representação do outro, em minha consciência. Mas é, em todos os momentos, elaboração minha. Constituída, oferecida, objetivada, como participação minha na relação: é a particip/ação de uma produção minha -- engendrada na relação com o outro -- que ao outro é oferecida.

Evidentemente que todo este processo exige do cliente a preservação e a atualização de uma abertura para a relação com o terapeuta enquanto *TU*. Num certo sentido, exige-se do cliente a mesma capacidade e disposição de *ser empático*, para que possa ser a ele acessível a empatia do terapeuta.

Naturalmente que esta capacidade do cliente correlaciona-se necessariamente, no fluxo da relação empática, com a capacidade do terapeuta de ser, para o cliente, simplesmente *interessante*, no sentido relacional e existencial do termo. Uma capacidade do terapeuta que tem um de seus pontos culminantes em sua condição de poder vulnerabilizar-se à outridade peculiar, enquanto tal, do cliente, de ser por ela afetado e recriado, e de poder oferecer, objetivar, na relação com este, a efetividade deste seu eu recriado.

A *empatia*, portanto, ao contrário do que se pode eventualmente pensar, vive da diferença, da articulação e interação de diferenças, da relação de alteridades, que se afirmam e se recriam como alteridades nos processos de sua interação.

¹¹ op. cit.

Capítulo 3

AS CONDIÇÕES FACILITADORAS BÁSICAS COMO PRINCÍPIOS DE MÉTODO FENOMENOLÓGICO EXISTENCIAL III. GENUINIDADE

As premissas da psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial, em especial tal como elas se constituem na Abordagem Centrada na Pessoa, requerem radicalidade em sua proposição e prática efetiva. *Radicalidade* no sentido original da palavra, de tomá-las efetivamente *pela raiz*.

A Consideração positiva incondicional pelo outro em sua outriedade e por sua experiência viva, vivido, pontual -- em particular por sua experiência de si --, ou uma compreensão efetivamente empática do outro, enquanto diferente que nos encontra dialogicamente, que nos confronta, afronta e se revela -- ou não --, uma abertura para sua diferença pontual, não podem ser fingidos. É interessante atentar para os sentidos da palavra “fingir”¹²:

*“inventar, fabular, supor, fantasiar,
aparentar, simular, dizer sem sinceridade,
ser ou mostrar-se dissimulado, hipócrita;
fazer crer que é: simular ser; dar-se ares;
querer passar; dar-se ares de; querer
passar por...”*

A *genuinidade* é uma das condições básicas da concepção e da prática da psicoterapia, e das outras modalidades, da Abordagem Centrada na Pessoa. A genuinidade pessoal do profissional em uma relação que privilegia sempre e fundamentalmente o seu caráter dialógico e inter-humano, por sobre o valor de suas determinações institucionais e técnicas.

Na verdade, cumpre considerar que -- além de efetivar-se como uma opção, no sentido de impor-se por sobre o valor das determinações institucionais e técnicas da relação -- a genuinidade não é, apenas, uma questão de *querer*, mas efetivamente, também, uma questão de *poder*. Além de mera opção, ou de simples *querer*, a genuinidade requer a atualiz/ação de uma personalidade do terapeuta na qual assimilou-se satisfatoriamente, não apenas teoria e concepções técnicas, mas, sobretudo, valores e atitudes destes valores decorrentes.

Valores que assumem radicalmente a perspectiva da inocência da vida e do vivido, a inocência da existência, e a benignidade de sua afirmação plena, como processo natural de superação, fonte existencial de força e de criação. Valores que afirmam efetivamente os potenciais de auto regulação e de auto atualização de si próprio e do outro, a partir da própria vitalidade organísmica na sua relação com o mundo. Valores, e as atitudes deles decorrentes, que respeitam e privilegiam a afirmação da diferença de si próprio e do(s) outro(s), no contínuo processo de sua recriação.

De forma que a genuinidade, para além de uma mera enunciação, para além de um mero e retórico querer, para além mesmo da assimilação teórica de princípios filosóficos, requer a *atualiz/ação de atitudes*, decorrentes de valores que afirmam e celebram radicalmente a existência contingente do Eu e a contingente existência do Outro, e suas respectivas forças. Valores que afirmam, priorizam,

¹² BUARQUE DE HOLLANDA, Aurélio **DICIONÁRIO AURÉLIO ELETRÔNICO**, Rio, Nova Fronteira, 1994.

respeitam e celebram, a existência e duração tensa de nossa relação dialógica.

A genuinidade, pois, vai sobrepor-se, ainda que respeite-as e afirme-as, às demandas institucionais da relação terapeuta cliente, ou outra qualquer relação, e a suas demandas técnicas, para privilegiar e valorizar a dialogicidade pontual e imediata, o vivido dialógico, da relação.

Desnecessário dizer que as determinações institucionais e técnicas da relação, tão vigentes, e os próprios valores vigentes na cultura da sociedade, da qual fazem parte o terapeuta e o cliente, e que freqüentemente opõem-se a um respeito pela diferença do outro, pela afirmação da sua e de nossa própria diferença, oferecem uma resistência a esta premissa da genuinidade na relação com o cliente das psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais. Colocam desafios à formação e desenvolvimento de profissionais que adotam a perspectiva destas abordagens.

INSTITUIÇÃO E GENUINIDADE

A instituição *psicoterapia* é uma instituição extremamente peculiar. Sedutora em seus supostos poderes, e efetivamente depositária de formas particulares de poder social. Surge historicamente como uma diferenciação da prática e poder médicos, naquilo que eles tinham de mais desconcertante, a prerrogativa do trato com os pacientes ditos psiquiátricos.

Ainda que muito tenha se diferenciado, a partir de suas origens, a psicoterapia guarda, todavia, estereótipos de poderes sociais que decorrem de suas origens.

Por outro lado, atualiza poderes efetivos que derivam do fato de que trabalha a condição de pessoas em momentos de crise. Crises que, se por um lado,

configuram-se como crises existenciais pessoais, configuram-se, por outro lado, como crises do próprio sistema social, mais ou menos micro, do qual o indivíduo e o próprio terapeuta, pessoal e institucionalmente, fazem parte. Crises existenciais pessoais cuja natureza, dinâmica e resoluções atingem o destino dos processos próprios do sistema social do cliente e das pessoas outras que dele participam. Em especial porque, freqüentemente são, elas próprias, particularizações, em suas repercussões existenciais pessoais, de crises históricas e socioculturais do próprio sistema social, mais ou menos micro, de que o cliente faz parte.

De modo que o lugar social da psicoterapia e do psicoterapeuta, sua dimensão institucional, configuram-se como um lugar peculiar de poder. Um lugar virtual que pode ser ocupado de um modo mais ou menos competente. Um lugar que faz parte, com suas características e poderes, do próprio arsenal da psicoterapia e do psicoterapeuta, no sentido da produção de seus efeitos especificamente psicológicos e psicossociais, na relação com o cliente e com o seu micro sistema social.

Espaço da vivência intensa, desdobramento e resolução de conflitos pessoais, psico sócio culturais, em suas tensões específicas, a psicoterapia necessita, assim, de seus poderes, objetivos ou imaginários, no sentido de garantir-se e configurar-se efetivamente como um tal espaço. Em particular nos seus primórdios, e mesmo ainda hoje, quando tratava-se ou trata-se, eventualmente, de lidar basicamente com pessoas profundamente perturbadas, e com as tensões sociais geradoras ou decorrentes destes processos.

Esta necessidade distorce-se, evidentemente, quando a prática psicológica ou psiquiátrica caracterizava-se basicamente por um cunho eminentemente disciplinar, a serviço da padronização e da desconsideração, ou extinção

da singularidade e da diferença da existência e de suas condições.

De modo que este lugar social da psicoterapia e do psicoterapeuta exercem de um maneira geral, e em particular sobre os próprios psicoterapeutas, um fascínio peculiar em função de seus poderes, reais e/ou imaginários.

Há, freqüentemente, uma tendência dos psicoterapeutas para identificarem-se com a instituição, com o lugar social, que ocupam. É confortável e útil estar-se protegido pelos poderes destes. Não raro, esta identificação passa a ser distorsivamente o fundamento da prática do profissional. Para ele, neste caso, bastaria esconder-se sob o manto protetor da instituição, cumprir as suas expectativas de papéis, realizar a sua ritualística, aprender o seu conhecimento e doutrina específicos, exercer e manipular os seus poderes...

Isto é evidentemente uma distorção. Mas origina-se na peculiaridade própria dos poderes sociais da psicologia e da psicoterapia, e de suas práticas.

De modo pertinente, mas freqüentemente de um modo também distorsivo, a psicanálise desenvolveu modos e ritualística específica para lidar com estes poderes e suas práticas. É interessante recordar os primórdios do trabalho de Freud, quando o hipnotismo tinha um lugar fundamental em suas práticas e teorias, tendo sido abandonado em seguida. Não obstante, algo do poder hipnótico, das demandas de prestígio e de poder do hipnotista restou sobre a figura do psicanalista, e do psicoterapeuta de um modo geral. Estamos longe de julgar estes e outros resíduos como inteiramente impertinentes e desprovidos de uma eficácia produtiva na relação com o cliente. Mas não é interessante, e é efetivamente danoso, quando estes resíduos, junto com os poderes e ilusões das determinações institucionais da condição do psicólogo ou psicoterapeuta, ou o pressuposto de suas habilidades filosóficas, teóricas ou técnicas, configuram-se como o

fundamento oculto e alucinatório de sua relação com o cliente. Ou, mais especificamente como uma fachada ou barreira, que protegem o terapeuta, e resguardam-no da participação em uma relação inter-humana e interpessoal natural com o cliente. As consequências para o cliente deste tipo de distorção podem variar, do meramente estéril, ao francamente destrutivo e aniquilador.

O desenvolvimento da psicologia e psicoterapia fenomenológico existenciais, em particular da Abordagem Centrada na Pessoa, marcou uma sensível mudança nestas perspectivas.

A psicologia e psicoterapia fenomenológico existenciais, contrapondo-se à ênfase técnica e à ênfase no papel institucional do psicoterapeuta, decorrente da psicanálise e de outras escolas de psicologia e psicoterapia, descobriu e inventou o valor de uma nova dimensão na atitude e auto concepção do psicoterapeuta ao longo do processo da psicoterapia. Ou seja: um relevamento da importância, afirmação e ênfase do papel institucional do psicoterapeuta no processo da relação com o cliente. Um relevamento de sua auto concepção como um técnico que aplica procedimentos técnicos no cliente ao longo de sua relação com ele. A valorização, ao lado do reconhecimento e preservação de sua condição institucional, da relação inter humana, dialógica, interpessoal, específica e imediata com o cliente.

Na medida em que estas abordagens passaram a valorizar, originalmente, a análise existencial e a afirmação pontual do seu vivido por parte do cliente, no momento e ao longo do processo da psicoterapia, o terapeuta careceu de valorizar mais e mais a sua própria condição natural como pessoa, o seu vivido e a sua própria atualidade existencial, na relação dialógica e inter humana com o cliente -- dentro dos limites da instituição em que ambos se encontravam --,

em detrimento da ênfase em seu papel institucional e em sua condição técnica.

Evidentemente que isto não significou uma tentativa de negar a condição institucional do terapeuta, da terapia e do próprio cliente, mas, antes, a compreensão forte da necessidade de superá-los, de não se ficar a elas limitado, e principalmente de não utilizar a condição institucional como uma trincheira, como uma *fachada*, como uma armadura, na relação com o cliente.

Descobriu-se a condição institucional do psicoterapeuta e da psicoterapia como *chão* da relação psicoterapêutica, e não como *teto*. Descobriu-se e enfatizou-se -- para além da importância da aplicação de fatores técnicos ou teóricos -- a importância e o valor existenciais e psicodinâmicos da relação genuinamente inter humana entre o terapeuta e o cliente.

De modo que, se interessa para o terapeuta que o cliente se coloque numa *atitude fenomenológica*, que se entregue a sua *experiência organísmica* e à concretude de sua existência, que ele se entregue ao seu vivido e ao natural fluxo deste como expressivo de sua atualidade existencial, ao longo da sessão e do processo da terapia, interessa ao psicoterapeuta, igualmente, relativizar a rigidez, o peso e inflexibilidade de sua própria condição e papel institucionais e técnicos, colocando-os em seus lugares e funções próprios. Interessa-lhe conceber-se a si próprio, de um modo simples, como uma pessoa em relação dialógica e inter humana com outra, com a expressividade de seu vivido e de sua atualidade existencial. Interessa-lhe expressar o seu próprio vivido e atualidade existencial na relação com o cliente, na medida em que isto lhe pareça pertinente. A psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial, em particular na ACP, descobriu aí a sua riqueza.

Conceber-se como um técnico que operacionaliza um certo conjunto de teorias e técnicas na relação com o

cliente, ou mera e rigidamente como um ser e estereótipo institucional, é inteiramente incompatível com esta proposta.

No momento em que a questão passou a ser a de uma valorização da perspectiva do vivido e de sua afirmação, o próprio vivido, e sua afirmação pontual, tanto para o cliente como para o terapeuta, passou a ser a referência e o critério fundamentais.

Como conclusão, podemos dizer que um critério fundamental para o desempenho de um terapeuta fenomenológico existencial organísmico, de um terapeuta centrado na pessoa, é o privilegiamento da perspectiva de seu próprio vivido, de sua própria experiência organísmica ao longo da relação com o cliente, como referência de suas atitudes e comportamentos na relação com ele.

Ou seja, para o psicoterapeuta -- ainda que reconheça, assuma-os e atualize-os -- não interessa valorizar desmedidamente a sua condição e poderes institucionais na relação com o cliente. Não interessa valorizar primordialmente a sua condição de técnico ou de aplicador de uma teoria específica.

Interessa valorizar a sua relação imediata e inter humana com o cliente, a partir de sua própria perspectiva vivencial organísmica do processo desta relação. Ou seja, interessa-lhe valorizar uma abertura para o seu próprio vivido, uma abertura para a sua própria experiência organísmica pessoal, pontual e intransferível, ao longo do processo da relação com o cliente. Interessa-lhe cultivar a sua própria *liberdade experiencial*, que lhe permita uma disponibilidade fluída de sua experiência organísmica, interessa-lhe, sobretudo, valorizar privilegiadamente esta sua experiência organísmica, o seu vivido, como referência e mobilizador de seus valores, de suas verdades, de suas atitudes, comportamento e ações, na relação com o cliente.

Em termos psicodinâmicos, e numa linguagem da teoria do processo da terapia da Abordagem Centrada na Pessoa, isto significa estar livre o terapeuta do *estado de desacordo* que se pode instalar entre a experiência organísmica e a consciência, em função de interceptação e de bloqueio e/ou distorção do fluxo desta experiência, em seu processo de simbolização como consciência.

Desta forma, a possibilidade da genuidade do terapeuta na sua relação com o cliente decorre da constância de sua própria liberdade experiencial como pessoa. Ou seja, decorre da possibilidade de que o fluxo de sua própria experiência organísmica possa constituir livremente o processo de sua consciência. Da mesma forma que constituir livremente o processo de sua comunicação, comportamentos e atitudes, na relação.

Dadas estas condições, relativizados -- ainda que devidamente considerados -- a condição e os papéis institucionais, os seus conhecimentos técnicos, filosóficos, ou teóricos; assumidos os valores e atitudes do respeito pelo outro, por sua diferença, por sua singularidade, e pelo seu vivido, como fundamento e produção do sentido de seu eu e do mundo que lhe diz respeito; valorizada a sua própria experiência organísmica na relação com o cliente, o psicólogo ou o terapeuta podem, efetivamente, considerar genuinamente o cliente de um modo positivamente incondicional, podem potencializar-se para uma compreensão efetivamente empática do cliente, ao longo do processo de sua relação dialógica e inter humana com ele.

Capítulo 4

AVALIAÇÃO ORGANÍSMICA DA EXPERIÊNCIA: CONSCIÊNCIA, LIBERDADE EXPERIENCIAL E AFIRMAÇÃO, NO TRABALHO PSICOLÓGICO E PSICOTERÁPICO

“Centro de avaliação. Esta noção refere-se à fonte dos critérios aplicados pelo indivíduo na avaliação de suas experiências. Quando esta fonte é (...) inerente à própria experiência, dizemos que o centro de avaliação está no indivíduo.”

Carl R. Rogers.

“A consciência é a última fase da evolução do sistema orgânico, por consequência é também aquilo que há de menos acabado e de menos forte neste sistema. É do consciente que provém uma multidão de enganos. (...). Se o laço dos instintos, este laço conservador, não fosse de tal modo mais poderoso do que a consciência, se não desempenhasse, no conjunto, um papel de regulador, a humanidade sucumbiria fatalmente sob o peso de seus juízos absurdos, das suas divagações, da sua frivolidade, da sua credulidade, numa palavra, do seu consciente. (...). Enquanto uma função não está madura, enquanto não atingiu o seu desenvolvimento perfeito, é perigosa para o organismo (...). Considera-se que o consciente é uma constante! Nega-se o seu crescimento, as suas intermitências! É considerado como ‘a unidade do organismo’! Sobrestima-se, desconhece-se

ridiculamente, aquilo que teve a consequência eminentemente útil de impedir o homem de realizar o seu desenvolvimento com demasiada rapidez. Julgando possuir a consciência, os homens pouco se esforçaram por a adquirir; e hoje ainda estão nisso! Trata-se ainda de uma tarefa eminentemente actual, que o olho humano começa apenas a entrever, a de se incorporar o saber, de o tornar instintivo no homem (...).”

F. Nietzsche.

“... a existência é culpada ou inocente? Então Dionísio encontrou sua verdade múltipla, a inocência, a inocência da pluralidade, a inocência do devir e de tudo que é.

(...) A inocência é o jogo da existência, da força e da vontade. A existência afirmada e apreciada, a força não separada, a vontade não desdobrada, esta é a primeira aproximação da existência.”

G. Deleuze.

“Toma cuidado! ... Ele está a reflectir: vai defender a sua mentira ...

F. Nietzsche

As concepções de experiência organísmica, e de avaliação organísmica da experiência, têm um lugar fundamental no sistema conceitual desenvolvido por Carl Rogers. A experiência organísmica é, na concepção de Rogers, a fonte última de um conhecer e de um avaliar saudáveis e criativos, que podem saudavelmente orientar a comunicação, o comportamento, a ação da pessoa no seu mundo, permitindo-lhe uma avaliação e eventual reorientação destes. Num sentido psicodinâmico, a experiência organísmica é, por excelência, a própria fonte

saudável de avaliação e seleção da experiência, de constituição saudável da consciência e da imagem de si da pessoa: dimensões conscientes que constituem-se e subordinam-se, assim, no funcionamento saudável da pessoa, à dinâmica, potência, ritmos e intensidades próprios da experiência organísmica.

Rogers é claro ao indicar que, de um ponto de vista psicológico, a *tendência atualizante* desdobra-se na pessoa apenas de uma perspectiva eminentemente fenomenal. Ou seja, apenas através do vivido próprio e pontual da pessoa é que manifestam-se, a nível psicológico e comportamental, os influxos da tendência atualizante. De modo que a atuação da tendência atualizante na pessoa constitui-se basicamente como a sua própria experiência organísmica de si-e-do-mundo que lhe diz respeito, na necessária correlação fenomenal da pessoa com este mundo. Daí que seja a experiência organísmica, o vivido da pessoa, o fundamento intrínseco e o motor do funcionamento saudável e potente de sua personalidade, no sentido da atualização de seus potenciais.

A concepção do funcionamento ótimo e saudável da personalidade não estaria distante da provocação de Nietzsche ao fazer uma apologia do ceticismo, em *A Gaia Ciência*¹³:

“... Pois muito bem! Vamos lá, experimenta-te. Mas não quero voltar a ouvir falar de nenhuma questão que não autorize a experiência. Tais são os limites da minha ‘veracidade’”.

Assim, a avaliação saudável e potente do mundo que lhe diz respeito, e, em particular a avaliação de sua própria experiência, de seu próprio vivido tem um critério “interno”,

inerente, intrínseco à própria experiência. A avaliação saudável e potente da experiência é, portanto, fundamentalmente experiencial, é avaliação experiencial organísmica da experiência.

É, mais especificamente afirmação, afirmação da afirmação: afirmação da potência do devir da experiência organísmica, do vivido, da existência em seus critérios e intensidades próprios.

Com a concepção de *avaliação organísmica da experiência*, Rogers chega assim à afirmação da própria experiência organísmica da pessoa, à afirmação da existência e do vivido, como fonte do critério de avaliação do mundo e da experiência.

A *avaliação experiencial organísmica* da experiência, como afirmação da experiência organísmica, é, assim, o critério e o princípio explicativo do funcionamento ótimo e saudável da personalidade.

Na sua concepção do *funcionamento ótimo da personalidade*, Rogers preocupou-se, em última instância, com o critério de avaliação de sua experiência por parte do indivíduo, em especial de sua experiência de si.

Num primeiro momento, sua preocupação centrava-se em descrever um critério que garantia a autonomia e a criatividade do indivíduo com relação ao controle heteronômico. Um critério que garantia a autonomia da pessoa com relação a critérios de avaliação oriundos na perspectiva de outras pessoas ou de outras instâncias sociais.

Num segundo momento, sua concepção entende um primado, uma ascendência da experiência organísmica, do vivido, do existencial, com relação à consciência e à imagem de si. Ou seja: no funcionamento saudável, a consciência reflexiva e a imagem de si são variáveis dependentes -- se é que podemos falar assim --, em

¹³ NIETZSCHE, F. *A GAIA CIENCIA*, Lisboa, Guimarães e C.ª, 1984.

relação ao primado da experiência organísmica, do vivido pré reflexivo, do existencial.

Há, na concepção e na teorização de Rogers, uma certa confusão epistemológica em torno do termo *experiência*. Confusão que revela a ambigüidade entre um uso empirista e um uso mais propriamente fenomenológico do termo, mas o critério que Rogers constata e elege no funcionamento ótimo da personalidade é inconfundível: no funcionamento ótimo da personalidade, a experiência é avaliada *organismicamente*, ou seja experiencialmente, fenomenológico existencialmente. A saúde não está no bloqueio ou distorção da experiência organísmica, para fazê-la adequar-se às necessidades de uma imagem de eu funcional, ou às demandas da consciência ou do meio. A qualquer forma de avaliação heteronômica, Rogers ressalta a própria avaliação factual que configura e impõe a experiência organísmica, como critério e processo de avaliação. Ressalta, desta forma, a própria afirmação da experiência organísmica como critério e processo de avaliação.

Este critério contrapõe-se a critérios de avaliação da experiência que se fundamentam em fontes externas à própria vivência fenomenológico existencial do indivíduo. Critérios externos que têm, segundo a formulação teórica de Rogers, uma função de modelagem de uma *imagem de eu* compatível com as demandas condicionais impostas pelas *pessoas socialmente significativas*, que satisfazem as *necessidades de consideração positiva* da pessoa, constituindo-se, desta forma, como centros externos, heteronômicos, de avaliação do mundo e da experiência.

A *simbolização consciente* desta vivência organísmica pode estar distorcida por bloqueios e intercepções da experiência. Defesas psicológicas, que visam impedir que cheguem à consciência elementos dissonantes com uma imagem de eu que é desejável pelas

pessoas socialmente significativas, e, no limite, desejável pela própria pessoa, carente da consideração positiva desses outros socialmente significativos.

No funcionamento ótimo da personalidade, estas defesas psicológicas estão reduzidas a um mínimo. E o indivíduo goza de *liberdade experiencial*, que permite-lhe que a potência de sua experiência organísmica possa constituir, de um modo significativo e substancial, a sua consciência e a sua imagem de eu, permitindo-lhe usufruir do melhor de suas capacidades e criatividade, em sua relação com o seu meio, e, em particular, com as dificuldades e distúrbios desta relação.

Estas concepções estão fundamentalmente influenciadas pelas perspectivas da psicologia organísmica, do existencialismo, e da filosofia da vida. Perspectivas, em particular, que reconhecem, num primeiro plano, a inocência e a benignidade do vivido, a inocência da existência tal como ela se manifesta como vivido, a inocência e a benignidade do corpo, do organismo e o interesse e valorização postos na sua afirmação plena, segundo os ritmos, critérios e intensidades que lhe são intrínsecos, segundo os padrões de sua auto regulação organísmica.

É importante observar que, neste momento, Rogers já está inteiramente no *avesso do avesso do avesso* da *inversão socrática*, como Nietzsche a designou.

Para Nietzsche, Sócrates marcou o momento de uma inversão no desenvolvimento da cultura da Civilização Ocidental. A cultura pré socrática grega valorizava fundamentalmente a benignidade e a afirmação do corpo, dos instintos, dos sentidos, do vivido. A emergência da perspectiva socrática definiu uma nova perspectiva de valor, que depreciava, desabonava, estas dimensões do humano como sendo “animais”, e relegava-as a um plano inferior e pejorativo, instalando dimensões abstratas, tais como a

consciência reflexiva, o espiritual, o teórico, o abstrato no topo da pirâmide de valores. A esta inversão Nietzsche chamou de *inversão socrática*.

Nietzsche definia como o seu intento o de fazer **uma inversão da inversão socrática**, e reinstalar o corpo, os instintos, os sentidos, o vivido e a experiência -- num sentido fenomenológico e existencial do termo --, no topo da pirâmide de valores. Na verdade fazer do vivido a própria fonte dos valores, fonte da avaliação e do conhecimento, fonte do ético e do verdadeiro.

Toda uma nova perspectiva desenvolve-se, em psicologia e psicoterapia, direta ou indiretamente, a partir desta perspectiva de Nietzsche, conjugada com a perspectiva da fenomenologia e do existencialismo de Kierkegaard. Uma perspectiva que busca resgatar a concepção de uma inocência e benignidade do corpo, dos instintos, dos sentidos, do vivido -- da experiência, o valor de sua afirmação, o desenvolvimento de valores e modos de ser que potencializem a sua afirmação. Ou seja: toda uma perspectiva que descobre o valor da afirmação do vivido e da experiência, que busca fazer, em psicologia e psicoterapia, *a inversão da inversão socrática*, que Nietzsche propunha. Este me parece ser um sentido fundador e fundamental da psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial organísmica, dita humanista. Para tal, existe assim a premissa do valor próprio da afirmação do corpo, dos instintos, da existência, do vivido, da experiência, em contraposição às perspectivas vigentes em nossa cultura, sejam elas de cunho religioso, científico ou filosófico, que preconizam o ideal ascético (a vida tal como ela existe está essencialmente errada, é necessário algo além dela para justificá-la e fundamentar a sua negação) -- e a inversão socrática, que preconizam um primado da consciência reflexiva sobre a experiência organísmica, e um controle heteronômico da pessoa, a

partir de referenciais de avaliação extrínsecos a sua experiência.

Deleuze comenta e expõe um fundamento da apreciação da vida, da apreciação da existência, de uma afinidade pelo vivido, pela experiência organísmica, de uma biofilia, como dizia Fromm:

“... a existência é culpada ou inocente? Então Dionísio encontrou sua verdade múltipla, a inocência, a inocência da pluralidade, a inocência do devir e de tudo que é.

(...) A inocência é o jogo da existência, da força e da vontade. A existência afirmada e apreciada, a força não separada, a vontade não desdobrada, esta é a primeira aproximação da existência.”¹⁴

Descrevendo o *funcionamento ótimo da personalidade*, em sua linguagem fenomenológico existencial organísmica, Rogers¹⁵ define três características básicas de tal funcionamento da personalidade: (a) a atitude aberta ante a experiência; (b) o funcionamento existencial; e (c) a confiança no organismo.

A abertura à experiência, a liberdade experiencial. Oposta a uma atitude de defesa -- de bloqueio e de distorção -- com relação à experiência organísmica, como atividades defensivas de modelagem e de preservação de uma imagem de eu rígida, dissonante e conflitiva com relação a esta experiência organísmica, mas compatível

¹⁴ DELEUZE, Gilles **NIETZSCHE E A FILOSOFIA**, Rio, Editora Rio, 1976.

¹⁵ ROGERS, Carl, KINGET, G. Marian **PSICOTERAPIA E RELAÇÕES HUMANAS**, Belo horizonte, Interlivros, s/d.

com condições heteronômicas impostas pelas pessoas socialmente significativas.

Uma sintonia, identificação com e ativa afirmação da pontualidade da experiência, da existência, do vivido, afirmação ativa do fluxo vívido e vivido de seu devir. A liberdade para constatar e afirmar o organismo, mais especificamente a experiência organísmica, como *“um guia competente e seguro”*.

Desta forma, Rogers descreve um critério do funcionamento pleno e saudável que radica-se, no limite, na afirmação do organismo, tal como ele se manifesta como vivido, como experiência organísmica. Que radica-se, assim, na eleição do vivido, da experiência organísmica, como critério de avaliação.

Rogers descarta como critério qualquer centro de orientação e avaliação do comportamento que esteja “fora” da própria vivência fenomenológico existencial da pessoa. Esteja este centro em outras pessoa, nos grupos de referência da pessoa, na religião, na moral, nos costumes, na política ou outros. O que interessa fundamentalmente é a valorização de um modo de funcionamento que centre-se habitualmente no frescor fugaz e nas intensidades do vivido, da experiência organísmica e que possa afirmá-los em sua potência, ritmos e intensidades próprios.

Por outro lado, é primordial discriminar esta experiência organísmica, e sua afirmação, do funcionamento da consciência, em suas modalidade não fenomenais e reflexivas. O frescor emergente da experiência organísmica dá-se justamente nas modalidades pré reflexivas originárias, vivenciais, da consciência. A um nível existencial é esta modalidade pré reflexiva da consciência que constitui e configura o que chamamos de experiência organísmica. De modo que a consciência intelectual, reflexiva, ainda que tenha o valor de seu lugar próprio, não se caracteriza como um critério e guia competentes para o que Rogers chamaria de

funcionamento ótimo da personalidade. Neste funcionamento, a experiência organísmica, o vivido, configura-se como força que constitui a consciência e a imagem de eu da pessoa. Configura-se, desta forma, como força, como multiplicidade de forças, que constituem a sua comunicação, o seu comportamento, a sua ação, o seu ajustamento criativo no mundo que lhe diz respeito.

A pessoa *não tem um organismo*, uma experiência organísmica, não tem um vivido; ela *é*, como devir, a sua experiência organísmica, ela é o seu vivido. Vivido que a inspira e a constitui, que constitui a imagem do seu eu, e que, desejavelmente, constitui a sua ação, e a criação e devir de seu ser-no-mundo.

Esta perspectiva de concepção do corpo, do organismo, da experiência organísmica, do vivido, funda-se como observamos numa compreensão deles como eminentemente ativos, como afirmativos, benignos, inocentes e desejáveis. Interessa desenvolver assim com relação a eles valores e atitudes afirmativos. Interessa afirmar a afirmação que eles já configuram. De modo que a avaliação organísmica da experiência é, fundamentalmente, a afirmação e a atualização em si mesma da experiência organísmica, e a constituição de sua afirmação e atualização como fonte de avaliação e dos valores, como critério da avaliação, dos valores e do verdadeiro.

Capítulo 5

DE COMO PSICÓLOGOS E PSICOTERAPEUTAS DESCOBREM A FENOMENOLOGIA E O EXISTENCIALISMO. *E sobre a importância de um início de si mesmo para a compreensão e prática da psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial.*

“Quanto mais fundamentalmente penso,
Mais profundamente me descompreendo.
O saber é a inconsciência de ignorar.

Do fundo da inconsciência
Da alma sobriamente louca
Tirei poesia e ciência,
E não pouca
Maravilha do inconsciente!
Em sonho, sonhos criei,
E o mundo atônito sente
Como é belo o que lhe dei”.
(in “O Horror de Conhecer”, F.Pessoa).

“O conceito é a casca vazia de uma metáfora
que outrora inervava a intuição. **Nietzsche
contrapõe ao homem científico, que já não
detecta a mentira dos conceitos, o homem
intuitivo, artístico; um refugiou-se na
cápsula, considera os conceitos como a
própria essência das coisas, ao passo que o
outro conhece o engano de todas as
determinações, incluindo o das metáforas,
embora se mova livremente perante a**

**realidade, criativamente forjando imagens.
Para Nietzsche, o homem intuitivo, o artista é
o tipo superior em comparação com o lógico e o
cientista. Nietzsche vê-o também em luta
permanente com as convenções conceptuais;
ele já não é mais ‘guiado por convenções
conceptuais, mas por intenções’. ‘Destas
intuições não parte qualquer caminho regular
para o território dos esquemas fantásticos, das
abstrações: a palavra não foi feita para a
intuição, o homem emudece quando a vê, ou
fala em metáforas proibidas, em construções
conceptuais inéditas para, pelo menos através
da destruição e do escárnio dos velhos limites
dos conceitos, corresponder de um modo
criador à impressão que lhe produz a poderosa
intuição do presente.’**
(Eugen Fink/F. Nietzsche).

“...se você tem uma idéia incrível, é melhor
fazer uma canção, está provado que só é
possível filosofar em alemão.”
(Caetano Veloso)

As reflexões aqui apresentadas surgiram no âmbito
de uma saudável discussão, iniciada no Programa de Pós-
Graduação em Psicologia e Psicoterapia Fenomenológico
Existencial da Universidade Católica de Pernambuco.

Segundo a minha leitura e perspectiva, tratava-se, no
âmbito daquela discussão, de ressaltar a característica pré
conceitual, pré reflexiva, da fenomenologia, e a
característica de afirmação do vivido e de eleição dele,
como critério de criação do verdadeiro e dos valores
característica da filosofia da vida de F. Nietzsche¹⁶. Em

¹⁶ MACHADO, Roberto NIETZSCHE E A VERDADE, Rio, Rocco, 1984.

contraposição, naquele momento, com a característica valorização do conceitual, do universal e do racional da filosofia hegeliana, assim como a sua valorização de uma concepção da realidade segundo a perspectiva da negação e do trabalho do negativo.

Tudo isto em relação aos fundamentos da psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial

Acredito que a fenomenologia e o existencialismo chegam à psicologia e à psicoterapia através de *tendências culturais* que são anteriores à específica constituição moderna deles, como correntes filosóficas formais.

O *dionisíaco*, de que fala Nietzsche, o *sentido do trágico* -- a priorização da afirmação de uma vida espontânea, contingente, factual, *Dasein*, que se entende inocente, mesmo contra os sofrimentos de seus limites e de seu caráter irrecorribilmente perecível --, permeia, de modo mais ou menos subterrâneo e intenso, as várias tradições da Cultura Ocidental. Como uma alternativa, eventualmente, ou como incontida e eruptiva afirmação, face a tendências culturais predominantes, que caracterizaram-se pelo privilégio de um apolinismo intensivo e excludente e que, freqüentemente, dirige-se para o paroxístico.

O sentido do trágico era, antes de constituir-se ao nível da filosofia, na Grécia Pré Socrática, uma tradição cultural. E, como tal, disseminou-se -- “de contrabando” -- , com a influência cultural dos gregos na Civilização Ocidental, apesar do matiz predominantemente socrático desta influência.

De modo que a tradição dionisíaca imiscuiu-se e permaneceu na cultura da Civilização Ocidental como uma raiz e corrente subterrâneas, e eventualmente emergentes, no âmbito da normalidade e funcionalidade desta Cultura.

O que chamamos de sentido do trágico está certamente presente, de outras formas e em gradações

diversas, em outras culturas de raízes diferentes da Cultura da Civilização Ocidental e que entram hoje na sua composição. Como, por exemplo, as Culturas afroamericanas, as Culturas ameríndias, e certas tradições das Culturas do Médio e Extremo Oriente.

O dionisíaco, o sentido do trágico, portanto, disseminou-se pela Cultura da Civilização Ocidental como formas de atitudes mais ou menos difusas e alternativas ao apolinismo da tradição religiosa, da moral e da ciência, para não falar do estado e da política. De modo que o sentido do trágico, que fundamenta perspectivas existencialistas de viés nietzscheano foi, e é, antes de filosofia formal, uma perspectiva e tradição cultural que adquire, talvez, a sua forma mais explícita na Cultura Grega Pré-Socrática, mas que está presente como tal em todas as culturas, em particular no âmbito da Cultura da Civilização Ocidental, por mais oficiosa que seja a forma em que se manifesta.

Por outro lado, a mística, em especial a mística judaica, e mais particularmente a mística Hassídica, na Alemanha e na Polônia, herdou e desenvolveu perspectivas, atitudes e práticas de cunho eminentemente popular, fenomenológico, existencial, e não filosófico formal ou erudito. Desde os seus primórdios, a mística judaica afasta-se do estudo teórico e do eruditismo, dedicando-se às intensidades da vivência da experiência religiosa imediata, da imediata relação com o sagrado, como vivência pré reflexiva e pré teórica. A *concentração* da e na experiência religiosa ganha uma importância particular*.

Curiosamente, os místicos Hassídicos são eventualmente cognominados de “*dionisíacos judaicos*”. O que interessantemente sugere (para nós, psicólogos e psicoterapeutas) que, dentro da tradição do Judaísmo, em

* É interessante, por exemplo, que um dos nomes originalmente propostos para a *Gestalterapia*, tenha sido, precisamente, o de *Terapia de Concentração*. Ainda que esta escolha decorresse em grande parte da influência de W. Reich sobre Perls.

sua interação com as Culturas Gregas, estes místicos herdaram fundamentalmente, diferentemente de outras correntes, não a perspectiva socrática, mas, mais especificamente, a perspectiva trágica da dionisiaca cultura grega *pré socrática*. Para nós, Martin Buber é, evidentemente, o exemplo mais saliente.

Isto parece muito interessante, na medida em que a valorização do ideal ascético, de um apocalipsismo, recebe, nesta perspectiva, um outro tratamento dentro do Judaísmo, que abre possibilidades especificamente existencialistas de afirmação do mundo e da vida. Falando de uma *conversão* sua a esta perspectiva, Buber¹⁷ dirá:

Desde então eu abandonei aquele “religioso” que não é nada mais que exceção, retirada, saída, êxtase; ou ele me abandonou. Eu não possuo nada além do cotidiano, do qual eu nunca sou retirado. O mistério não se abre mais, ele se subtraiu ou fixou domicílio aqui, onde tudo acontece como aconteceu. Eu não conheço mais nenhuma plenitude além daquela de cada hora mortal, de exigência e de responsabilidade. (...)

Muito mais eu não sei. Se isto é religião, então ela é simplesmente tudo, o simples todo vivido na sua possibilidade de diálogo.

A consigna do Hassidismo na Alemanha e na Polônia é a de uma vida judaica fora de toda teoria e de toda a tradição, resolutamente ligada ao presente¹⁸. Buber¹⁹, o

hassídico, herdeiro dileto do Hassidismo polonês e alemão, afirma assim que não conhece nenhum caminho para Deus que não passe pelo homem e pelo mundo.

Por outro lado, não podemos deixar de destacar a presença e o desenvolvimento, na Cultura da Civilização Ocidental, de elementos da filosofia e da mística da cultura do Extremo Oriente, de cunho fenomenológico e existencial ou bastante próximos, tais como o Zen e o Taoísmo.

Acreditamos que todas estas influências culturais, que não têm, como tais, uma organização especificamente filosófica, nos moldes da filosofia ocidental -- ou seja, que existem anteriormente e independente da filosofia ocidental formal --, haverão de convergir fortemente na inspiração dos primeiros médicos, psicólogos e psicoterapeutas que começam a desenvolver a abordagem de uma psicologia e de uma psicoterapia fenomenológico existencial. Da mesma forma que começam a convergir na própria constituição da fenomenologia e dos existencialismos modernos enquanto filosofias formais, que passam a ser elas próprias enquanto tais, mas só a partir de então, influências mais organizadas e sistemáticas. De modo que, paralelas às influências culturais de cunho fenomenológico e existencial, não formalmente filosóficas, temos também o papel de influências que derivam especificamente do que podemos entender como filosofia ocidental. Isto na medida em que possamos assim entender as idéias de F. Nietzsche, ressaltando igualmente o caráter eminentemente artístico de sua obra.

A Fenomenologia moderna, ela também, originada, certamente, a partir da influência de tradições culturais não formalmente filosóficas, tem uma clara linha de influência no desenvolvimento das psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais. Os psicólogos que desenvolveram a *teoria da gestalt*, na Alemanha, escola de psicologia que estudou os processos de constituição e organização da percepção e da consciência, eram alunos

¹⁷ BUBER, Martin – **Encontro. Fragmentos Autobiográficos**. Petrópolis, Vozes, 1991.

¹⁸ SCHOLEM, Gershon **AS GRANDES CORRENTES DA MÍSTICA JUDAICA**, São Paulo, Perspectiva, 1972. pp. 81-119.

¹⁹ BUBER, Martin **EU E TU**. São Paulo, Cortez & Moraes, 1979.

de Husserl e de outro fenomenólogos pioneiros, e buscavam desenvolver uma psicologia de cunho especificamente fenomenológico, inspirados pelas idéias de seus mestres.

A Psicologia da Gestalt foi uma matriz fundamental para o desenvolvimento das psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais. Em especial a Psicologia Gestáltica Organísmica de Kurt Goldstein, mediação básica do desenvolvimento de todas as outras: da Psicologia Humanista como um todo, da Abordagem Centrada na Pessoa e da Gestalterapia.

Ao falarmos de Goldstein, e de sua importância na constituição destas psicologias e psicoterapias, não podemos negligenciar a rica e original influência de W. Reich. O conceito de *auto regulação*, que revelar-se-á como um dos mais importantes pilares das psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais organísmicas, deve sua origem às formulações de Reich, devidamente aproveitadas, de modo mais ou menos direto, por Goldstein, Perls, Rogers e outros, além de constituir-se como o núcleo da originalidade da revolucionária influência de A.S. Neill na pedagogia e na psicologia.

A influência de Heidegger, e certamente de Nietzsche, tiveram um papel central no desenvolvimento das psicoterapias fenomenológico existenciais européias, desenvolvidas por psicoterapeutas como L. Binswanger, M. Boss, E. Minkovski e outros. Eles próprios psicoterapeutas de origem psicanalítica, que, ao romperem com a psicanálise e desenvolverem abordagens especificamente fenomenológico existenciais de psicoterapia, tiveram uma importante influência sobre o desenvolvimento da Psicologia Humanista, da Abordagem Centrada na Pessoa, da Gestalterapia, da *Dasein* Análise.

Evidentemente, não se pode deixar de perceber, seja por sua influência sobre a fenomenologia (Heidegger, pelo

menos, misteriosos que são os vínculos de Husserl com ele), seja de modo direto e imediato, a poderosa influência das idéias e perspectivas de F. Nietzsche no desenvolvimento, concepções e práticas das psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais. Junto com uma perspectiva fenomenológica, é, especificamente, Nietzsche quem oferece o fundamento de uma filosofia da vida para o arcabouço conceitual e fundamentos da Psicologia Organísmica de Kurt Goldstein. Psicologia Organísmica esta que vai servir, como observamos, como uma matriz para o desenvolvimento da psicologia humanista, da Gestalterapia e da Abordagem Centrada na Pessoa. Oliver Sacks²⁰, em seu prefácio à edição de 1995 de *The Organism*, comenta:

“Nietzsche spoke of the need for a ‘philosophical physician’ and Goldstein fits this description precisely” (Nietzsche falou da necessidade de um ‘médico filosófico’ e Goldstein enquadra-se de um modo preciso nesta descrição).

Mesmo quando as idéias de Goldstein vão ser refinadas e desenvolvidas, por Maslow, May, Rogers, Perls, as idéias de Nietzsche continuam a ser, de um modo importante e inegável, o martelo e o cinzel que lhes dão sentido e forma.

São inegáveis as origens e as raízes nas idéias de Nietzsche de concepções e de perspectivas de valor relativas à natureza humana, relativas à espontaneidade, a *crescimento, experiência organísmica, liberdade experiencial, funcionamento ótimo da personalidade, awareness, óbvio, tendência atualizante*, afirmação da vida,

²⁰ SACKS, Oliver – *Foreword*. in Goldstein, K. **The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived From Pathological Data in Man**, New York, Zone Books, 1995. P. 12.

afirmação da experiência... A linha desta influência é mais ou menos óbvia quando atentamos para a poderosa influência já das idéias de F. Nietzsche na intelectualidade alemã e continental européia do início do século. Em particular, em um certo grupo de psicólogos e psicoterapeutas, ou no meio artístico e intelectual que vem a influenciar estes psicólogos, como no caso de Fritz e Laura Perls, Otto Rank, W. Reich...

É ainda óbvia esta linha de influência quando atentamos para o fato de que significativa parcela *desta* intelectualidade alemã migrou para os EUA, antes durante e depois da segunda guerra, trazendo consigo, dentre outras, as idéias de Nietzsche como um dos fundamentos importantes das produções que passaram a desenvolver no Novo Mundo. Produções estas que tiveram um papel muito importante e fundador no desenvolvimento das psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais, tal como elas se desenvolveram nos EUA.

As idéias e trabalhos de Otto Rank foram, sem dúvida, um outro canal fundamental, através dos quais as concepções de Nietzsche influenciaram marcadamente a psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial. Em particular a chamada Psicologia Humanista, a Abordagem Centrada na Pessoa e a Gestalterapia. Otto Rank desviou-se das idéias de Freud e foi buscar em Nietzsche o fundamento para o desenvolvimento de suas idéias originais em psicologia e psicoterapia. Emigrou para os EUA e teve aí uma importante influência na constituição da psicologia e psicoterapia Norte Americanas, em particular da ACP, da Gestalterapia e da Psicologia Humanista de um modo geral. Deleuze²¹, falando de Otto Rank ao comentar a relação de Nietzsche com Freud, diz o seguinte:

“Do que precede, deve-se concluir que Nietzsche exerceu influência sobre Freud? Segundo Jones, Freud negava-o formalmente. A coincidência da hipótese tópica de Freud com o esquema Nietzscheano explica-se suficientemente pelas preocupações ‘energéticas’ comuns aos dois autores. Seremos ainda mais sensíveis às diferenças fundamentais que separam suas obras. Pode-se imaginar o que Nietzsche teria pensado de Freud: aí ainda ele teria denunciado uma concepção muito ‘reativa’ da vida psíquica, uma ignorância da verdadeira ‘atividade’, uma impotência em conceber e em procurar a verdadeira ‘transmutação’. Isto pode ser imaginado com mais verossimilhança visto que Freud teve entre seus discípulos um nietzscheano autêntico. Otto Rank devia ter criticado em Freud ‘a idéia insípida e terna de sublimação’. Ele reprovava Freud por não ter sabido liberar a vontade da má consciência ou da culpabilidade. Queria apoiar-se nas forças ativas do inconsciente, desconhecidas para o freudismo e substituir a sublimação por uma vontade criadora e artista. Isto o levava a dizer: sou para Freud o que Nietzsche era para Schopenhauer. Cf. RANK, A Vontade de Felicidade.”

Uma outra questão é a de compreender como as reações religiosas e moralistas às idéias de Nietzsche -- em particular no meio da psicologia Norte Americana, com raízes fortemente religiosas -- produziram variações,

²¹DELEUZE, G. NIETZSCHE E A FILOSOFIA, Rio, Ed. Rio, 1976. p.95.

confrontações, negações e distorções (freqüentemente não assumidas) destas idéias, no âmbito, inclusive, das psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais. Em especial na decorrência de perspectivas existencialistas de cunho religioso cristão, mediadas pelos trabalhos, por exemplo, de Paul Tillich, e ancoradas, por exemplo, no existencialismo religioso de S. Kierkegaard.

Uma outra fonte de distorção, não só das idéias de Nietzsche como da própria fenomenologia, vem de toda uma exacerbação reativa de uma característica pragmático empirista da Cultura Norte Americana e Anglo-Saxã, conectada sempre com a presença forte de fatores de ordem religiosa. Como não poderia deixar de ser, estes fatores mostraram-se e mostram-se presentes de um modo marcante, ainda que freqüentemente não explícito, no âmbito da psicologia e psicoterapia anglo-saxã.

Fatores culturais outros não podem ser negligenciados nestas reações às idéias de Nietzsche e da fenomenologia, na medida em que são filosofias e perspectivas culturais de origens fortemente alemães, naquele momento, que chegam aos EUA. Naquele momento, os EUA estavam em guerra com a Alemanha e, evidentemente, naquele momento, e a seguir, não era tranquila a integração de pontos de vista alemães, ou reconhecidos como tais, no seio da Cultura Norte Americana. De qualquer forma, estas idéias migraram e disseminaram-se pelo meio intelectual dos EUA, de modo freqüentemente dissociado de suas origens, camuflado, dissimulado, negado, ou simplesmente desconhecido, uma vez que havia tensão e repressão contra suas origens – o macarthismo, por exemplo. Não deixaram de ser, todavia – bem ou mal – assimiladas.

Não obstante, é importante, e interessante, enfatizar que houve uma rica conjugação de perspectivas da fenomenologia e da filosofia da vida com uma atitude pragmática, na origem e no desenvolvimento da psicologia

e da psicoterapia fenomenológico existencial, em particular da Gestalterapia e da Abordagem Centrada na Pessoa, nos EUA. Havia uma aplicação e uma avaliação pragmáticas dos resultados de um método fenomenológico existencial de psicologia e psicoterapia. A aplicação e avaliação desta aplicação do método eram pragmáticas, mas, caracteristicamente, o método em si era, e devia a sua originalidade e riqueza, ao fato de ser um método, ou uma abordagem, fenomenológico existencial.

O que ocorreu, em termos de distorção, é que foi-se progressiva e freqüentemente esquecendo-se ou negando-se esta característica fenomenológico existencial do método, e tratando-se de constituí-lo como um método cada vez mais pragmático e empirista. Processo responsável por uma perda da originalidade e por um empobrecimento da abordagem que tem sido criticado nos últimos anos. É inegável que a inspiração fundamental, a originalidade e efetividade destas abordagens de psicologia e de psicoterapia residem na fenomenologia, não só como epistemologia, mas como atitude existencial. E na perspectiva da crítica nietzscheana dos valores e da Cultura da Civilização Ocidental, aí compreendida a crítica à perspectiva religiosa, à moral, à ciência e à filosofia racionalista.

O VALOR DO FENOMENOLÓGICO E DO EXISTENCIAL EM PSICOLOGIA E PSICOTERAPIA.

Não foi por acaso que a fenomenologia e o existencialismo fácil e rapidamente constituíram-se em fundamentos de uma abordagem de psicologia e de psicoterapia. Muitos e interessantes motivos podem ser apontados para esta constituição. Quero apontar apenas um, que é o critério de sua avaliação pragmática, no sentido simples do termo, por parte de psicólogos e psicoterapeutas. Porque este foi um fator primordial.

À medida em que passaram a entender a fenomenologia e o existencialismo, e a aplicar os seus valores, atitudes e concepções do homem e da realidade em seu trabalho, psicólogos e psicoterapeutas (estes médicos, inicialmente, em sua maior parte) sentiram imediatamente que estavam diante de um poderoso filão. Na América do Norte, na América do Sul, no Japão e em certos lugares da Europa, a abordagem disseminou-se como fogo em mato seco. Oferecia uma alternativa para a exclusividade das abordagens psicanalíticas ou comportamentais e revelava-se como uma rica e produtiva abordagem da situação do cliente.

O que especificamente descobriram e valorizaram estes psicólogos e psicoterapeutas?

Descobriram, fundamentalmente, o que certas tradições dentro das culturas humanas sempre souberam. E trouxeram isto para o mundo de sua cultura e prática profissionais. Descobriram que as atitudes práticas que derivam da fenomenologia e do existencialismo, longamente praticadas por certas tradições dentro das culturas humanas, quando integradas e assumidas pelo

profissional de saúde mental (digamos), no âmbito de sua relação com pessoas em dificuldades, *em crise*, desorganizadas, em sofrimento agudo ou crônico, carentes de crescimento, estes valores e estas atitudes, quando aplicadas no contexto da relação com estas pessoas, os clientes, facilitam e potencializam a mobilização de seus próprios recursos, no sentido da elaboração e superação das dificuldades de sua atualidade existencial, e propiciam a potencialização dos processos de crescimento e de desenvolvimento, como recursos de sua realização humana, e de enfrentamento, superação e resolução de suas dificuldades e questões existenciais.

Numa linguagem elaborada por Nietzsche, podemos dizer que estes valores e atitudes, derivados da fenomenologia e do existencialismo, quando assumidos e integrados na prática da psicologia e da psicoterapia, no âmbito da relação psicoterapeuta-cliente(s), propiciam a afirmação, expressividade e o desdobramento ativo do *vivido* do cliente. Propiciam, desta forma, a potencialização das *forças ativas* e de sua criatividade e devir em sua existência e na resolução de suas questões existenciais. Potencializam, assim, a superação do *niilismo* e de uma *atitude niilista*, a superação do predomínio da negação e das *forças reativas* em sua vida, a superação do *ressentimento* e da *culpa*, a superação de um atitude de negação do vivido e da vida, movida pelo *ideal ascético*, atitude de negação do corpo, de negação dos sentidos, de negação de sua experiência orgânica, que leva ao amargor e azedume da existência, ao pesadume, e à mera e insaciável vingatividade contra si e contra o mundo, à incapacidade de criar, de alegrar-se, de dançar com a vida, e com os pés, na afirmação potente do devir.

A prática desta experiência potencializa no cliente o resgate e a afirmação da potência de sua criatividade no enfrentamento de suas dificuldades, no enfrentamento de suas questões existenciais, nos fluxos de seu devir, de tal

forma que ele possa constituir-se como artista, artífice, de sua vida e não simplesmente como vítima do peso da inércia das condições dadas nela.

Tudo isto ganhou no âmbito das psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais codificações teóricas particulares. O que os psicólogos e psicoterapeutas fenomenológico existenciais aprenderam pode ser resumido na *teoria paradoxal da mudança*, elaborada por Rogers e amplamente utilizada em Gestalterapia: mudamos *terapêuticamente*, e existencialmente, na medida em que assumimos e afirmamos o nosso estado efetivamente vivido organismicamente. É a afirmação do vivido que propicia a mudança e o crescimento, a potencialização de um devir criativo, ciente da finitude e do sofrimento, mas mesmo assim afirmativo e igualmente exercício da alegria de uma potência criativa. Metodologicamente tratava-se então, para os psicólogos e psicoterapeutas fenomenológico existenciais, de criar as condições para que, na sua relação com o terapeuta ou com o grupo, o cliente pudesse, e possa, predominantemente, assumir e afirmar o seu próprio vivido, na pontualidade da sessão terapêutica ou da vivência grupal, como *momentum* das forças de sua atualidade existencial.

Como observamos de início, para desenvolver este modelo de psicologia e de psicoterapia, os psicólogos e psicoterapeutas usufruíram intensamente da influência das tradições culturais particulares que vieram a constituir-se num dado momento como a fenomenologia e o existencialismo modernos. Tais como a mentalidade do sentido grego do trágico, recuperado por Nietzsche, a Mística Judaica, o Zen, o Taoísmo... e inclusive a própria influência específica da Fenomenologia e do Existencialismo, enquanto filosofia formais, fundamentais, na concepção e na prática de seu modelo, como epistemologia e como filosofia da vida.

O que aprenderam os psicoterapeutas fenomenológico existenciais é que a simples *reflexão* do cliente sobre a sua experiência, sobre o seu mundo, relações etc., não produzia a desejável mudança terapêutica, a potencialização existencial e desenvolvimento da sua criatividade. Da mesma forma como não o faziam a simples aprendizagem e elaboração de conhecimento teórico e *conceitual*. Em contrapartida, a entrega do cliente às dinâmicas de seu mundo *pré reflexivo*, *pré conceitual*, *fenomenal*, a entrega afirmativa do cliente a sua experiência, ao seu vivido, aos sentidos e ao fluxo ativo das vivências imediatas de seu corpo, possibilitava um enorme potencial de auto regulação organísmica, de auto equilíbrio e de mudança terapêutica e existencial.

Este sempre foi e é o segredo das psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais. De modo que é fundamental assim para elas a perspectiva particular da fenomenologia. ***O retorno às coisas mesmas: o retorno às coisas, aos objetos e situações do mundo, ao mundo e a si próprio, enquanto vividos , pré reflexivamente, pré conceitualmente, fenomenalmente, na intuição originária da vivência de consciência.***

Retornar, de onde?

Retornar, especificamente, de um *mundo teórico de conceitos* e de privilégio do teórico e do conceitual e moral. *Retornar ao mundo e ao si mesmo enquanto efetivamente vividos pré reflexivamente na intuição originária da vivência de consciência.* Esta consigna da fenomenologia é um dos pilares fundamentais das psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais, como proposta de perspectiva experiencial na vivência do cliente de sua atualidade existencial, ao longo da sessão e do processo psicoterapêuticos.

Por isto que nós assumimos a perspectiva particular e específica da fenomenologia, a sua epistemologia e a sua proposta. Acredito mesmo que as psicologias e

psicoterapias fenomenológico existenciais têm uma contribuição importante para o próprio desenvolvimento da fenomenologia e do existencialismo e de suas perspectivas particulares.

Por isto que, não obstante reconhecermos o mérito de, por exemplo, tentar compreender a fenomenologia a partir da filosofia de Hegel, ou a partir de qualquer outro referencial, não podemos deixar de afirmar enfaticamente a necessidade de uma compreensão da fenomenologia a partir de sua própria proposta e perspectiva epistemológica, de seu fundamento. Diferente das propostas hegelianas.

Certamente que não se pode negar a importância fundamental da filosofia hegeliana para a filosofia ocidental, e mesmo para o desenvolvimento da perspectiva da fenomenologia -- não seria um psicólogo que tentaria fazê-lo... Mas parece forçoso reconhecer o que separa e distingue a fenomenologia moderna da perspectiva hegeliana. Visto, em particular, que esta perspectiva hegeliana escolhe privilegiar o ideal, o universal, o conceitual. Elementos de que a fenomenologia busca afastar-se, para eleger o próprio vivido pré reflexivo como seu fundamento e como critério epistemológico.

Dizer que Hegel já reduz *o mundo a fenômeno* é apenas uma parte muito parcial da questão, uma vez que o termo *fenômeno* tem sentidos diferentes em Hegel e em Husserl.

Deixemos falar um filósofo²²:

“O próprio conceito de ‘fenômeno’, que na linguagem clássica significa o que surge na experiência objetiva, presta-se a confusões, determinando as diversas acepções de uma ‘fenomenologia.’

Não se trata, como a primeira vista pode parecer, do estudo de um conjunto de fenômenos ou aparências, como se manifestam no tempo e no espaço; como por exemplo, no sentido kantiano, significando a parte da metafísica da natureza que trata do que pode ser objeto da consciência. Kant usava o termo ‘fenomenologia’ para explicar o que há de intuição sensível na objetividade e ao que não aparece, mas que é puramente pensado: o em si. Ou mesmo no sentido hegeliano, como parte em que o espírito, partindo das experiências sensíveis, alcança a plena consciência de si mesmo. Hegel adotou o título ‘fenomenologia’ para explicar, num sentido amplo, a experiência completa da consciência (o fenômeno do espírito). Sendo que o fenômeno, para ele é sempre compreendido como limitação relativa a uma realidade extra fenomenal (o Absoluto).

Mas o que é fenômeno?

É necessário, em primeiro lugar, verificar o que é objeto. Objeto não é sinônimo de coisa. O objeto é a coisa enquanto está presente à consciência. Objeto é tudo o que constitui término de um ato de consciência, enquanto término do dito ato. Os objetos podem ser reais, como esta mesa que tenho a minha frente; fantásticos como o centauro; ou ideais como uma expressão matemática, a idéia de verdade, de desejo, de justiça, etc.

Fenômeno é, pois, o aspecto do objeto patente imediatamente na consciência (...). O fenômeno é o aparente,

²² RIBEIRO JUNIOR, João FENOMENOLOGIA, São Paulo, Pancast, 1991. pp. 22-8.

é a aparência. Mas, note bem! A aparência não no sentido de ilusão, como oposta à realidade, senão no sentido do dado à mera presença na mente, ao que Husserl chama de consciência pura de algo.

(...) “As vivências são imanentes à consciência, fundando-se na visão intelectual, mediante as quais o sujeito contempla o objeto de forma originária.

(...) em torno da palavra-chave retorno às coisas-mesmas, isto é, volta à intuição originária. Observar e descrever cuidadosamente os fenômenos (sejam eles reais ou imaginários) com o objetivo de apreender a essência de determinada classe de eventos. A preocupação não é com a análise dos termos, mas com uma descrição, a mais completa e fiel possível, dos fenômenos. (A descrição fenomenológica distingue-se radicalmente da descrição própria das ciências naturais, que é uma descrição de fatos naturais, de realidades objetivas.) Esse ‘retorno ao originário’ supõe necessariamente a rejeição radical de toda e qualquer idéia pré-concebida sobre o que seja o ser, o objeto, o conhecimento, assim como das teorias aceitas a-criticamente e pré conceitos sobre a realidade.

A filósofa Salma T. Muchail²³ comentando textos de Heidegger observa:

(...) “a possibilidade mesma da metafísica nasce de um pensamento que

não se esgota na metafísica, do qual ela como que ‘deriva’ como de seu ‘fundamento escondido’, fundamento que ela ‘abandonou’ ou ‘esqueceu’(...)

“É esta pergunta, aquela que interroga pelo que funda a metafísica e as ciências no sentido de torná-las possíveis mas de não reduzir-se a elas, que caracteriza a ‘primeira’ tarefa do pensamento: primeira porque anterior enquanto fundamento, e primeira ainda, porque historicamente precedeu o nascimento da própria filosofia. Esta questão assim primordial’ do pensamento é aquela que pergunta por este ‘solo’, pelo espaço aberto, ou melhor, pela ‘abertura’ ou clareira que possibilita o surgimento dos entes particulares, possibilitando portanto, e também, o nascimento da metafísica e das ciências enquanto conhecimento dos entes.”

Ora, a ‘clareira’, espaço de luz e de sombra, precisamente constitui o tema e tarefa do pensamento dos chamados Présocráticos que a nomearam ‘alétheia’ (traduzível por ‘desnívelamento’). Retornar à pergunta pelo ‘desvelamento’, nisto talvez se constitua, pois, aquela ‘primeira’ tarefa do pensamento. Mas isto também quer dizer: de Platão aos Pré-Socráticos”.

“(...) ao confundir o ser com a idéia e, através da idéia, o ser com os entes, Platão instaura o começo decisivo da filosofia que, trazendo em sua própria constituição as possibilidades mesmas de seu

²³ TANNUS MUCHAIL, Salma *Heidegger e os Pré-Socráticos in* TEMAS FUNDAMENTAIS DE FENOMENOLOGIA -- Centro de Estudos Fenomenológicos de São Paulo. São Paulo, Moraes, 1984. p.11-3.

* Grifo nosso (N.A.).

desdobramento nas ciências, é simultaneamente o começo de seu acabamento. Platão marca o começo de nossa história ocidental européia.

“‘Antes’ da metafísica, porém, como condição mesma de sua possibilidade de instauração e de sua história, ‘aquém’ da metafísica, como seu fundamento esquecido, teve início o pensamento que não persegue a verdade como ‘omoiosis’ (adequação) mas a questiona como ‘alethéia.’”

Estas citações ilustram, o fundamento da fenomenologia. O seu fundamento na experiência pré reflexiva, pré conceitual, e a sua contraposição a uma perspectiva teorizante, conceitual, reflexiva. Ilustram, em particular, a proposta epistemológica da fenomenologia como fundada no fenomenal. Mas o fenomenal como fundamento imediato da realidade, e não o fenômeno, tal como concebido por Hegel, como parcialidade de um absoluto pressuposto.

Pois bem. É esta perspectiva da afirmação do fundamento da fenomenologia que tem se mostrado profícua e rica na prática dos psicólogos e psicoterapeutas fenomenológico existenciais, e que nos é muito cara.

Através da temática da *diferença*, ela nos adverte da singularidade e autonomia, da *outridade*, do *outro*. E nos mostra que, fundamentalmente, para a atitude fenomenológica, está colocada esta questão da relação com, e descoberta, do outro, em sua diferença própria, e ativa particularidade. E a irrecusável questão do respeito, valor do e interesse, pelo outro no devir de sua outridade,

de sua diferença. A questão do outro *como um foco autônomo de produção de sentido*²⁴.

Questão que abre a possibilidade da afirmação da *relação dialógica interhumana*, da *compreensão*, que se chamou de empática, e da transformação no fluxo da relação. Que, valorizadas e afirmadas na relação com o(s) cliente(s), respondem pelos potenciais de efetividade das psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais. A temática e questão do *outro* em sua ativa particularidade consciente, da *diferença*, já desenvolvidas por Nietzsche, pela fenomenologia e por filósofos fenomenológico existenciais, como M. Buber, são, assim, fundamentais para a teoria e prática das psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais.

Talvez seja este o maior mérito da fenomenologia, e que dá fundamento s psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais: a descoberta e afirmação do valor do outro, em devir na sua particularidade e diferença próprias, a afirmação do valor e da importância da dialogicidade como a possibilidade humana propriamente ontológica.

Buber²⁵ coloca a questão:

“Este ser humano é outro, essencialmente outro do que eu, e é esta sua alteridade que eu tenho em mente, eu a confirmo, eu quero que ele seja outro do que eu, porque eu quero o seu modo específico de ser.”

Liotard²⁶ também coloca a questão de um modo que é sumamente importante para a psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial:

²⁴ LYOTARD, J.F. A FENOMENOLOGIA, Lisboa, Edições 70

²⁵ BUBER, M. DO DIÁLOGO E DO DIALÓGICO, São Paulo, Perspectiva, 1985.

²⁶ LYOTARD, J.F. A FENOMENOLOGIA, Lisboa, Edições 70,

“A alteridade do outro distingue-se da transcendência simples da coisa pelo facto de o outro ser para si próprio um Eu e de a sua unidade não estar na minha percepção, mas nele próprio; por outras palavras, o outro é um Eu puro que de nada carece para existir, é uma existência absoluta e um ponto de partida radical para si mesmo, como eu o sou para mim. A questão transforma-se então em: como é possível um sujeito constituinte (o outro) ‘para’ um sujeito constituinte (eu)?”.

De modo que talvez possamos dizer que o que confere sentido e possibilidade à constituição da fenomenologia e do existencialismo como abordagem de psicologia e de psicoterapia é, precisamente, esta possibilidade de uma epistemologia e de uma ética fenomenológico existencial.

Nunca será muito reconhecer neste sentido a importância das idéias de F. Nietzsche. Por mais que muitos queiram renegá-las, depois de terem nelas se lambuzado, inscientes, talvez de suas origens. Um mérito fundamental da *filosofia da vida* de Nietzsche é o de ter recuperado uma ética que compreende a vida como afirmação, já, em sua facticidade e afetividade existencial, em sua espontaneidade e contingência de emergência do ser-no-mundo, em seu devir. Vida que, como tal, é o que há a ser afirmado. Vida inocente e potente, cuja afirmação, no que pesem a sua perecibilidade e possibilidade de sofrimento, é a raiz do vigor de nossa criatividade no enfrentamento das questões de nossa atualidade existencial. Vida, vívido vivido, que é critério potente e original do verdadeiro e dos valores, de uma ética das forças ativas de viver e de sua afirmação.

HEGEL E A PSICOLOGIA E PSICOTERAPIA FENOMENOLÓGICO EXISTENCIAL.

Sem entrar no mérito do seu fundamental valor para a filosofia ocidental -- que é certamente inegável --, a filosofia de Hegel tem uma situação peculiar com relação à fenomenologia, (tal como desenvolvida pelos fenomenólogos modernos), e com relação à filosofia da vida de F. Nietzsche: é da ênfase da dialética hegeliana, e da ênfase da metafísica tradicional, no conceitual, no universal, no absoluto, no racional que a fenomenologia, a filosofia da vida de Nietzsche e o existencialismo buscam apartar-se.

Paulo E. Arantes²⁷ observa com relação a estes últimos:

“(...) a diversificação da escola hegeliana e o progressivo ceticismo com relação às pretensões absolutistas dos sistemas idealistas alemães provocaram forte reação anti hegeliana. Alguns como Kierkegaard (1813-1855) e Nietzsche (1844-1900), salientaram o caráter existencial do homem frente à unilateralidade da razão e da abstração hegelianas(...)”

Sobre o idealismo de Hegel, e sobre o seu teologismo, Gerd Bornheim²⁸ observa, citando e comentando Hegel:

“A filosofia’, escreve Hegel, ‘tem a ver tão somente com o esplendor da idéia, que se espelha na história universal.’ (...)”

²⁷ARANTES, P. E. *Hegel Vida e Obra In OS PENSADORES -- HEGEL*, São Paulo, Nova Cultural, 1988, p. XIX.

²⁸ BORNHEIM, Gerd *A Invenção do Novo* in Diversos Autores, TEMPO E HISTÓRIA, São Paulo, Companhia das Letras, 1992. Org. Adauto Novaes.

‘A história universal é, em si mesma, a explicação do espírito no tempo’. Evidentemente, o fundamento é entendido aqui à maneira da metafísica, porquanto o que está em jogo ‘é a verdadeira teodicéia, a justificação de Deus na história. Assim a história, o tempo e o próprio Deus passam a constituir um processo homogêneo. Contra tais inícios delirantes, a crise da metafísica logo deixaria perceber que o teologismo hegeliano termina desfigurando o processo histórico. E é então que o tempo histórico passa a conquistar seu espaço próprio.

Na verdade, parece, pelo menos na perspectiva de um filósofo como Gerd Bornheim, que o teologismo de Hegel é algo mais do que uma simples característica inicial de sua filosofia, cedo abandonada.

É claro, igualmente, nesta citação de Bornheim que o *idealismo* característico da filosofia hegeliana -- que não parece ser entendido por ele como uma interpretação equivocada ou impertinente desta filosofia -- é, antes, uma referência fundamental da mesma. Mais adiante, neste mesmo texto, Bornheim, referindo-se a Hegel, chama-o de “o mestre do idealismo alemão.”

Acerca da relação de Nietzsche com o idealismo, Fink²⁹ comenta:

“Nietzsche concebe a inversão do idealismo como uma tarefa que lhe cabe (...). O aniquilamento da concepção idealista do mundo, isto é, a destruição da religião, da moral e do ultramundo metafísico é tentada por Nietzsche, mais

²⁹ FINK, E.,. *op. cit* p. 62-3.

superficialmente, através da sua destruição psicológica, e mais profundamente e num sentido filosoficamente significativo, através da abolição da alienação humana. No primeiro caso, o idealismo não é verdadeiramente convertido, mas apenas negado; em contrapartida, no segundo caso a existência humana conserva a sua 'grandeza', o homem é concebido como o ser que se supera a si próprio, o idealismo é invertido: todas as transcendências são expressamente buscadas dentro do homem, pelo que lhe é conferida assim a máxima liberdade da criação audaciosa. O sentimento de que só com o fim do idealismo aparecerão as grandes possibilidades do homem domina Nietzsche, é a sua gaya scienza."³⁰

Deleuze, comentando a relação da *filosofia trágica* de Nietzsche com a dialética hegeliana, observa:

"A dialética, em geral, não é uma visão trágica do mundo, mas, ao contrário, a morte da tragédia, a substituição da visão trágica por uma concepção teórica (com Sócrates), ou melhor ainda, por uma concepção cristã (com Hegel). O que se descobriu nos escritos de juventude de Hegel é também a verdade final da dialética: a dialética moderna é a ideologia propriamente cristã. Ela quer justificar a

vida e a submete ao trabalho do negativo."³¹

Com relação ao valor do *trabalho do negativo*, a filosofia da vida de F. Nietzsche funda-se numa posição diametralmente oposta à da dialética hegeliana. Contrapondo a perspectiva de uma *afirmação da afirmação* -- ou seja, *afirmação da afirmação* já que é o vivido -- à concepção e perspectiva de uma *negação da negação*, cara e fundamental na filosofia hegeliana.

Como observamos antes, apesar de Hegel ter chamado de *fenomenologia* a uma de suas principais obras, o sentido do termo *fenômeno* em sua filosofia é inteiramente diverso do sentido utilizado pelos fenomenólogos modernos.

Vale repetir a citação de Ribeiro Júnior ao tentar definir o sentido do termo *fenomenologia*:

Não se trata como à primeira vista pode parecer, do estudo de um conjunto de fenômenos ou aparências, como se manifestam no tempo e no espaço; como por exemplo no sentido kantiano, significando a parte metafísica da natureza que trata do que pode ser objeto da experiência. Kant usava o termo 'fenomenologia' para explicar o que há de intuição sensível na objetividade e ao que não aparece, mas que é puramente pensado: o em si. Ou mesmo no sentido hegeliano, como parte em que o espírito, partindo das experiências sensíveis, alcança a plena consciência de si mesmo. Hegel adotou o título 'fenomenologia' para explicar, num sentido amplo, a experiência completa da consciência (o fenômeno do espírito). Sendo que o fenômeno, para ele é sempre compreendido como

³⁰ Grifos nossos.

³¹ DELEUZE, Gilles, NIETZSCHE E A FILOSOFIA, Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1976, p.15.

limitação relativa a uma realidade extra fenomenal (o Absoluto).

Mas o que é fenômeno?

É necessário, em primeiro lugar, verificar o que é objeto. Objeto não é sinônimo de coisa. O objeto é a coisa enquanto está presente à consciência. Objeto é tudo o que constitui término de um ato de consciência, enquanto término do dito ato. Os objetos podem ser reais, como esta mesa que tenho a minha frente; fantásticos como o centauro; ou ideais como uma expressão matemática, a idéia de verdade, de desejo, de justiça, etc.

Fenômeno é, pois, o aspecto do objeto patente imediatamente na consciência (...). O fenômeno é o aparente, é a aparência. Mas, note bem! A aparência não no sentido de ilusão, como oposta à realidade, senão no sentido do dado à mera presença na mente, ao que Husserl chama de consciência pura de algo.

A crítica nietzscheana à dialética Hegeliana é certamente ainda mais radical do que esta distinção. Talvez ninguém a comente com tanta clareza como Deleuze. Ele é taxativo -- peço licença para citá-lo um pouco extensamente:

“Não há compromisso possível entre Hegel e Nietzsche. A filosofia de Nietzsche tem um grande alcance polêmico; forma uma anti dialética absoluta, propõe-se a denunciar as mistificações que encontram na dialética um último refúgio”. O que Schopenhauer tinha sonhado, mas não realizado, preso como estava nas malhas do kantismo e do pessimismo, Nietzsche torna seu, ao preço de sua ruptura com Schopenhauer. Erguer uma nova imagem do pensamento, liberar o

pensamento dos fardos que o esmagam. Três idéias definem a dialética: a idéia de um poder do negativo como princípio teórico que se manifesta na oposição e na contradição; a idéia do valor do sofrimento e da tristeza, a valorização das ‘paixões tristes’, como princípio prático que se manifesta na cisão, no dilaceramento; a idéia da positividade como produto teórico e prático da própria negação. Não é exagerado dizer que toda a filosofia de Nietzsche, em seu sentido polêmico, é a denúncia das três idéias.

Se a dialética encontra seu elemento especulativo na oposição e na contradição, é inicialmente porque reflete uma falsa imagem da diferença. Como o olho de boi ela reflete uma imagem invertida da diferença. A dialética hegeliana é reflexão sobre a diferença, mas inverte a sua imagem. Substitui a afirmação da diferença enquanto tal pela negação do que difere; a afirmação de si pela negação do outro; a afirmação da afirmação pela famosa negação da negação. -- Mas essa inversão não teria sentido se não fosse praticamente animada por forças que têm interesse em fazê-la. A dialética exprime todas as combinações das forças reativas e do niilismo, a história ou a evolução de suas relações. A oposição colocada no lugar da diferença é também o triunfo das forças reativas que encontram na vontade de nada o princípio que lhes corresponde. O ressentimento precisa de premissas negativas, de duas negações, para produzir um fantasma de afirmação; o ideal ascético precisa do próprio ressentimento e da má consciência como prestidigitador com suas cartas marcadas. Em toda parte as paixões tristes; a consciência infeliz é o sujeito de toda a dialética. A dialética é

primeiramente o pensamento do homem teórico em reação contra a vida, que pretende julgar a vida, limitá-la, medi-la. Em segundo lugar é o pensamento do sacerdote que submete a vida ao trabalho do negativo: precisa da negação para assentar seu poder, representa a estranha vontade que conduz as forças reativas ao triunfo. A dialética é, nesse sentido, a ideologia propriamente cristã. Finalmente ela é o pensamento do escravo, que exprime a própria vida reativa e o devir reativo do universo. Até o ateísmo que ela nos propõe é um ateísmo clerical, até a imagem do senhor é uma figura de escravo. -- Não nos espantaremos de que a dialética produz apenas um fantasma de afirmação. Oposição superada ou contradição resolvida, a imagem da positividade encontra-se radicalmente falseada. A positividade na dialética, o real na dialética é o sim do asno. O asno acredita afirmar porque assume, mas assume apenas os produtos do negativo. Ao demônio, macaco de Zarathustra, bastava saltar sobre nossos ombros; aqueles que carregam sempre são tentados a acreditar que afirmam quando carregam e que o positivo é avaliado pelo peso. O asno sob a pele do leão é o que Nietzsche chama 'o homem de nosso tempo.'

A grandeza de Nietzsche é a de ter sabido isolar estas duas plantas: ressentimento e má consciência.³²

Num outro momento, Deleuze³³ afirma:

"São as forças reativas que se exprimem na oposição, é a vontade de nada que se exprime no trabalho do negativo. A dialética é a ideologia natural do ressentimento e da má consciência. É o

pensamento na perspectiva do niilismo e do ponto de vista das forças reativas. De um lado ao outro, ela é o pensamento fundamentalmente cristão: impotente para criar novas maneiras de pensar, novas maneiras de sentir. A morte de Deus, grande acontecimento dialético ruidoso; mas acontecimento que se passa no fragor das forças reativas, na fumaça do niilismo."

E a seguir³⁴:

"Compreende-se mal o conjunto da obra de Nietzsche se não se vê 'contra quem' são dirigidos os principais conceitos. Os temas hegelianos estão presentes nessa obra como o inimigo que ela combate. Nietzsche não para de denunciar: o caráter teológico e cristão da filosofia alemã (o 'seminário de Tübingen'); a impotência dessa filosofia a sair da perspectiva niilista (niilismo negativo de Hegel, niilismo reativo de Feuerbach, niilismo extremo de Stirner); a incapacidade dessa filosofia para atingir outra coisa que não seja o eu, o homem ou as ilusões do homem (o super-homem nietzscheano contra a dialética); o caráter mistificador das pretensas transformações dialéticas (a transvaloração contra a re apropriação, contra as permutações abstratas)."

"Em Nietzsche, a relação essencial de uma força com a outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência. Em sua relação com uma outra, a força que se faz obedecer não nega a outra ou aquilo que ela não é, ela afirma sua própria diferença e se regozija com esta diferença. O negativo não está presente na essência como aquilo de que a força tira a sua atividade, pelo contrário, ele resulta desta

³² *op. cit.* pp. 162-3.

³³ *op. cit.* p. 133.

³⁴ *op. cit.* p.136.

atividade, da existência de uma força ativa e da afirmação de sua diferença. O negativo é um produto da própria existência: A agressividade necessariamente ligada a uma existência ativa, a agressividade de uma afirmação. (...) Nietzsche substitui o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, pelo elemento prático da diferença: objeto de afirmação e de gozo. É nesse sentido que existe um empirismo nietzscheano.* A pergunta tão freqüente em Nietzsche: o que uma vontade quer? o que quer este? aquele? não deve ser compreendida como a procura de um objetivo, de um motivo nem de um objeto para esta vontade. O que uma vontade quer é afirmar sua diferença. Em sua relação essencial com a outra, uma vontade faz de sua diferença um objeto de afirmação. “O prazer de se saber diferente” o gozo da diferença: eis o elemento conceitual novo, agressivo e aéreo pelo qual o empirismo substitui as pesadas noções da dialética e, sobretudo, como diz o dialético, o trabalho do negativo. Dizer que a dialética é um trabalho e o empirismo um gozo basta para caracterizá-los. E quem nos diz que há mais pensamento num trabalho do que num gozo? A diferença é o objeto de uma afirmação prática inseparável da essência e constitutiva da existência. O ‘sim’ de Nietzsche se opõe ao ‘não’ dialético; a leveza, a dança, ao peso dialético; a bela irresponsabilidade, às responsabilidades dialéticas. O sentimento empírico da diferença, em suma, a hierarquia é o motor essencial do conceito, mais eficaz e mais profundo do que todo pensamento da contradição.”

“Além disso devemos perguntar o que quer o próprio dialético? O que quer esta vontade que quer a dialética? Uma força esgotada que não tem força para afirmar a sua diferença, uma força que não age mais, e sim reage às forças que a dominam; só uma força assim faz passar o elemento negativo para o primeiro plano em sua relação com o outro, ela nega tudo que ela não é e faz, desta negação, sua própria essência e o princípio de sua existência. ‘Enquanto a moral aristocrática nasce de uma triunfal afirmação de si mesma, a moral dos escravos é, desde o início, um não ao que não faz parte dela, ao que é diferente dela, ao que é seu não eu; e o não é seu ato criador.’ Por isso Nietzsche apresenta a dialética como a especulação da plebe, como a maneira de pensar do escravo: o pensamento abstrato da contradição prevalece sobre o sentimento concreto da diferença positiva, a reação sobre a ação, a vingança e o ressentimento tomam o lugar da agressividade. E, inversamente, Nietzsche mostra que o negativo no senhor é sempre um produto secundário e derivado de sua existência. Do mesmo modo, a relação do senhor e do escravo não é dialética em si mesma. Quem é dialético? quem dialetiza a relação? É o escravo, o ponto de vista do escravo, o pensamento do ponto de vista do escravo. Na verdade o célebre aspecto dialético da relação senhor-escravo depende de que o poder é aí concebido não como uma vontade de poder, mas como representação do poder, como representação da superioridade, como reconhecimento por ‘um’ da superioridade do ‘outro’. O que as vontades querem, em Hegel, é fazer reconhecer o seu poder, representar seu poder. Ora, segundo Nietzsche, aí reside uma

* Grifo nosso.

*concepção totalmente errônea da vontade de poder e de sua natureza. Tal concepção é a do escravo, ele é a imagem que o homem do ressentimento faz do poder. É o escravo que só concebe o poder como objeto de uma reconhecimento, matéria de uma representação, o que está em causa numa competição e, portanto, o faz depender no fim do combate, de uma simples atribuição de valores estabelecidos. Se a relação do senhor e do escravo assume facilmente a forma dialética, a ponto de se ter tornado um arquétipo ou uma figura de escola para todo jovem hegeliano, é porque o retrato que Hegel nos põe do senhor é, desde o início, um retrato feito pelo escravo, um retrato que representa o escravo, pelo menos tal como ele se imagina, no máximo um escravo realizado. Sob a imagem hegeliana do senhor é sempre o escravo que desponta.*³⁵

Em termos da perspectiva nietzscheana com relação à valorização do conceitual e do pensamento da contradição, proposta pela dialética hegeliana, é interessante repetir a colocação de Eugen Fink³⁶:

“O conceito é a casca vazia de uma metáfora que outrora enervava a intuição. Nietzsche contrapõe ao homem científico, que já não detecta a mentira dos conceitos, o homem intuitivo, artístico; um refugiou-se na cápsula, considera os conceitos como a própria essência das coisas, ao passo que o outro conhece o engano de todas as determinações, incluindo o das metáforas, embora se mova livremente perante a realidade, criativamente

forjando imagens. Para Nietzsche, o homem intuitivo, o artista é o tipo superior em comparação com o lógico e o cientista. Nietzsche vê-o também em luta permanente com as convenções conceptuais; ele já não é mais ‘guiado por convenções conceptuais, mas por intuições’. ‘Destas intuições não parte qualquer caminho regular para o território dos esquemas fantásticos, das abstrações: a palavra não foi feita para a intuição, o homem emudece quando a vê, ou fala em metáforas proibidas, em construções conceptuais inéditas para, pelo menos através da destruição e do escárnio dos velhos limites dos conceitos, corresponder de um modo criador à impressão que lhe produz a poderosa intuição do presente.’

Fink³⁷, ainda, observa, comentando Nietzsche em *Da Verdade e da Mentira no Sentido Extra moral*:

“Verdade e mentira não representam aqui qualquer comportamento humano consciente e voluntário, pois não se trata de um comportamento moral. Trata-se do papel do intelecto na totalidade do mundo. A verdade ou a não verdade moral que o intelecto humano desenvolve. Mas até que ponto o intelecto é verdadeiro, em que medida ele apreende a realidade verdadeira, é uma outra questão. Talvez seja, num prisma mais radical, uma mentira juntamente com todas as suas verdades.”

³⁵ op. cit. pp. 7-8.

³⁶ FINK, Eugen A FILIOSOFIA DE NIETZSCHE, Lisboa, Presença, 1983.

³⁷ op. cit.p. 33.

Comentando o processo de Nietzsche na composição do *Zaratustra*, Fink cita Nietzsche no *Ecce Homo*³⁸:

“Alguém faz uma idéia clara, nos finais do século XIX, daquilo a que os escritores das épocas vigorosas chamavam de inspiração? Se não eu vou explicá-lo. Por muito pouco supersticiosos que tenhamos permanecido, não saberíamos defendermo-nos da impressão de que somos apenas a encarnação, apenas porta-voz, apenas médium de forças superiores. O conceito de revelação, no sentido de que algo se torna repentinamente visível e audível com precisão e nitidez inexprimíveis, de que algo abala um homem, o transtorna até às profundezas, corresponde a um facto exato. Ouve-se, não se procura; aceita-se, não se pergunta quem dá; o pensamento fulgura como um relâmpago, impõe necessariamente, sob sua forma definitiva; eu nunca fiz uma escolha (...) tudo acontece involuntariamente, como numa tempestade de liberdade, de absoluto, de força, de divindade. É no caso da imagem, da metáfora, que este carácter involuntário da inspiração é mais curioso; já não se sabe o que é símbolo, comparação, tudo se apresenta como a expressão mais justa, mais simples, mais directa. Parece verdadeiramente, para recordar uma palavra de Zaratustra, que as próprias coisas vêm oferecer-se como termos de comparação. Esta é a minha experiência da inspiração; eu não duvido de que tenhamos de recuar milénios para encontrar alguém que me possa dizer: ‘a minha também é essa.’”

³⁸ *op.cit.* p. 68.

Fink comenta a seguir de um modo profundamente esclarecedor:

*“O que Nietzsche formula no que poderia ser considerado como a sua autobiografia é a essência pura da experiência ontológica; a passagem de Nietzsche tem o seu oposto na Introdução à Fenomenologia do Espírito, de Hegel.”**

Ainda Fink³⁹:

“No Zaratustra brota, à semelhança de uma força da natureza, o espírito de empreendimento mais audacioso, o espírito da vida que experimenta (...). Devolver à existência a sua independência, a sua indeterminação e, por conseguinte, o seu carácter de empreendimento audacioso; (...) obter para a liberdade humana um novo espaço onde ela se possa instalar num quadro totalmente novo e empenhar-se em novas tentativas vitais -- é nisto que consiste a tendência subterrânea da ‘filosofia da manhã de Nietzsche.’”

Com relação ao trabalho do negativo, e com relação às transformações dialéticas -- entre nós denominadas de *suprassunção* (termo que nos suscita reflexões, quando pensamos na sina e no papel do camelo de Zaratustra) --, Deleuze comenta ainda,:

*“Contradição desenvolvida,
resolução da contradição, reconciliação*

^{**} Grifos nossos (N.A.).

³⁹ *op. cit. psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial.* 65-6.

*dos contraditórios. É Zaratustra que grita: 'Alguma coisa mais elevada do que toda reconciliação' -- a afirmação. Alguma coisa mais elevada do que toda contradição desenvolvida, resolvida, suprimida -- a transvaloração. Este é o ponto comum de Zaratustra e Dionísio.*⁴⁰

Pensar a relação de Hegel com a fenomenologia e com o existencialismo, e em particular com a psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial, exige não só que busquemos as relações de similaridade mas, em especial, as diferenças. E as particularidades, segundo as quais a fenomenologia, a filosofia da vida de Nietzsche, e os existencialismo, se distinguem agudamente das perspectivas hegelianas. Em particular porque são especificamente *estas distinções* que conferem a originalidade e a efetividade à fenomenologia e ao existencialismo, e às psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais.

Psicólogos e psicoterapeutas aprenderam e aprendem, de um modo especial, o valor da fenomenologia e do existencialismo, da filosofia da vida de Nietzsche, em psicologia e psicoterapia, ao serem tocados pela originalidade dos pontos de vista, das concepções e perspectivas de valor deles. Em particular das poderosas intuições e poderosa crítica cultural da filosofia da vida de F. Nietzsche. Ao afirmarem-nos em sua prática.

Cumpra compreender a crítica fundamental ao *idealismo*, como pressuposto do privilégio da afirmação da vida, em sua espontaneidade original. Privilégio de sua vívida e intensa vivência, e de sua potência criativa. Da potência criativa do *espírito de uma vida que experimenta*, que tenta o inédito, e cria. Da potência do homem no

sentido da auto superação, e de criação do mundo e de si próprio. De sua capacidade de transformação, com galhardia, da fatalidade de uma simples condição de vítima do dado, e do pressuposto, à revelia do poder criativo de seu ser-no-mundo.

*...todas as transcendências são expressamente buscadas dentro do homem, pelo que lhe é conferida assim a máxima liberdade da criação audaciosa. O sentimento de que só com o fim do idealismo aparecerão as grandes possibilidades do homem domina Nietzsche, é a sua gaya scienza.*⁴¹

⁴⁰ DELEUZE, G. *op. cit.* p.13.

⁴¹ FINK, E., *op. cit.* p. 62-3.

Capítulo 6

FENOMENAÇÃO

Psicologia e Psicoterapia Fenomenativa Existencial?

O importante não é o 'cogito' ergo sum, mas o agito ergo sum.
T. Suzuki.

O puro conhecimento é desprovido de instinto.
Nietzsche.

Mil flores de plástico não farão o deserto florescer
F. Perls.

Na atualidade vivida não há unidade do ser. A atualidade é somente ação. Sua força e profundidade são as desta ação. E mais, só há "interior" na medida em que houver ação mútua. A atualidade mais forte e profunda é aquela onde tudo dirige-se à ação...
M Buber.

A ação é o núcleo da realidade.
Fritz Perls.

Psicoterapia e filosofia fazem uma boa parceria.

Não seria correto dizer que a psicoterapia nasce de certas correntes filosóficas. Na verdade, a psicoterapia desenvolve-se a partir de certos filões dos processos culturais, dos quais certamente brotam também as idéias filosóficas a eles relativos.

Assim é com as psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais. Elas nascem, dentre outras influências, como observamos, a partir da recuperação de certas perspectivas da Cultura Grega Pré-Socrática, em meio ao ambiente fortemente socrático do desenvolvimento da Civilização Ocidental.

No âmbito de uma cultura que assume uma negação feroz do corpo em sua espontaneidade, de negação do vivido, dos sentidos, o incremento da presença do dionisíaco pré socrático configurou-se como uma possibilidade de arejamento e efetivamente de *cura*, num sentido amplo. Esta presença foi, evidentemente, potencializada pela recuperação artístico filosófica que Nietzsche elaborou deste viés cultural dionisíaco, *esquecido* e subterrâneo, no âmbito moralista da Cultura da Civilização Ocidental.

As idéias e a arte de Nietzsche tiveram uma poderosa influência na intelectualidade alemã e européia do final do século passado e início deste. E quando parte desta intelectualidade emigrou para a América, antes, durante e depois da segunda guerra, carregou consigo e semeou no Novo Mundo a vigorosa influência Nietzscheana.

O mesmo se passou com a fenomenologia. Esta certamente desenvolvida, pelo menos em parte, a partir de tradições místicas do Judaísmo e das Civilizações Orientais.

Migrando do âmbito da medicina, do âmbito de um modelo médico -- processo de migração no qual ainda hoje encontramos-nos envolvidos --, a chamada psicoterapia encontrou-se com as tradições fenomenológica e existencial, seja com o depuramento filosófico particular

destas, seja no seio vivo das práticas culturais nas quais elas se constituíam e das quais emergiam. Lidando cotidianamente com questões e crises existenciais ativas e irresolvidas, freqüentemente dramáticas, a psicologia e a psicoterapia descobriram a fenomenologia e o existencialismo como um fecunda e criativa possibilidade de abordagem prática e produtiva dessas crises.

Assim, desde o início, a psicologia e a psicoterapia fenomenológico existencial careceu de firmar na sua prática uma posição fortemente fenomenal e existencialista. Na relação com o cliente, começou a ficar claro, desde cedo, que o que era *curativo* não era um *estudo* do psiquismo do cliente, de seu psiquismo ou de sua estrutura de personalidade, ou mesmo um *estudo* de seu processo fenomenal, mesmo que este estudo fosse operado por ele próprio, cliente. Não era um enfoque técnico, a aplicação de certas técnicas, ou um enfoque moralista e orientador, que poderia ser curativo. O que era, e é, efetivamente *curativo* na abordagem da psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial é a possibilidade da entrega ativa do cliente ao *desdobramento* vivo e vívido, ativo, -- diríamos *desdobração* -- do próprio vivido pré reflexivo, pré conceitual, de sua atualidade existencial, eventualmente crítica. A entrega franca à ativa concretude de sua existência, ao seu devir, o que, em Gestalterapia -- mas na realidade formulação de Carl Rogers -- ficou conhecido como *teoria paradoxal da mudança*: o cliente não muda terapêuticamente escamoteando o seu estado de ser, vivido, mas é ao assumir e ativamente afirmar, este estado -- em devir -- vívidamente vivido, que ocorre a mudança, que o cliente cresce.

É esta constatação, pragmaticamente desenvolvida, que determinou e determina o fundamento filosófico e o modelo metodológico da abordagem das psicologias e psicoterapias fenomenológico existenciais. Em particular, o seu modelo de concepção da pessoa, de auto concepção

do profissional, e de concepção e uso do poder que está social e contingentemente atribuído ao psicoterapeuta e à psicoterapia. Trata-se, de criar no âmbito do espaço psicoterapêutico e de trabalho psicológico, as condições para que a vivência fenomenal pelo cliente do *momentum* de sua atualidade existencial, e eventualmente de sua crise, possa pontualmente afirmar-se e desdobrar-se, ativamente, segundo os seus vetores próprios. Com toda a *alegria*, *perecimento* e *sofrimento* que isto possa contingencialmente implicar. Mas a partir, sempre, da constatação do valor próprio e intrínseco desta afirmação vivencial, e de que é ela a mais poderosa via para a potencialização da liberdade e da *criatividade* do cliente e da pessoa, na resolução das questões de sua atualidade existencial e no manejo de sua vida.

De modo que podemos dizer que, desde o início, trabalhamos operando ativamente a *inversão da inversão* de que Nietzsche falava, quando tratava da relação entre Socráticos e Pré-Socráticos. Para ele, Sócrates -- e na sua esteira toda a tradição da cultura da Civilização Ocidental -- operara uma inversão da perspectiva dos Pré socráticos, ao eleger o abstrato, o ideal, o além mundo, como valores superiores; relegando o corpo, os sentidos, o vivido, os instintos, a terra e a força da terra, a valores inferiores, porque suposta e doutrinariamente estariam vinculados à animalidade humana. Nietzsche propunha, assim, uma *inversão da inversão* socrática. Ou seja reinstalar o corpo, o vivido, os sentidos no topo da pirâmide de valores, relegando a um plano secundário o abstrato, o teórico, os ultra-mundos. A psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial surgem deste projeto de *uma inversão da inversão socrática*. De uma reinstalação do corpo, do vivido e dos sentidos, *do ativo da vida*, como valores em si, como valores primordiais. Ou seja, trata-se de entender o vivido como ativa e benigna afirmação da vida, e de desenvolver valores e atitudes de afirmação da afirmação com que ele já

se configura, as bodas de Dionísio e Ariana, de que falava Nietzsche.

No âmbito da psicologia e da psicoterapia, trabalhamos, primordialmente, com o *devir vivo do ser no mundo*, com a vivência, com o, vivo e vivido vivido, devir do ser do cliente no seu mundo, ativados estes pela(s) crise(s) que o conduzem à prática da psicoterapia. Momentos de querido ou dolorosamente indesejado estalar de velhas estruturas de ser e estar no mundo. Momentos de vivência das dores e sofrimentos, repulsas e seduições de perecimentos vários. Momentos, eventualmente, de ameaça terrível, ou de incontrolável atratividade, do novo que emerge com a lentidão e inexorabilidade do sol de cada manhã. Momentos de medo e excitação. Momentos de trans-form-ações, ora morosas ora desconcertantemente frenéticas.

Tudo está perturbadoramente vivo, em movimento e vulnerável, devir. Em carne viva. Potência plena e informe. Tudo está plasticamente ativado e lábil, e é a própria liberdade e criatividade do cliente, a vontade do seu ser que devém, que poderá dar uma forma, produtiva e rica para ele, a tudo que está em formação. Não existem mapas, não existem cartografias do desejo. Tudo depende de simples e pequenas ousadias, de um espírito existencialmente experimental -- de grandes ousadias, às vezes -- do arriscado sim ao *momentum* de si mesmo, da aceitação e afirmação do *espírito de uma vida que experimenta*, que tenta e erra, que pode criar, e cria. Tudo se resolve desta forma ao nível do vivido e da ação, da *vívidação do vivido*, da afirmação e da criação de si, e de um mundo que lhe diz respeito, pela identificação com os níveis mais originários da vívida ação -- *vívidação* -- de si-mesmo-no-mundo.

A alternativa é a impotência.

O vivido, o corpo, em sua espontaneidade de ser no mundo, são a ação, são o *ativo* em sua potência e originalidade. Entendidos por Nietzsche como a dimensão

nobre das forças *que criam*, que inventam, que dominam porque impõem formas novas e ricas.

O estudo, o reflexivo, o pensamento, a consciência reflexiva são da ordem do *reativo*. São da ordem da reação. Não criam. Servem à ordem da adaptação do ajustamento, da repetição, dos mecanismos. Forças reativas que, se têm o seu lugar no concerto da multiplicidade da vida, não dizem respeito à capacidade mais nobre da invenção e da criação, da invenção de si mesmo e do mundo, da invenção de alternativas, como o que é próprio às forças ativas.

Mais que isto, ao prevalecerem, as forças reativas determinam o império da nadificação da redução ao zero da potência, da impotência e da mesmidade: o império do niilismo. Ao concentrarem-se determinam o *ressentimento* -- a impotência amarga e vingativa contra tudo que é forte --, determinam a *consciência infeliz*, a *culpa*, -- o ressentimento, a vingatividade, retrofletidos contra si pelo próprio ressentido --, e a idéia ascética, o *ideal ascético*, que anima-se do princípio de que o vivido, a vida, ativa em sua espontaneidade e contingência, são um erro a ser negado e substituído pelo anseio reativo de uma vida além da vida, de um além mundo.

Desta perspectiva, é interessante observar a possível contradição em termos da expressão *fenomeno logia*. Na medida pelo menos em que o *logos* em questão esteja identificado com o conhecimento reflexivo e conceitual.

Neste sentido, não se trata, para a psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial, de um *logos*, no sentido reflexivo e conceitual. Tudo no vivido está evidentemente impregnado de um certo *logos*. Mas, especificamente, este *logos* não é o *logos* reflexivo e conceitual. Decididamente, para nós, não se trata de um *estudo do fenômeno*, ou do processo fenomenal, não se trata da reflexão acerca do vivido. *Não se trata de um estudo*. Mesmo que seja um estudo operado pelo próprio

cliente de seu vivido. O vivido é em si já uma afirmação, um querer ativo, trata-se de querê-lo, de afirmá-lo em sua afirmação, de sua desdobramento, nas intensidades próprias de seu ativo devir. Trata-se de afirmar a sua expressividade ativa e intuitivamente.

Husserl parece ter pago um tributo demasiadamente pesado a suas vinculações Cartesianas quando enunciou como fenómeno *logia* o conjunto de suas idéias e de seu método. Ainda que entendamos a que tipo particular de logos ele se referia.

Infelizmente entre nós, esta possibilidade de ambiguidade, e própria super valorização socrática da reflexão, geram mal-entendidos. Não é raro encontrar quem ache que o fenomenal está destinado a ser necessariamente objeto da nobre reflexão. Ou que quando falamos de fenomenologia estamos falando de um estudo, de uma análise do fenomenal. Não se trata disto. O que do fenomenal não é acessível no próprio fenomenal jamais será elucidado pela reflexão. O fenomenal é um logos pré conceitual e pré reflexivo, um conhecer que só é acessível em sua própria vivência e, em particular, em sua própria expressividade, mais ou menos motora.

Assim, é possível uma fenomenologia que não seja *fenomenação*?

Mesmo que esta *ação* não diga respeito à ação objetiva, mas à atividade de um vivido que se desdobra como consciência ativa, e que eventualmente enforma e prolonga-se na ação motora criativa e original, dialógica, no mundo. O fenomenal é sempre espontânea e incontroladamente ativo. O processo fenomenal, é fluxo ativo, que efetiva-se espontânea e afirmativamente no instante. Que pode ser negado por uma atitude negativa, ou que pode ser afirmado em sua afirmação, desdobrado em sua excitação, intensidades, incerteza e devir. É a fonte de nossa originalidade e criatividade.

De modo que o que é mais interessante para a prática da psicologia e psicoterapia fenomenológico existencial é que o cliente ***interprete-se*** a si mesmo, fenomenativamente.

Estamos aqui num universo muito diferente do universo do conceito psicanalítico de interpretação. Interessa-nos que, a cada momento fundamentalmente relevante da sessão e do processo psicoterapêutico, o cliente possa identificar-se pontualmente com o seu vivido fenomenativo, e interpretá-lo fenomenativamente: interpretar-se fenomenativamente a si mesmo, do mesmo modo que um ator de teatro interpreta. Interessa-nos que o cliente potencialize-se como um intérprete de si próprio, e potencialize-se, desta forma, como uma artista de sua vida. Potencializando a sua criatividade no sentido da criação das condições de que ele necessita no mundo para a sua auto atualização, e no sentido da sua própria criação de si mesmo no mundo que lhe diz respeito.

Na prática da psicologia e psicoterapia, e filosoficamente, não é interessante uma *fenomenologia* que não seja *fenomenação*, afirmação da afirmação da vividez do fluxo incontrolado e espontâneo do processo fenomenal, vivido, e o seu prolongamento eventual em sua expressividade criativa. Ainda que o equívoco de uma tal fenómeno *logia* seja freqüentemente praticado ou preconizado por psicólogos e psicoterapeutas não convencidos do valor do projeto de uma inversão da inversão socrática.

De qualquer forma, não estaríamos melhor servidos pela expressão psicologia e psicoterapia fenomenativa existencial ?

Capítulo 7

FATAL MESMO É CRER NA FATALIDADE. Dialogicidade, Superação, teoria e prática da Psicologia e Psicoterapia Fenomenológico Existencial

“... somente o ISSO pode ser ordenado. As coisas não são classificáveis senão na medida em que, deixando de ser nosso TU, se transformam em nosso ISSO. O TU não conhece nenhum sistema de coordenadas.

(...) o mundo ordenado não significa a ordem do mundo. Há momentos em que, sem motivo aparente, a ordem do mundo se apresenta como presente. Percebe-se, então, o tom do qual o mundo ordenado é nota indecifrável. Tais momentos são imortais, mas são também os mais fugazes. Deles não se pode conservar nenhum conteúdo, mas, em contrapartida, a sua força integra a criação e o conhecimento do homem, as irradiações de sua força penetram no mundo ordenado, fundindo-o incessantemente. Tal é a história do indivíduo, tal a história da espécie.

M. Buber

“A única coisa que pode vir a ser fatal ao homem é crer na fatalidade.

A crença na fatalidade é falsa desde o princípio. (...) A profecia baseada na objetividade tem valor apenas para quem ignora a presença. Aquele que é subjugado pelo mundo do Isso é obrigado a ver no decurso inalterável uma verdade que esclarece a confusão. Na verdade tal dogma deixa subjugar-se

mais profundamente ao mundo do Isso. O mundo do Tu, porém, não é fechado. Aquele que na unidade do seu ser se dirige a ele conhecerá profundamente a liberdade. E tornar-se livre significa libertar-se da crença na servidão.”

M. Buber.

“E eis o que segredou-me a vida: ‘eu sou o que deve superar-se indefinidamente’.”

F. Nietzsche.

“Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: sua vontade quer agora o espírito, seu mundo ganha para si o perdido do mundo.

“Querer liberta: eis a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade ...

“Todo ‘foi’ é um fragmento, um enigma, um horrível acaso -- até que a vontade criadora lhe diz: ‘Mas assim eu quis!’”

F. Nietzsche.

“Ensinei-lhes toda a minha arte e finalidade de minhas pesquisas: condensar e reunir num o que no homem é fragmento e enigma e terrível acaso.

Poeta, adivinho e redentor do acaso, ensinei-lhes a trabalhar o futuro e, criando, a libertar tudo o que já foi.

Libertar o passado no homem e transformar o ‘era’ até que a vontade possa dizer: “Mas foi assim que eu o quis! É assim que o quero.”

Foi isto que eu chamei a sua salvação, isto só que eu lhes ensinei a chamar salvação.

F. Nietzsche.

A *Filosofia Dialógica da Relação* de M. Buber, como fenomenologia e como ontologia da relação, e do humano, tem um poder singular para a compreensão do processo e do que podemos entender como produção dos efeitos da psicoterapia.

Muito além da mera conceituação das palavras princípio *Eu-Isso* e *Eu-Tu* --, ou da tola confusão de *palavra* com verbalização, mesmo que sub vocal, que tão freqüentemente se lhe atribui, a filosofia da relação oferece-nos preciosas perspectivas. Não apenas para a formulação, ou para a compreensão, de um método de psicoterapia ou de psicologia, mas, fundamentalmente, para uma compreensão acerca do como o humano, no seu mero ser como devir, foge, supera, desvencilha-se, do dado e do estabelecido. Como o ser humano transcende o determinado -- o útil, cotidiano e inevitável *mundo e vida do Isso*, mundo, e vida, da coisificação e da coisidade, da *fatalidade*, do *decurso inalterável das coisas*. Através da criação e re-criação de si e do mundo, que naturalmente lhe permite a possibilidade natural do evento da *relação*, do dialógico, na sua superabundância de forças e de plasticidade.

É tardia a dedicação específica de Buber ao processo da psicoterapia ou do trabalho psicológico. O que lhe ocupava era a ontologia da relação e do humano, era o processo de (auto) engendramento do ser (devir) do humano, e do humano mundo.

Com uma compreensão do dialógico e de suas possibilidades na vida e no mundo humanos, Buber nos oferece uma perspectiva de compreensão do que naturalmente pode ocorrer de melhor no processo da psicoterapia ou do trabalho psicológico de base fenomenológico existencial. Antes de ser processo ou efeito psicoterapêutico, todavia, a possibilidade das forças e a

possibilidade plástica do dialógico na vida e no mundo humanos são naturalmente uma dimensão fundamental, e natural potencialidade, latência constante, do processo e das forças da existência. Ou seja: a mudança, a irrupção da criatividade existencial, a superação cri-ativa de um indesejável decurso, que tornou-se aparentemente inevitável, que trás o cliente ao consultório, e que é possibilitada pela vivência do dialógico, é uma possibilidade natural, uma necessidade, da existência, sempre latente e naturalmente atualizável, na medida em que possamos intuí-la e afirmá-la. De modo que Buber deixa claro para nós que o que vemos de melhor no processo da psicoterapia ou do trabalho psicológico, o melhor do crescimento humano, a mudança terapêutica, a superação, a potencialização da criatividade existencial a partir da mobilização de uma super-abundância de forças, é, na sua efetividade, a natural implicação da humana abertura para o dialógico, a sua afirmação, a atualização do sempre latente e disponível potencial para a relação, a assunção plena da concretude da existência, em sua contingência, afetividades e devires.

Buber nos mostra, de um modo cristalino, como a *relação*, o dialógico, borra a consistência da dureza do *mundo e da vida do isso*, do mundo e da vida coisificados, e de seus poderes, funde estanquização e estagnação tensa do mundo e da vida coisificados, e infunde-lhes movimento, plasticidade renovada, dinamismos, possibilidades, libertação de suas potencialidades. Como a relação e o dialógico suspendem a gravidade da força de rolo compressor do decurso aparentemente inalterável das coisas, e dela engendra novas formas e possibilidades. Mostra também como, num esgotado e estereotipado eu, carente de atualidade, o dialógico e a relação infundem a possibilidade do devir, a possibilidade de sua própria super abundância renovada de forças, de cor e brilho.

E tudo isto, evidentemente, não é privativo da psicoterapia ou do trabalho psicológico, de um método, abordagem, ou situação determinada. De fato, trata-se apenas da natural atualização da sempre presente, não importa o quanto negligenciada e enfraquecida, potencialidade humana para o dialógico e para a relação.

Busco neste texto apresentar alguns destes aspectos da Filosofia Dialógica da Relação, explicitar elementos que evidenciem a sua importância para a aprendizagem e para o trabalho psicoterapêutico e psicológico, assim como para a vida humana em geral. Para tal, uso abundantemente o próprio texto de Buber, no *Eu e Tu*⁴², evidentemente a melhor forma de exposição de suas perspectivas. De modo que o texto segue fundamentalmente, por um tempo, as pegadas de Buber em um trecho de sua obra.

Buber tematiza a coisificação do mundo e da vida e as características, implicações e potencialidade da dimensão do mundo e da vida coisificados. Em primeiro lugar, a sua necessidade, a sua inevitabilidade, a sua importância para a vida humana individual e coletiva. Tematiza, a seguir, a latência sempre presente do dialógico na vida humana, a importância da preservação da força de sua possibilidade e potencialidade, neste mundo e vida coisificados. E a implicação do enfraquecimento e perda desta possibilidade. Aborda, de modo brilhante, o modo como a relação dialógica pode converter as implicações decorrentes da coisificação ilimitada da vida e do mundo, a causalidade ilimitada, o decurso inalterável das coisas, a fatalidade, a crença na inalterabilidade do decurso e da fatalidade.

⁴² BUBER, Martin EU E TU, São Paulo, Cortez & Moraes, 1979. 2ª Ed

1. COISIFICAÇÃO, COISIDADE E A POSSIBILIDADE DA RELAÇÃO NO MUNDO DAS COISAS.

“Somente o ISSO pode ser ordenado... O TU não conhece nenhum sistema de coordenadas.

Porém, ... o mundo ordenado não significa a ordem do mundo.”

M. Buber .

Praticamente tudo o *que não é coisa* na vida humana, apesar de configurar o que existe de mais importante e definidor no humano, é fugaz, efêmero, pontual e sofre o melancólico destino de coisificar-se, de constituir-se inevitável e necessariamente em coisa, em Isso. Sejam os objetos materiais, sejam os afetos, o pensamento, a alteridade, as relações, o Tu vivido no instante. Buber coloca:

“... a grande melancolia de nosso destino é que cada TU em nosso mundo deve tornar-se irremediavelmente um ISSO. Por mais exclusiva que tenha sido a sua presença na relação imediata, tão logo esta tenha deixado de atuar ou tenha sido impregnada por meios, O TU se torna um objeto entre objetos, talvez o mais nobre, mas ainda um deles, submisso à medida e à limitação. A atualização da obra em certo sentido envolve uma desatualização em outro sentido. A contemplação autêntica é breve; o ser natural que acaba de se revelar

a mim no segredo da ação mútua, se torna de novo decomponível, classificável, um simples ponto de interseção de vários ciclos de leis. E o próprio amor não pode permanecer na relação imediata; ele dura mas numa alternância de atualidade e de latência (...).

Cada TU, neste mundo é condenado, pela sua própria essência, a tornar-se uma coisa, ou então, a sempre retornar à coisidade.”⁴³

Esta inevitabilidade da coisificação, a transformação necessária do *Tu* em *Isso*, é natural, não configura algo de negativo em si. É própria da condição humana, e é ela que permite a objetivação e a organização do mundo e da vida humanos. É ela que permite o desenvolvimento da cultura, do conhecimento, da língua, dos usos, da arte, do ordenamento científico da realidade. Na verdade, a nossa vida cotidiana desdobra-se normalmente na esfera do *Eu-Isso*, do mundo da coisificação e da coisidade, e é, ela própria, coisificada. E isto é natural. O dialógico, a atualização da possibilidade do *Eu-Tu* é eventual, episódica e fugaz. E isto é natural.

“A palavra princípio EU-ISSO não tem nada de mal em si porque a matéria não tem nada de mal em si mesma.”⁴⁴

O que é fundamental reter, todavia, é que as coisas, o mundo e a vida coisificados assim constituídos não são absolutos em sua condição. Guardam em latência em si sempre pronto o potencial de uma “reversibilidade”, o Tu

⁴³ *Op.cit.* p.19-20.

⁴⁴ *op. cit.* p.54.

neles encantado, e a possibilidade de seu “desencantamento”.

“O ISSO é a crisálida, o TU a borboleta. (...) não como se fossem sempre estados que se alternam nitidamente, mas, amiúde, são processos que se entrelaçam confusamente numa profunda dualidade.”⁴⁵

Empobrecimento e fatalismo na condição humana começam a desenvolver-se quando esta *latência do TU no ISSO* – ou seja, latência da possibilidade da relação dialógica no mundo e na vida coisificados -- começa a enfraquecer-se ou a extinguir-se. Quando sobre o mundo do Isso não paira, ou enfraquece-se, a possibilidade do Tu, da latência do Tu por sobre o mundo do Isso, como *“quando o espírito pairava sobre as águas (Buber)”*. Quando o mundo coisificado, o mundo do ISSO, ganha autonomia e absolutiza-se, quando o homem assim submetido ao poder das coisas e da vida coisificada perde a possibilidade da relação dialógica com a natureza, com o humano, com o misterioso. Na possibilidade do dialógico reside especificamente o poder humano de regeneração, de recriação e de ordenamento criativo do mundo das coisas.

É sempre uma possibilidade, e um desafio para o homem, a *preservação constante de seu poder* de momentânea e pontual relação Eu- Tu. A relação EU-TU na esfera da relação com os seres naturais, na esfera da relação inter humana, ou na relação com o mistério *espiritual* do Ser em sua vida.

A possibilidade arrisca-se cada vez mais, e o desafio potencializa-se (Buber), na medida em que o homem vive e na medida em que dura a vida humana, tanto coletiva

quanto individual. Porque o desenvolvimento da história de sua vida -- da mesma forma que o desenvolvimento das civilizações -- implica inevitavelmente num inexorável e progressivo crescimento, e progressiva estruturação, e potencialização como tal, do mundo e da vida do Isso, do mundo e da vida coisificados.

“A história do indivíduo e a história do gênero humano (...) manifestam um crescimento progressivo do mundo do Isso.”⁴⁶

Preservar a possibilidade e a potencialidade da *relação dialógica* na condição em que cresce, potencializa-se e estrutura-se a coisificação e a coisidade: o poder do mundo do Isso. Este é, para Buber, o desafio propriamente ontológico e ontogênico do ser humano.

“(...) O que existe de mal é o fato de a matéria pretender ser aquilo que existe. Se o homem permitir, o mundo do ISSO, no seu contínuo crescimento, o invade e seu próprio EU perde a sua atualidade, até que o ‘pesadelo sobre ele’” (o mundo do isso alienado) “e o ‘fantasma no seu interior’” (o eu carente de atualidade) “sussurram um ao outro confessando sua perdição.”⁴⁷

Como é próprio, o contato do homem com o mundo do Isso implica a *experiência, o conhecimento e a utilização*. Funções que permitem ao homem utilizar as coisas, utilizar o mundo e a vida coisificados, para a sua conservação, para o provimento e facilitação de sua vida.

⁴⁶ *op.cit. p. 43.*

^{**} Parênteses e grifos nossos.

⁴⁷ *op. cit. p. 54.*

⁴⁵ *op. cit. p.20.c*

De modo que, à medida em que há um crescimento progressivo do mundo do Isso, desenvolve-se também a capacidade humana de *experimental* e *utilizar*. E como capacidade é necessidade, potencializa-se a possibilidade de atrelamento cada vez maior do homem ao mundo das coisas e o empobrecimento e a perda de sua capacidade de relação.

“O aperfeiçoamento da função de experimentação e de utilização realiza-se, geralmente, no homem em detrimento de seu poder de relação.”⁴⁸

Buber⁴⁹ comenta que o aperfeiçoamento da função de experimentação e de utilização pode implicar no desenvolvimento da *experiência indireta* ou a *“aquisição de conhecimento”*. Ou, uma redução da utilização a uma *“aplicação especializada”*, que são desenvolvidas de geração a geração. Erroneamente, este processo pode ser compreendido como *“vida espiritual”*. Buber enfatiza que a expressão é fundamentalmente equivocada:

“... pois esta “vida espiritual” representa geralmente um obstáculo para a vida do homem no Espírito; ela é, quando muito, a matéria que, depois de vencida e modelada, a vida do espírito deve consumir. É um obstáculo, pois a capacidade de experimentação e de utilização se desenvolve no homem freqüentemente, em detrimento de sua força-de-relação, único poder, aliás, que lhe permite viver no Espírito.”

⁴⁸ *op. cit.* p. 50.

⁴⁹ *op. cit.* p. 44-5.

O espírito tem para Buber um sentido particular, sempre ligado ao mundo e ao vivido:

“O Espírito em sua manifestação humana é a resposta do homem a seu Tu. ... O homem vive no espírito na medida em que pode responder a seu Tu. Ele é capaz disto quando entra na relação com todo o seu ser. Somente em virtude de seu poder de relação é que o homem pode viver no Espírito.”⁵⁰

“... Com efeito, quando o espírito age livremente na vida, ele não é mais espírito ‘em si’ mas espírito no mundo, graças a seu poder de penetrar no mundo e transformá-lo. O espírito não está ‘consigo’ a não ser no face-a-face com o mundo que se lhe abre, mundo ao qual ele se doa, que ele liberta e pelo qual é libertado. A espiritualidade esparsa, debilitada, degenerada, impregnada de contradições, que hoje representa o espírito, poderá realizar esta libertação somente na medida em que atingir novamente a essência do espírito, a faculdade de dizer Tu.”⁵¹

Seguindo na perspectiva de sua tradição hassídica, Buber dirá: *“Não conheço nenhum caminho para Deus que não passe pelo mundo.”* Esta perspectiva será reafirmada na conversão espiritual que se sucede à crise decorrente do suicídio de um orientando seu:

Para Buber, assim, manter a possibilidade e a potencialidade da relação dialógica é manter a possibilidade e a potencialidade da vida espiritual. Uma vez que a vida no espírito é, para Buber, a resposta existencial do homem ao

⁵⁰ *op. cit.* pp. 45-6.

⁵¹ *op. cit.* p. 59.

seu Tu. É esta possibilidade desta resposta que permite ao homem exercer e subverter os seus limites e o seu ilimitado como ser, e libertar-se e constituir e reconstituir a esfera do mundo e da vida coisificados.

Mas o paradoxo humano, implica no fato de que a relação com o Tu é momentânea e excludente, é instantânea, é vivência imediata e face-a-face.

“... Somente o silêncio diante do Tu, o silêncio de todas as línguas, a espera silenciosa da palavra não formulada, indiferenciada, pré-verbal, deixa ao Tu sua liberdade, estabelece-se com ele na retenção onde o espírito não se manifesta mas está presente.”⁵²

A própria resposta do homem a seu Tu conduz à coisificação:

“Quanto mais poderosa é a resposta, quanto mais ela enlaça o Tu, tanto mais o reduz a um objeto. ... Toda resposta amarra o Tu ao mundo do Isso. Tal é a melancolia do homem, tal é também a sua grandeza. Pois assim surgem no meio dos seres vivos o conhecimento, a obra, a imagem e o modelo.”⁵³

O homem vive, assim, num mundo de coisas e não pode evitar a coisificação no mundo e em sua própria vida. O mundo e a vida coisificados servem ao homem e organizam a sua realidade. A possibilidade do Tu, todavia, reside em cada aspecto das coisas e é própria de sua natureza:

“Tudo o que (...) se transformou em Isso, tudo o que se consolidou em coisa entre coisas, recebeu por sentido o destino de se transformar continuamente. Sempre de novo -- tal foi o sentido da hora em que o espírito se apoderou do homem e lhe mostrou a resposta -- o objeto deve consumir-se para se tornar presença, retornar ao elemento de onde veio para ser visto e vivido pelo homem como presente.”⁵⁴

Buber entende desta forma tanto a vida individual do homem quanto a sua vida coletiva:

“As estruturas da vida humana em comum extraem a própria vida da plenitude da força de relação que lhes penetra por todas as suas partes e sua forma encarnada eles a devem à ligação desta força ao espírito.”⁵⁵

E aqui cabe mais uma vez a observação de Buber:

A espiritualidade esparsa, debilitada, degenerada, impregnada de contradições, que hoje representa o espírito, poderá realizar esta libertação somente na medida em que atingir novamente a essência do espírito, a faculdade de dizer Tu⁵⁶

⁵² *ibid.*

⁵³ *ibid.*

⁵⁴ *ibid.*

⁵⁵ *op. cit. p. 57.*

⁵⁶ *op. cit. p. 59.*

(...), e sua inclinação separada a sua destruição.⁵⁸”

2. IMPLICAÇÕES HUMANAS DA PERDA DA POSSIBILIDADE DA RELAÇÃO NO MUNDO E NA VIDA COISIFICADOS.

Esta potencialidade sempre latente de relação no mundo e na vida coisificados, a possibilidade de sua transformação é frustrada na medida em que, perdendo ou enfraquecendo esta possibilidade da latência da relação dialógica a eles inerente, *nos conformamos e nos submetemos à vida e ao mundo coisificados*, e tendemos conferir-lhes um caráter absoluto e excludente:

“O homem que se conformou com o mundo do Isso como algo a ser experimentado e utilizado, faz malograr a realização deste destino: em lugar de liberar o que está ligado a este mundo ele o reprime; em lugar de contemplá-lo ele o observa, em lugar de acolhê-lo, serve-se dele.”⁵⁷

“A vida (...) do homem não pode (...) prescindir do mundo do Isso, sobre o qual paira a presença do Tu (...). A vontade de utilização e a vontade de dominação do homem agem natural e legitimamente enquanto permanecem ligadas à vontade humana de relação e sustentadas por ela. Não há má inclinação até o momento em que ela se desliga do ser presente; a inclinação que está ligada ao ser presente e determinada por ele é o plasma da vida

CAUSALIDADE

Diferentemente do momento de relação, o mundo e a vida coisificados, o mundo do Isso, são constituídos por *objetos*, por coisas, que dão-se limites umas às outras, que permitem uma organização espaço-temporal, que possibilitam a organização do mundo humano, o conhecimento, a elaboração dos artefatos humanos, a cultura, os usos, a linguagem, a ciência. Como constituído por coisas que limitam-se e determinam-se reciprocamente, o mundo do Isso configura-se como mundo da *causalidade*, em que cada evento passa, necessariamente, por causado ou causador. O mundo do dialógico é o mundo da atualidade e da atualização de presenças.

“O mundo do Isso é o reino absoluto da causalidade. Cada fenômeno “físico” perceptível pelos sentidos e cada fenômeno psíquico pré existente ou que se encontra na experiência própria, passa necessariamente por causado e causador.”⁵⁹

A absolutização, autonomização, do mundo do Isso, o enfraquecimento do vínculo com o dialógico, e o empobrecimento da possibilidade da relação -- possibilidade de qualquer forma sempre latente -- levam a um enfraquecimento da possibilidade de renovação e de regeneração do mundo e da vida coisificados. Mundo e vida coisificados que passam a caminhar à deriva, ao sabor da

⁵⁷ *op. cit.* p.47.

⁵⁸ *op. cit.* pp. 56-7. Grifos nossos.

⁵⁹ *op. cit.* p. 58.

causalidade e do mecanismo da dinâmica das coisas. A causalidade, inicialmente fugaz, ganha poder, intensifica-se, transformando-se no próprio motor do destino. Liberdade e destino* já não se conjugam necessariamente. Seu vínculo está empobrecido e impotente. E o que prevalece, turbilhonante, é a pura causalidade do mundo e da vida coisificados. O destino caiu na causalidade, e transforma-se em absurdo e tirânico demonismo.

“O destino sábio e soberano que, harmonizado com o sentido da plenitude do universo, reinava sobre toda a causalidade primitiva, transmudado agora num absurdo demonismo, caiu nesta causalidade. (...) agora não importa o que façamos, o Heimarmene (‘destino’, em grego), estranho ao espírito, nos oprime, colocando sobre nossas nuças todo o peso da massa inerte do universo.”⁶⁰

O DECURSO PROGRESSIVO DAS COISAS, A FATALIDADE, E O SEU DOGMA

Enfraquecida a possibilidade e a potência da relação no mundo e na vida coisificados, a *causalidade ilimitada* conduz a vida e o mundo ao *decurso progressivo e inalterável das coisas*, e à crença no *decurso*. Conduz a vida e o mundo à **fatalidade**, e à **crença na fatalidade**. É interessante observar que *fatalidade* não tem para Buber, primariamente, o sentido de *infortúnio*, de evento desafortunado. Só secundariamente é que a fatalidade se constitui como tal para Buber. Primariamente, para ele, a *fatalidade* é, fundamentalmente, o *decurso inalterável*,

fixado, inevitável, irrevogável *das coisas*. Potencializado este decurso pela crença na sua inevitabilidade, na sua irrevogabilidade, num suposto caráter inalterável e fechado: potencializado pela própria crença na fatalidade.

No mundo contemporâneo, esta crença no decurso e na fatalidade é reforçada pelos vários tipos de determinismo, e pelos vários tipos de niilismo constituídos na sociedade moderna.

Referindo-se ao pensamento biologista, ao pensamento historicista e a outros determinismos e suas leis, Buber observa:

“Por mais diferentes que possam parecer um ao outro, colaboram para formar uma fé na fatalidade mais tenaz e angustiante do que todas as anteriores. (...) Sob todas estas formas e outras mais o que significa é que o homem está ligado a um devir inevitável contra o qual ele não lutaria senão em seu delírio. (...) É uma loucura imaginar a liberdade; não se tem senão a escolha entre uma escravidão voluntária ou uma escravidão desesperada e rebelde. (...) O fundamento que efetivamente todas elas têm, é a obsessão pelo decurso das coisas, isto é a causalidade ilimitada. O dogma do decurso progressivo é a abdicação do homem face ao crescimento do mundo do Isso. Assim, o nome do destino será mal empregado; assim atribuir-se a ele o nome destino será um erro, pois o destino não é uma campânula voltada sobre o mundo dos homens; ninguém o encontra senão aquele que parte de

* Tratamos mais detidamente mais adiante das relações entre *liberdade* e *destino* nas concepções de Buber.

⁶⁰ *op. cit.* p.64.

*sua liberdade. O dogma do decurso inelutável das coisas não deixa, porém, lugar à liberdade, nem para a sua revelação mais concreta: a conversão**
61”

O ARBITRÁRIO E A ARBITRARIEDADE

Para o homem que crê no absolutismo do mundo e da vida coisificados, no absolutismo do mundo do Isso; para o homem em quem enfraqueceu-se a crença na relação, no dialógico, e que crê no decurso progressivo e inalterável das coisas; para o que crê na fatalidade, e abdica de seu poder de relação, resta apenas a possibilidade da vida no *arbitrário*, e a partir da *arbitrariedade*. Não é a possibilidade imprevisível, intensa, múltipla e incontrolada da relação que vivifica, anima e transforma a sua vida e a sua realidade, mas a arbitrariedade desenvolvida e hipertrofiada. Buber comenta:

*“Assim como **liberdade** e **destino** estão interligados, assim também o estão o **arbitrário** e a **fatalidade**. Porém liberdade e destino são comprometidos mutuamente para instaurarem juntos o sentido; o arbitrário e a fatalidade, fantasma da alma e pesadelo do mundo, toleram-se vivendo um ao lado do outro, mas esquivando-se, sem ligação e sem atrito, no absurdo, até que, em determinado momento, os olhares distanciados se reencontram e irrompe deles a confissão de mútua perdição. Quanta espiritualidade eloqüente e*

engenhosa é dispensada, hoje, senão para impedir ao menos para dissimular este fato!^{62”}

“O homem que vive no arbitrário não crê e não se oferece ao encontro. Ele desconhece o vínculo; ele só conhece o mundo febril do ‘lá fora’ e seu prazer febril do qual ele sabe se servir. (...) Na verdade, ele não tem um destino mas somente um ser-determinado pelas coisas e pelos instintos, e isto é realizado com um sentimento de independência que é justamente o arbitrário. Ele não tem o grande querer, este é substituído pelo arbitrário. ele é totalmente inapto à oferta ainda que possa vir a falar dela; tu o reconheces pelo fato de ele nunca se tornar concreto. Ele intervém, constantemente e sempre, com a finalidade de ‘deixar que as coisas aconteçam’. Como se poderia, te diz ele, deixar de auxiliar o destino, deixar de empregar os meios acessíveis exigidos para esse fim?”^{63”}

“O homem arbitrário, incrédulo até a medula, não pode perceber senão incredulidade e arbitrário, escolha de fins e invenção de meios. O seu mundo é privado de oferta e graça, de encontro e de presença, entravado nos fins e nos meios. Este mundo não pode ser diferente, o seu nome é fatalidade. Assim, em sua auto-suficiência Ele é engolfado simples e inextrincavelmente pelo irreal e ele sabe disso sempre que sobre si se concentra e é por isso mesmo que ele empenha o melhor de sua espiritualidade para impedir ou, ao menos, ocultar esta lembrança.

Mas se a lembrança de sua decadência, de seu Eu inatural e de seu Eu atual, permitir alcançar a raiz profunda que o homem chama

* Segundo Von Zuben, Buber quer traduzir por conversão o termo *Teshuvah*, do hebraico. Neste sentido “*A conversão engaja o homem na total concretude de sua existência.*” *op. cit. p. 163.*

⁶¹ *op. cit p. 65-7.*

⁶² *op. cit. p. 69.*

⁶³ *op. cit. p. 70. Grifo nosso.*

desespero e de onde brotam a autodestruição e a regeneração, isto já seria o início da conversão.⁶⁴”

⁶⁴ *op. cit. p. 71.*

O EU EGÓTICO, COISIFICADO, DO RELACIONAMENTO EU-ISSO.

Desde o início, Buber enfatiza a diferença entre o *Eu* da relação *Eu-Tu* e o *Eu* do relacionamento *Eu-Iso*.

“O mundo é duplo para o homem segundo a dualidade de sua atitude.

A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir.

As palavras-princípio não são vocábulos isolados mas pares de vocábulos.

Uma palavra-princípio é o par EU-TU. A outra é o par EU-ISSO ...

Deste modo, o EU do homem é também duplo.

Pois, o EU da palavra-princípio EU-TU é diferente daquele da palavra-princípio EU-ISSO.⁶⁵”

O *Eu* codificado, abandonado ao mundo e à vida do *Iso*, cristaliza-se como tal, como *Eu* egótico. Toma consciência de si como sujeito de experiência e de utilização.

“O egótico aparece na medida em que se distingue de outros egóticos (...)

... é a forma espiritual da diferenciação natural (...)

A finalidade da separação é o experienciar e o utilizar, cuja finalidade é, por sua vez, ‘a vida’, isto é, o contínuo morrer no decurso da vida humana.

(...) O egótico toma consciência de si como um ente-que-é-assim e não-de-outro-modo.

(...) O egótico diz: eu sou assim. (...) Conhece-te a ti mesmo para o egótico (significa) conhece o teu modo de ser. Na medida em que o egótico se afasta dos outros, ele se distancia do Ser.

(...) o egótico se delicia com o seu modo-de-ser específico que ele imaginou ser o seu. Pois, para ele, conhecer-se significa fundamentalmente sobretudo estabelecer uma manifestação efetiva de si e que seja capaz de iludí-lo cada vez mais profundamente; e pela contemplação e veneração desta manifestação procura uma aparência de conhecimento de seu próprio modo de ser, enquanto que o seu verdadeiro conhecimento poderia levar ao suicídio ou à regeneração.

(...) o egótico ocupa-se do ‘meu’: minha espécie, minha raça, meu agir, meu gênio.

*O egótico não só não participa como também não conquista atualidade alguma. Ele se contrapõe ao outro e procura, pela experiência e pela utilização, apoderar-se do máximo que lhe é possível. Tal é a sua dinâmica: o pôr-se à parte e a tomada de posse; ambas as operações se passam no *Iso*, no que não é atual. O sujeito, tal como ele se reconhece, pode apoderar-se de tudo quanto queira, que daí ele não obterá substância alguma, ele permanece como ponto, funcional, o experimentador, o utilizador, e nada mais. Todo o seu modo de ser múltiplo ou a sua ambiciosa ‘individualidade’ não podem lhe proporcionar substância alguma.⁶⁶”*

A seguir Buber⁶⁷ esclarece:

⁶⁵ *op. cit. p. 03.*

⁶⁶ *op. cit. p. 74-76.*

⁶⁷ *op. cit. p. 76.*

“Não há duas espécies de homem; há, todavia, dois pólos do humano.

Homem algum é puramente pessoa, e nenhum é puramente egótico; nenhum é inteiramente atual e nenhum totalmente carente de atualidade. Cada um vive no seio de um duplo Eu. Há homens entretanto, cuja dimensão de pessoa é tão determinante que se podem chamar de pessoas, e outras cuja dimensão de egotismo é tão preponderante que se pode atribuir-lhes o nome de egótico. Entre aqueles e estes se desenrola a verdadeira história.

Quanto mais o homem e a humanidade são dominados pelo egótico, mais profundamente o eu é atirado na inatualidade. Nestas épocas a pessoa leva, no homem, na humanidade, uma existência subterrânea e velada e, de algum modo, ilegítima -- até o momento em que ela será chamada.”

Anteriormente⁶⁸, Buber discute como o Eu pode perder a sua atualidade. Argumentando como um interlocutor, ele questiona:

“Compreende-se que o mundo do Isso abandonado a si mesmo -- isto é, privado do contato do tornar-se Tu, aliena-se (...); como é possível, no entanto, que, como dizes, que o Eu do homem perca sua atualidade? Quer ele viva na relação ou fora dela, o Eu garante-se a si mesmo na sua consciência de si (...).”

E o próprio Buber responde à argumentação:

“A forma linguística não prova nada; muitos Tu proferidos são, fundamentalmente, Isso, ao qual se diz Tu, somente por hábito ou sem pensar. E muitos Isso expressos significam, no fundo, um Tu cuja presença se guarda num estado distante, no fundo de seu ser, uma lembrança; assim em inúmeros casos o Eu é apenas um pronome indispensável, apenas uma abreviação necessária de “este aqui que fala”. Mas e a consciência de si? Quando numa frase se emprega o verdadeiro Tu da relação e, em outra, o Isso de uma experiência, e quando em ambos os casos é o Eu que verdadeiramente se tem em mente, é do mesmo eu de cuja consciência se fala em ambos os casos?”

Buber prossegue para mostrar que *não*, explicitando as distinções entre o Eu egótico e o Eu da relação Eu-Tu.

3. ATUALIDADE, DECISÃO, LIBERDADE/DESTINO, CONVERSÃO, SUBJETIVIDADE, PESSOA.

A *causalidade* -- fator preponderante no mundo do Isso, motor da *fatalidade* e do *decurso*, quando este mundo do Isso perde a possibilidade de atualização da relação EU-TU -- não vigora, todavia, *na esfera da relação*.

Pode estar livre da causalidade o homem que, exercendo a potencialidade de seu ser, pode abrir-se e entregar-se à possibilidade da atualidade da relação. A esfera da relação pode garantir a *liberdade* do homem. Dela pode germinar e emergir a *decisão* que lhe permite reintegrar-se de modo ativo, criativo e transformador no

⁶⁸ *op. cit. p. 72.*

mecanicismo da causalidade do mundo e da vida coisificados.

*“O reino absoluto da causalidade no mundo do Isso, embora de importância fundamental para a ordenação científica da natureza, não aflige o homem que não está limitado ao mundo do Isso e que pode sempre evadir-se para o mundo da relação. Aí o Eu e o Tu se defrontam um com o outro livremente, numa ação recíproca que não está ligada a nenhuma causalidade e não possui dela o menor matiz; aqui o homem encontra a garantia da **liberdade** de seu ser e do Ser. Somente aquele que conhece a relação e a presença do Tu, está apto a tomar uma decisão. Aquele que toma uma decisão é livre pois se apresenta diante da Face.”⁶⁹*

E a seguir:

*“A causalidade não oprime o homem ao qual é garantida a **liberdade**. Ele sabe que sua vida mortal é, por sua própria essência, uma oscilação entre o Tu e o Isso, e ele percebe o sentido desta oscilação. Basta-lhe saber que pode, a todo momento, ultrapassar o umbral do santuário, onde ele não poderia permanecer. E mais ainda: a obrigação de deixá-lo logo depois incessantemente, lhe está intimamente ligada ao sentido e ao destino desta vida. (...) O que aqui se chama necessidade não o apavora, pois, lá no santuário ele conheceu a verdadeira, isto é, o **destino**”⁷⁰*

Decisão e relação estão para Buber intimamente associados. É na dimensão da *atualidade* da relação que o homem pode viver imediata e intensamente a multiplicidade

de seus possíveis, engendrar e assumir o seu gesto e ato originais, gestar a sua ação original, única e potente, e determinar o acontecimento, organizando e dinamizando, com a originalidade de seu ser e de seu ato, a configuração de seus possíveis.

Sobre o processo da *decisão*, na duração do evento da atualidade da relação, Buber coloca:

“Eis aqui toda a substância ígnea de minha capacidade de vontade em um formidável turbilhão, todo o meu possível girando como um mundo em formação, como uma massa confusa e indissolúvel, eis os olhares sedutores das potencialidades flamejando de todas as partes; o universo como tentação, e eu nascido em um instante, as duas mãos imersas numa fornalha para apanhar o que aí se esconde e me procura: meu ato. Pronto! eu o tenho. E logo a ameaça do abismo é proscrita, a multiplicidade deixa de fazer valer a igualdade cintilante de sua exigência; não existem mais que dois na simultaneidade, o outro e o um, a ilusão e a missão. Só então, porém, começa a minha atualização. Pois a decisão não consiste em atualizar o um e deixar o outro estendido como massa extinta que, camada por camada, aviltaria a minha alma. Entretanto, somente aquele que orienta, no fazer do Um a força do Outro, aquele que deixa entrar na atualização do escolhido a paixão intacta do que foi repudiado, somente aquele que ‘serve a Deus com o mau instinto’ se decide e decide o acontecimento.”⁷¹

Decisão e liberdade conjugam-se na concepção que Buber faz do *destino*. De modo que ele desenvolve uma

⁶⁹ *op. cit.* p. 60.

⁷⁰ *op. cit.* p. 61.

⁷¹ *op. cit.* pp. 60-1.

concepção de *destino* na qual estão necessariamente implicados a *decisão* e a *liberdade*.

“O que aqui se chama de necessidade não o (ao homem ao qual é garantida a liberdade) apavora, pois (...) ele conheceu a verdadeira, isto é, o destino.

Destino e liberdade juraram fidelidade mútua. Somente o homem que atualiza a liberdade encontra o destino. Quando eu descubro a ação que me requer, é aí, nesse movimento de minha liberdade, que se me revela o mistério. Mas o mistério se revela a mim não só quando não posso realizar esta ação como eu pretendia, mas também na própria resistência. Aquele que esquece de toda a causalidade e toma uma decisão do fundo de seu ser, aquele que se despoja dos bens e da vestimenta para se apresentar despido diante da face, a este homem livre, o destino aparece como réplica de sua liberdade. Ele não é o seu limite, mas o seu complemento; liberdade e destino unem-se mutuamente para dar sentido; e neste sentido o destino, até há pouco olhar severo, suaviza-se como se fosse a própria graça.

Não, o homem portador de centelha que retorna ao mundo do Isso não é oprimido pela necessidade causal. E, em épocas em que a vida é sã, a confiança se propaga a todo o povo através de homens de espírito (...):⁷²”

Quando das épocas mórbidas, Buber observa:

“... acontece que o mundo do Isso não sendo mais penetrado e fecundado pelos eflúvios vivificantes do mundo do Tu, não passando de algo isolado e rígido, fantasma surgido do pântano, oprime o homem. Nele o homem, contentando-se com um mundo de objetos que não lhe podem mais tornar-se presença, sucumbe. Então, a causalidade fugaz intensifica-se, até tornar-se uma fatalidade opressora e esmagadora.⁷³”

Para Buber, não obstante, a *conversão* permanece sempre possível.

A *conversão* é para Buber o engajamento do homem total na concretude de sua existência (Von Zuben p.163). A *conversão* pode ser a abertura que possibilita a emergência da potência e possibilidade plástica da relação dialógica. Não obstante a cristalização em causalidade ilimitada, decurso progressivo e inalterável, e fatalidade, próprios do mundo em que se enfraqueceu a possibilidade da relação:

“O desejo, elan impetuoso de redenção, permanece, em última análise, a despeito de numerosas tentativas, insatisfeito, até que o acalme aquele que ensina a escapar do ciclo dos renascimentos ou alguém que salve as almas, subjugadas por poderes terrenos, levando-as para a liberdade dos filhos de Deus. Tal obra se realiza quando um novo fenômeno de relação se torna substância, quando uma nova resposta é dada pelo homem a seu Tu, acontecimento que determina o destino.⁷⁴”

⁷² *op. cit. p. 61-2.*

⁷³ *op. cit. p. 62-3.*

⁷⁴ *op. cit. p. 64-5.*

Buber aponta a parcialidade e a falsidade do dogma do decurso progressivo e inalterável das coisas, a falsidade da crença na fatalidade:

“O dogma do decurso progressivo é a abdicação do homem face ao crescimento do mundo do Isso. (...) Este dogma desconhece o homem que pode vencer a luta universal pela conversão; aquele que rompe, pela conversão, as amarras dos impulsos de utilização; aquele que se liberta pela conversão do fascínio de sua classe; aquele que, mediante a conversão, pode revolver, rejuvenescer, transformar quadros históricos os mais seguros. O dogma do decurso não te deixa no tabuleiro senão uma opção: observares as regras ou te retirares; aquele porém que realiza a conversão derruba todas as peças.”⁷⁵

E arremata, brilhante:

“A única coisa que pode vir a ser fatal ao homem, é crer na fatalidade, pois esta crença impede o movimento da conversão.

A crença na fatalidade é falsa desde o princípio. Todo o esquema do decurso consiste somente em ordenar como história o nada-mais-senão-passado, os acontecimentos isolados do mundo, a objetividade. A presença do Tu, o que nasce do vínculo são inacessíveis a esta concepção, que ignora a realidade do espírito; este esquema não apresenta valor algum para o espírito. A profecia baseada na objetividade tem valor apenas para quem ignora a presença. Aquele que é subjugado pelo mundo do Isso é obrigado a

ver no decurso inalterável uma verdade que esclarece a confusão. Na verdade tal dogma deixa subjugar-se mais profundamente ao mundo do Isso. Porém, o mundo do Tu não é fechado. Aquele que na unidade do seu ser se dirige a ele, conhecerá profundamente a liberdade. E tornar-se livre significa libertar-se da crença na servidão.”⁷⁶

Buber tematiza a relação entre a *arbitrariedade* e a *fatalidade*. A arbitrariedade que decorre de um Eu carente de atualidade, e cuja possibilidade de relação encontra-se enfraquecida. Ele inicia, de um modo interessante, falando da possibilidade de submissão do mundo do Isso por aquele que o conhece em sua natureza:

“Assim como é possível dominar um incubo chamando-o pelo seu verdadeiro nome, assim também o mundo do Isso, que, ainda há pouco esmagava com sua força espantosa a fraca força do homem, é constrangido a submeter-se àquele que o conhece em seu ser...”⁷⁷

A seguir ele contrapõe:

“Mas como poderia ser capaz de interpelar o incubo pelo seu nome, aquele que, no seu íntimo leva um fantasma, isto é, o Eu carente de atualidade? Como a força de relação sepultada pode ressurgir em um ente cujos escombros são permanentemente pisoteados por um fantasma vigoroso?

Como poderia recolher-se um ser que está constantemente perseguido em um campo vazio pela procura da subjetividade perdida? Como

⁷⁵ op. cit. p. cit p.66.-7.

⁷⁶ op. cit. p.67-8.

⁷⁷ op. cit. p. 68.

conheceria profundamente a liberdade aquele que vive no arbitrário.⁷⁸”

E, reiterando as palavras de Buber:

“Assim como liberdade e destino estão interligados, assim também o estão o arbitrário e a fatalidade. Porém liberdade e destino são comprometidos mutuamente para instaurarem juntos o sentido; o arbitrário e a fatalidade, fantasma da alma e pesadelo do mundo, toleram-se vivendo um ao lado do outro, mas esquivando-se, sem ligação e sem atrito, no absurdo, até que, em determinado momento, os olhares distanciados se reencontram e irrompe deles a confissão de mútua perdição.⁷⁹”

“O homem livre é aquele cujo querer é isento de arbitrário. Ele crê na atualidade, isto é, ele acredita no vínculo real que une a dualidade real do Eu e do Tu crê no destino e também que ele tem necessidade dele; ele não o conduz em inteiras, mas o espera; o homem deve ir ao seu encontro mas não sabe ainda onde ele está. O homem livre deve ir a ele com todo o seu ser, disso ele sabe. Não acontecerá aquilo que a sua resolução imagina, mas o que aconteceu, não acontecerá senão na medida em que ele resolver querer aquilo que ele pode querer. ser-lhe-á necessário sacrificar aquele pequeno querer, escravo, regido pelas coisas e pelos instintos, em favor do grande querer que se afasta do “ser determinado” para ir ao destino. Ele não intervém mais, mas nem por isso permite que aconteça pura e simplesmente. Ele

espreita aquilo que por si mesmo se desenvolve, o caminho do ser no mundo; não para se deixar levar por ele, mas para atualizá-lo como ele deseja ser atualizado pelo homem de quem ele necessita, por meio do espírito humano e do ato humano, com a vida do homem e com a morte do homem. Ele crê, disse eu, o que equivale dizer: ele se oferece ao encontro.⁸⁰”

Diferentemente do homem que vive no arbitrário,

“O homem livre não tem, aqui, uma finalidade e, lá, os meios para obtê-lo; ele possui somente um objetivo e sempre um: a resolução de ir de encontro ao seu destino. Tomada essa resolução pode lhe acontecer de, às vezes renová-la a cada etapa decisiva do caminho; mas deixará de acreditar na sua própria vida antes de crer que a resolução de seu grande querer é insuficiente e que deve mantê-la por todos os meios. Ele crê; ele se oferece ao encontro.⁸¹”

EGÓTICO E PESSOA

Uma contraposição entre as concepções do egótico e da pessoa, parte da qual já mencionamos acima, quando tratamos do egótico, é uma dimensão fundamental da concepção buberiana:

“O Eu da palavra-princípio EU-TU é diferente do Eu da palavra-princípio Eu-Isso.

O Eu da palavra-princípio Eu-Isso aparece como egótico e toma consciência de si como sujeito (de experiência e de utilização).

⁷⁸ *op. cit.* p. 69.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *op. cit.* pp 69-70.

⁸¹ *op. cit.* p. 71.

O *Eu* da palavra-princípio *Eu-Tu* aparece como pessoa e se conscientiza como subjetividade, (sem genitivo dela dependente).

O egótico aparece na medida em que se distingue de outros egóticos.

A pessoa aparece no momento em que entra em relação com outras pessoas.

O primeiro é a forma espiritual da diferenciação natural, a segunda é a forma espiritual do vínculo natural.

A finalidade da separação é o experienciar e o utilizar, cuja finalidade é, por sua vez, “a vida”, isto é, o contínuo morrer no decurso da vida humana.

A finalidade da relação é o seu próprio ser, ou seja, o contato com o *Tu*. Pois, no contato com cada *Tu*, toca-nos um sopro da vida eterna.

Quem está na relação participa de uma **atualidade***, quer dizer, de um ser que não está unicamente nele nem unicamente fora dele. Toda atualidade é um agir do qual eu participo sem poder dele me apropriar. Onde não há participação não há atualidade. onde há apropriação de si não há atualidade. A participação é tanto mais perfeita, quanto o contato do *Tu* é mais imediato.

O eu é atual através de sua participação na atualidade. ele se torna mais atual quanto mais completa é a participação.

Mas o eu que se separa do evento de relação em direção da separação, consciente desta separação, não perde a sua atualidade. A participação permanece nele, conservada com potencialidade viva; ou então, em outros termos usados quando se trata da mais elevada relação e

que pode ser aplicada a todas as relações, ‘a semente permanece nele’. É este o domínio da subjetividade, onde o *Eu* toma consciência tanto de seu vínculo como de sua separação. A autêntica subjetividade só pode ser compreendida de um modo dinâmico, como vibração de um *Eu* no seio de sua verdade solitária. É aqui, também, o lugar onde irrompe e cresce o desejo de uma relação cada vez mais elevada e absoluta, o desejo de uma participação total com o Ser. Na subjetividade amadurece a substância espiritual da pessoa.

A pessoa toma consciência de si como participante do ser, como um ser-com, como um ente. O egótico toma consciência de si como um-ente-que-é-assim e não-de-outro-modo. A pessoa diz: ‘Eu sou’, o egótico diz: ‘eu sou assim’. ‘Conhece-te a ti mesmo’ para a pessoa significa: conhece-te como ser; para o egótico: conhece o teu modo de ser. Na medida em que o egótico se afasta dos outros ele se distancia do Ser.

Com isso não se quer dizer que a pessoa ‘renuncie’ ao seu modo de ser específico, mas somente isso: este não é somente o seu ponto de vista, mas a forma necessária e significativa de ser. Ao contrário, o egótico se delicia com o seu modo-de-ser específico que ele imaginou ser o seu. Pois, para ele conhecer-se significa fundamentalmente estabelecer uma manifestação efetiva de si e que seja capaz de iludí-lo cada vez mais profundamente; e pela contemplação e veneração desta manifestação procura uma aparência de conhecimento de seu próprio modo-de-ser, enquanto que o seu verdadeiro conhecimento poderia levar ao suicídio ou à regeneração.

* Grifo nosso.

A pessoa contempla-se o seu si-mesmo, enquanto que o egótico ocupa-se com o seu 'meu': *minha espécie, minha raça, meu agir, meu gênio.*

O egótico não só não participa como também não conquista atualidade alguma. Ele se contrapõe ao outro e procura, pela experiência e pela utilização, apoderar-se do máximo que lhe é possível. Tal é a sua dinâmica: o pôr-se à parte e a tomada de posse; ambas as operações se passam no *Isso*, no que não é atual. O sujeito, tal como ele se reconhece, pode apoderar-se de tudo quanto queira, que daí não obterá substância alguma, ele permanece como o ponto funcional, o experimentador, o utilizador e nada mais. Todo o seu modo de ser múltiplo ou sua ambiciosa 'individualidade' não podem lhe proporcionar substância alguma.⁸²

Buber conclui sobre a sua concepção de pessoa,

*"O homem é tanto mais uma pessoa quanto mais intenso é o eu da palavra-princípio Eu-Tu, na dualidade humana de seu Eu."*⁸³

E constatando, comenta,

*"Que distante é o Eu do egotista!"*⁸⁴

A seguir, Buber comenta, o dizer *Eu* pessoal de algumas pessoas históricas. Sócrates, Goethe e Jesus:

"... como soa de um modo autêntico e belo, o eu tão belo e enérgico de Sócrates! É o Eu do diálogo infinito (...). Este Eu vivia na relação com

*os homens, relação que se encontrava no diálogo. Ele acreditava na atualidade dos homens e ia em sua direção."*⁸⁵

*"Que som belo e autêntico tem o Eu de Goethe! É o eu de uma intimidade pura com a natureza."*⁸⁶

*"E, para apresentar, antecipadamente, uma imagem do reino da relação absoluta, quão poderoso é o dizer-Eu de Jesus, como um verdadeiro poder de dominação, e quão legítimo como uma evidência! Afinal, ele é o Eu da relação absoluta, na qual o homem atribui a seu Tu o nome de Pai, de tal modo que, ele mesmo não é senão o Filho, nada mais que filho. Quando ele profere Eu, ele só pode ter em mente o Eu da palavra-princípio sagrada que se tornou absoluta para ele. Se, por acaso o isolamento o toca, a ligação é mais forte, e é somente do seio desta ligação, que ela fala aos outros."*⁸⁷

Por fim, comentando a personalidade de Napoleão (certamente por que escrevia no início do século, senão teria exemplos mais recentes e terríveis), Buber fala de um terceiro tipo de modo de dizer *Eu*, que não é nem o do egótico nem o da pessoa, e ao qual ele chama de *Tu demoníaco*:

"... aquele que não responde, aquele que responde ao Tu com um Isso, aquele que na dimensão pessoal responde ficticiamente: aquele que somente responde na sua esfera, no âmbito de sua causa e somente por seus atos. Tal é o limite

⁸² *op. cit. pp. 73-6.*

⁸³ *op. cit. p. 76.*

⁸⁴ *op. cit. p. 77.*

⁸⁵ *op. cit. p. 77.*

⁸⁶ *op. cit. p. 77.*

⁸⁷ *op. cit. p. 78.*

histórico e elementar onde a palavra-princípio da ligação perde a sua realidade, seu caráter de reciprocidade: é o Tu demoníaco, para o qual nenhum ente pode tornar-se um Tu.

Este terceiro tipo de eu, ao lado da pessoa e do egótico, que não é nem homem livre nem homem arbitrário, nem se situa entre eles, existe postado de uma maneira fatal, nas grandes épocas do destino, todos se entusiasma ardentemente por ele, enquanto que ele mesmo permanece em um fogo gélido; aquele ao qual milhares de relações se dirigem, mas da qual nenhuma provém; ele não participa de nenhuma atualidade, mas ele é como uma atualidade da qual todos participam intensamente.⁸⁸

Buber conceitua então e define o que ele chama de auto contradição:

“Quando o homem não põe à prova, no mundo, o a prior da relação, efetivando e atualizando o Tu inato no Tu que ele encontra, então ele se introverte. Ele se manifesta ao contato com o Eu não natural, impossível objeto, isto é, ele se desvela ali onde não há lugar para a revelação. Assim instaura-se o confronto consigo mesmo que não pode ser relação, presença, reciprocidade fecunda mas somente autocontradição. O homem pode tentar interpretá-la como uma relação, por exemplo, uma relação religiosa, para escapar do horror de ser seu espectro; ele deverá sem cessar descobrir a falsidade desta interpretação. Aqui se situa o limite da vida. Aqui, algo irrealizado refugia-se numa aparência demente de realização; por ora

ele tateia, de um lado para o outro, nos labirintos onde se perde cada vez mais.⁸⁹”

Mas aponta para uma alternativa:

“Às vezes, quando o homem estremece na alienação entre o Eu e o mundo, ocorre-lhe o pensamento de que algo deve ser feito. Como quando repousas, na pior hora do meio da noite, atormentado por um pesadelo, estando acordado, quando os baluartes desmoronam-se e os abismos vociferam e percebes, no fundo do teu ser, que a vida subsiste e que deves voltar ao seu encaixe; mas como? Assim é o homem nos instantes de recordação, horrorizado, pensativo, desorientado. E talvez conheça ainda, no seu âmago profundo, a direção com o conhecimento não amado da profundidade, a autêntica direção que pela oferta, leva até a conversão.⁹⁰”

A conversão, para Buber, é o engajamento profundo e total, o mergulho profundo, ativo e durador, do homem na concretude de sua existência⁹¹, caminho natural e sempre latentemente disponível para a vivência intensa e potente das possibilidades da existência.

Para a psicologia e para a psicoterapia, em particular para as chamadas fenomenológico existenciais, as perspectivas de Buber configuram-se sempre como interessantes e profundas possibilidades de aprendizagem e de esclarecimento.

⁸⁸ *op. cit.* pp. 79-80.

⁸⁹ *op. cit.* p. 82.

⁹⁰ *Op. cit.* p.82-3.

⁹¹ *cf.* VON ZUBEN, Newton A., *op. cit.* p. 163, nota 8.