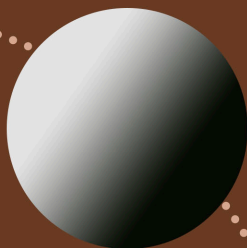
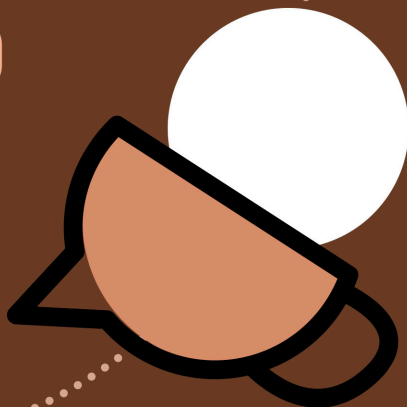


Claiton Prinzo Borges (org.)



CAFÉ
FILOSÓFICO
IPA

VOLUME 1





No início de 2021, surgiu a ideia de compilar palestras do Café Filosófico IPA fazendo uma coletânea com algumas das apresentações que ocorreram nos eventos. A ideia inicial previa uma série de três volumes, registrando a historicidade daqueles dias de convivência e aprendizado. Segundo o filósofo e historiador Pierre Hadot, uma das maneiras de aumentar nossa sabedoria consiste em estar ouvindo mestres sobre grandes questões da humanidade; essa estratégia para adquirir conhecimento foi abordada em seu livro *Exercícios Espirituais da Antiguidade* (2010). No ano de 2019, o Café Filosófico migrou do Centro Histórico de Porto Alegre para as dependências do IPA, onde o projeto continuava oferecendo encontros de qualidade até sua pausa devido à pandemia de COVID-19.



Café Filosófico IPA

Café Filosófico IPA

Volume I

Organizador
Claiton Prinzo Borges



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BORGES, Claiton Prinzo (Org.)

Café Filosófico IPA: Volume I [recurso eletrônico] / Claiton Prinzo Borges (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

173 p.

ISBN - 978-65-5917-353-2

DOI - 10.22350/9786559173532

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. IPA; 2. Palestras; 3. Coletânea; 4. Rio Grande do Sul; 5. Brasil; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

"O ser humano é aquilo que a educação faz dele."
Immanuel Kant

Sumário

Apresentação **11**

Claiton Prinzo Borges

Prefácio **13**

Norberto da Cunha Garin
Edgar Zanini Timm

1 **17****Um café de reflexão**

Norberto da Cunha Garin
Edgar Zanini Timm

2 **33****A desconfiança entre filosofia e política a partir de Hannah Arendt**

Suzana Albornoz

3 **55****Filosofia clínica no Café Filosófico do IPA**

Helio Strassburger

4 **71****A importância dos grupos na reeducação da velhice**

Algaides Rodrigues
Andria Marins
Darlise dos Passos Gomes

5 **80****Filosofar com crianças: a reinvenção do mundo**

Sérgio Augusto Sardi

6 **108****Estoicismo: terapia para todas as épocas**

Diogo da Luz

7

121

O prazer e a felicidade no homem: aproximações filosóficas entre Epicuro e Spinoza

Dael Rodrigues

8

142

Filosofia clínica enquanto método terapêutico: distinções essenciais

Fernando Fontoura

Autores

171

Apresentação

Claiton Prinzo Borges

“Quando o estoico filósofo Zenão se dirigiu ao oráculo com a pergunta sobre o que deveria fazer para levar sua vida da melhor maneira, o deus lhe respondeu que ele deveria buscar o contato com os mortos. Zenão entendeu a resposta e começou a ler os escritos dos pensadores antigos.” Hekaton

No início de 2021, surgiu a ideia de compilar palestras do Café Filosófico IPA fazendo uma coletânea com algumas das apresentações que ocorreram nos eventos.

A ideia inicial previa uma série de três volumes, registrando a historicidade daqueles dias de convivência e aprendizado.

Segundo o filósofo e historiador Pierre Hadot¹, uma das maneiras de aumentar nossa sabedoria consiste em estar ouvindo mestres sobre grandes questões da humanidade; essa estratégia para adquirir conhecimento foi abordada em seu livro *Exercícios Espirituais da Antiguidade* (2010).

Refletindo, penso que o nosso Café Filosófico IPA, de alguma forma, seguiu esse preceito, quando, em 2007, o estudante Graco Mitgel, do curso de Licenciatura em Filosofia do Centro Universitário Metodista – IPA aceitou o desafio de, junto a outros colegas, iniciar esse projeto.

Já no ano de 2009, tive a honra de ser convidado pelo coordenador do Curso de Licenciatura em Filosofia à época, o professor José Luís Correa Novaes (*in memoriam*), para ser o organizador do Café Filosófico IPA, que passou a acontecer no último sábado de cada mês na livraria Nova Roma, no Centro Histórico de Porto Alegre.

¹ Pierre Hadot (Paris, 21 de fevereiro de 1922 – Orsay 24 de abril de 2010) foi um filósofo, historiador e filólogo francês, especialista em Filosofia helenística e Platonismo.

O primeiro palestrante, inaugurando o Café, foi o professor Norberto da Cunha Garin. Desde o início do projeto, até o ano de 2020, quando se encerrou, foram três os seus coordenadores: os professores Norberto da Cunha Garin, José Luís Correa Novaes e Clemildo Anacleto da Silva.

Um evento dessa natureza não se faz sozinho, sua organização contou com várias extensionistas, as discentes de Filosofia Iona de Palma Santos, Gabriela da Silva e as discentes de Psicologia Letícia Bender, Heline Melo e Simone Rabusch que sempre acolheram com empatia os convidados e o público.

Nossos encontros foram regados por um bom café, oferecido pelo senhor André Gambarra, proprietário da Livraria Nova Roma.

Esta livraria é um espaço renomado no centro da capital gaúcha, onde é possível adquirir livros novos e raridades com preço justo.

Um agradecimento especial ao Centro Universitário – IPA por tornar possível a realização desse projeto acadêmico que, após tantas trocas, possibilitou um diálogo reflexivo interdisciplinar entre estudantes da graduação, professores e convidados.

No ano de 2019, o Café Filosófico migrou do Centro Histórico de Porto Alegre para as dependências do IPA, onde o projeto continuava oferecendo encontros de qualidade até sua pausa devido à pandemia de COVID-19.

Porto Alegre-RS, outono de 2021.

Prefácio

*Norberto da Cunha Garin
Edgar Zanini Timm*

Aceitar o convite para prefaciá-lo livro *Café Filosófico IPA*, foi significativo porque permitiu uma viagem ao passado, reencontrando na memória, cenas que enriqueceram a reflexão de estudantes e professores do Curso de Licenciatura em Filosofia do Centro Universitário Metodista IPA. Foi no contexto deste Curso que nasceu, a partir da reflexão desenvolvida entre estudantes e mestres, o desejo de construir um espaço de reflexão mensal, que transcendesse as paredes da universidade. A Livraria Nova Roma, no centro histórico de Porto Alegre, RS, foi a primeira a abrir suas portas para acolher este espaço de construção filosófica. Na sequência, o Café transferiu-se para as salas da academia. Muitos estudantes e mestres se envolveram nesta tarefa, mas o esforço e a dedicação de Claiton Prinzo Borges e de Ioná de Palma Santos, que tomaram a frente do evento *Café Filosófico* e bancaram boa parte da sua realização, sempre representou um estímulo especial.

Como consequência desta atividade surgiu a iniciativa de fazer esta publicação, contendo algumas das reflexões que aconteceram nos eventos. São textos construídos a posteriori e agregam elementos novos, mas não menos reflexivos.

Norberto da Cunha Garin e Edgar Zanini Timm, que foram os dois primeiros coordenadores do Curso, trazem uma reflexão sob o tema, “Um café de reflexão”. A primeira parte do texto trata de uma carta dirigida ao evento, que se constituiu na primeira provocação reflexiva. Pensando sobre o papel da filosofia na contemporaneidade os autores falam sobre a

sua dificuldade em construir uma resposta sobre a missão da Filosofia. Até para se definir isto é necessário questionar.

Em outro momento, um convite apontava para a questão da espiritualidade, assunto bastante debatido no momento. Abordando as percepções sobre o tema, e com o título “Espiritualidade: discutindo percepções”, os autores apontam para realidades, nas quais a ciência não consegue avançar e, neste caso, a espiritualidade procura oferecer encaminhamentos. Uma das pesquisas desenvolvidas no Programa de Pós-graduação (Mestrado) do IPA, foi um projeto com a temática “Vida de professores: a dimensão da espiritualidade”. Um dos eventos do Café se constituiu na apresentação de parte dos resultados dessa pesquisa.

Suzana Albornoz desenvolve o seu capítulo com a temática “A desconfiança entre filosofia e política a partir de Hannah Arendt”. Debate a falsa dicotomia, que muitas vezes se estabelece, entre verdade e opinião. Não estaria a verdade imiscuída na opinião? Quem sabe a opinião não se constituiria numa dimensão da verdade?

“Filosofia Clínica no Café Filosófico do IPA” foi o tema escolhido por Hélio Strassburger para debater a dialética da inclusão enquanto interseção com as pessoas e seu mundo. Conversa com as questões das diferenças na direção da emancipação da singularidade.

A forma como os grupos assessoram os idosos na busca de seus espaços de participação e construção de novos significados para seus existires no mundo, alterando a visão do amadurecimento a partir da convivência com seus iguais, foi o tema desenvolvido por Algaides Rodrigues, que aborda o tema, “A importância dos grupos na reeducação da velhice”.

Sérgio Augusto Sardi, desenvolve a temática “Filosofar com crianças: a reinvenção do mundo”. Traz a percepção do como é prazeroso aprender com os pequeninos na proporção em que se consegue interagir com as crianças em suas experiências de admiração diante da realidade cotidiana.

Com o tema “Estoicismo: terapia para todas as épocas”, Diogo da Luz se propõe a oferecer uma propedêutica abordando o estoicismo na contextualização ética terapêutica.

“O prazer e a felicidade no homem: aproximações filosóficas entre Epicuro e Spinoza”, é o tema desenvolvido por Dael Rodrigues. Em seu texto aborda as contribuições destes pensadores, considerando seus diferentes contextos históricos e sociais, assinalando, o que na atualidade, torna possível um olhar sobre o sentido da felicidade e do prazer existenciais.

Fernando Fontoura, com o tema “Filosofia Clínica enquanto método terapêutico: distinções essenciais”, trabalha na perspectiva da diferenciação desta disciplina em relação a outras abordagens proporcionadas por terapias filosóficas, aconselhamentos e ramos da Psicologia. Salienta a distinção que a Filosofia Clínica faz em relação a essas, quanto à visão de ser humano, no sentido de estar isenta de pré-julgamentos éticos e reguladores, visando o bem-viver.

O Curso de Licenciatura em Filosofia do Centro Universitário Metodista IPA não é mais oferecido pela Instituição. Mas os seus frutos continuam a aparecer. Um deles é, sem dúvida, este livro, que se torna uma memória de uma das mais importantes iniciativas por ele construídas. Não se trata de uma memória passiva, algo para ser lembrado com nostalgia; pelo contrário, é uma memória instigante, viva, que provoca pelos textos aqui reunidos, a reflexão de natureza filosófica.

O planeta vive atualmente uma situação de pandemia. A Covid-19 tem ceifado milhares de vidas, alcançando a todos, independentemente de condição de idade, de saúde ou financeira. Essa realidade, que já está no seu segundo ano, tem provocado questionamentos existenciais. A ciência tem se empenhado em entender o vírus, e no desenvolvimento de ações

preventivas e curativas para o seu combate e eliminação. O esforço científico é mundial.

A filosofia também pode contribuir nesse cenário de solidariedade planetária. Mesmo não tendo todas as respostas que possam ajudar com os questionamentos existenciais, ela pode nos ajudar, entre outros modos, a lidar melhor com as perguntas sobre o sentido do que se vive hoje, numa perspectiva ética.

A expectativa é de que esta obra contribua para impulsionar a reflexão, num mundo dominado pelo imediatismo de redes sociais e dividido por opiniões fundamentadas em falsidades e mentiras construídas ideologicamente.

Muito obrigado,
Norberto da Cunha Garin
Edgar Zanini Timm
Porto Alegre, RS, outono de 2021.

1

Um café de reflexão

Norberto da Cunha Garin ¹

Edgar Zanini Timm ²

Introdução

É gratificante ter a oportunidade de compartilhar, por meio desta publicação, a minha participação, em três edições, no Café Filosófico do Curso de Licenciatura em Filosofia, do Centro Universitário Metodista IPA. A primeira, em 2007, quando a série teve início e, como marco de abertura, resolvi compartilhar sua íntegra, do que falei na ocasião com o título, *Uma carta para o Café Filosófico*. Posteriormente, em 2014, quando integrava o Programa de Pós-graduação em Reabilitação e Inclusão da mesma Instituição, apresentei o projeto de pesquisa, *Vida de professores: a dimensão da espiritualidade*, coordenado pelo Prof. Dr. Edgar Zanini Timm e por mim, que assina este capítulo conjuntamente comigo.

Uma terceira participação aconteceu em 2017, quando os eventos ocorriam nas dependências do Centro Universitário Metodista IPA. Nessa ocasião falei sobre o tema, *Espiritualidade: discutindo percepções*. Procurei trabalhar alguns conceitos correntes sobre o tema da espiritualidade que muitas vezes se transformou numa panaceia para todos os dramas humanos. Apesar de ser a terceira apresentação, tomei a liberdade de colocá-la em segundo, aqui neste capítulo, em virtude de a temática conter característica mais propedêutica.

¹ Bacharel em Teologia (FT/IMS), licenciado em Filosofia (UPF), Mestre em Teologia (EST), Doutor em Teologia (EST).

² Licenciado em Educação Física (UFPel), Licenciado em Filosofia (PUCRS), Mestre em Educação (PUCRS), Doutor em Educação (PUCRS), professor e pesquisador no Centro Universitário Metodista - IPA.

A guisa de introdução, saliento que no item sobre a pesquisa, os participantes são apresentados sob a letra “D”, correspondente a “docente”, visto que a identidade do participante deve permanecer oculta. Esta pesquisa recebeu a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa, do Centro Universitário Metodista IPA, em 20 de maio de 2011.

Entendo necessário, fazer uma observação sobre a dinâmica do texto: trata-se da narrativa de uma fala, portanto, não possuí, em todo o seu conjunto, um rigor acadêmico exigido em um texto acadêmico deste nível.

Uma carta para o Café Filosófico

Porto Alegre, 26 de maio de 2007.

Prezados/as amigos/as do convite ao filosofar (ou seriam quase amigos):

Recebi o convite para dizer uma palavra de introdução a esta sessão (é assim que se chama?) deste “Café Filosófico”, sobre o tema “O papel da filosofia na atualidade”. Senti-me honrado por esta deferência. Agradeço.

Logo de início, descobri alguns problemas, que desejo compartilhar com vocês, para que não sejam problemas só meus (uma carga compartilhada fica mais fácil de ser carregada). Vamos encarar a realidade! Servindo-me da liberdade que o ato do filosofar nos oferece, permitam-me dizer algumas palavras (ou seria melhor brincar com palavras?).

1. Não sei qual é o papel da filosofia na atualidade. Aproveitei uma das minhas maquiagens e me pus a pensar: quando se fala em papel, do que mesmo está se querendo dizer? O papel seria “papel” mesmo – aquele em branco, ou mesmo aquele reciclado, no qual registramos nossas produções, nossos trabalhos acadêmicos, nossas missivas, nossos documentos, ufa! ... quase tudo, não? Se o nosso questionamento se refere ao papel, papel mesmo, diria que não sei. O papel (em branco ou reciclado) é algo muito complicado: ele se apresenta como algo em

branco e, então, bem ali, na nossa frente, no nosso nariz, desafiando nossa impulsividade. Sentimos a necessidade de colocar alguma coisa nele. Um papel em branco é um terror. Acho que vocês concordariam comigo. Então vejamos, o que vocês colocariam num papel em branco de filosofia? Qual seria o problema? Qual seria a resposta que vocês registrariam ali? Seria o registro de nossa angústia diante de um espaço que nos desafia sem nos dizer qual é o sentido do desafio? Seria o registro de nossa angústia existencial de quem sabe que não sabe e, mesmo pensando ainda tem sérias dúvidas sobre a própria existência? Seria o registro de nossa ansiedade cada vez mais aumentada ao perceber que o papel continuava em branco, sem ao menos ter desaparecido com o vento? Ah, um vento levaria nosso dilema, levaria para bem longe, levaria o papel e nos decretaria a liberdade em relação a esta dor atroz, que nos faz refletir sobre as nossas próprias dores da falta de sentido de um simples papel em branco, que nos desafia sem que possamos saber qual é o desafio que nos propõe! Por outro lado, o papel em branco, que teima estar diante dos nossos olhos, e o pior, diante de nosso pensamento, poderia erguer seu brado de revolta, exigindo de cada um de nós um aporte, uma tentativa, uma definição, uma pergunta, uma ansiedade. Não! Não seria sobre este tipo de papel, que vocês desejariam que eu falasse aqui! Não poderia ser de um papel que nos move e nos remove da postura incômoda de aceitar, que um papel tem sua existência garantida em si mesmo, como querem os adeptos do realismo crítico (HAMLIN, 2000). Não. Tenho certeza de que se fosse sobre este papel vocês certamente escolheriam uma outra pessoa, alguém que lidasse com papéis em branco, como um fabricante de papel, por exemplo. Ainda entre o sono e a vigília, arranquei o papel de dentro do meu pensamento, amassei-o com toda a força e rapidamente fiz uma “cesta”, no canto do quarto. Imbatível, o papel começou a se desamassar e, a cada estalido no meio da escuridão, acordava minha consciência sonolenta, exigindo um resgate digno de um papel em branco. Recolhi-o. Desamassei-o completamente e me pus a percorrer os diversos sulcos deixados pelo seu amassamento. Como se tivesse vida, aquele papel começou a gritar as dores de um papel em branco, que teria sido cruelmente amassado pela infame necessidade de me descartar da angústia que seu vazio me causava. A madrugada continuava escura. A solidão do meu pensamento continuava nublada e os gritos surdos do papel desamassado continuavam a importunar minha tentativa de reconciliar o sono. Revoltado, me virei repentinamente. Minha esposa falou: “ainda estás acordado até a esta hora, o que houve?” Quando me preparava para responder de que se

tratava daquele maldito papel, me dei conta de que o papel não existia, ou será que existia? Se existia, seria este o papel da filosofia na atualidade?

2. Percebi, pela voz sonolenta da minha esposa, que ela nem mesmo havia despertado completamente. Com certeza, sua pergunta fora automática, sem consistência, sem necessariamente querer uma resposta. Era só uma pergunta, como muitas vezes nós filósofos fazemos, e nem queremos uma resposta, ora bolas! Tive a convicção de que não se tratava daquele papel, o assunto era outro. Como? Ah, sim, o papel, não no sentido de papel mesmo, mas de papel, aquele que tem a ver com sentido, com espaço, com utilidade, opa! Por aqui não! Acho que a escuridão do meu pensamento e o quase despertar da minha esposa me ajudaram a clarear a nebulosa possibilidade de atribuir um papel para a filosofia na atualidade, ou seria descobrir. Descobrir ou atribuir? Ah, sei lá! O importante é que seja um papel, diferente daquele papel, papel mesmo. Que seja outro tipo de papel! Pois é, que tipo de papel seria? Caso se tratasse de um papel atribuído, poderia ser uma coisa, mas se fosse um papel descoberto, teria que ser outra coisa. Uma coisa é uma coisa e outra coisa é outra coisa. Em meio de tanta escuridão, a do quarto e ainda mais a de minhas ideias, tateava, com meu pensamento, em busca deste tão almejado papel da filosofia. Pensei um pouco mais e decidi que o desejo de vocês seria o de se atribuir um papel para filosofia na atualidade. Convicto, arregacei as mangas da consciência e parti para o tudo ou nada. Assumi o compromisso comigo mesmo e com todos vocês, de que necessitamos atribuir um papel à filosofia na atualidade, que seja o quê mesmo? Fugiu meu pensamento. Tive que buscá-lo novamente sob a cama onde havia se escondido junto aos meus chinelos. A atribuição é um ato de consciência (URETA, 2007) e me achava plenamente responsável por esta tarefa, afinal tinham sido vocês mesmos que me pediram isto. Juntei o que estava esparado, alisei as imperfeições e defini o papel da filosofia. A partir de então sentia que a minha responsabilidade estava cumprida e, portanto, poderia voltar ao meu sono tranquilamente. Acontece que ele não voltou e aquilo que havia definido como posto, como certo se esvaia por entre as frestas do quarto, que já anunciavam a chegada do novo dia. Tudo pareceu voltar ao ponto inicial e a dúvida entre atribuição e descoberta retornou com toda a intensidade: se fosse o caso de descoberta teria que examinar criteriosamente a atualidade para verificar se nela poderia caber um papel para a filosofia. Teria que verificar como filosofia se encaixaria na atualidade. Tinha que descobrir que papel teria desempenhado em todas as etapas

da história do pensamento e como teria respondido às inquietações em seu contexto. Pior que isto foi descobrir que a filosofia não tinha respondido às inquietações do seu tempo. Tinha muito mais levantado questões, problematizado, tinha se tornado um problema para os amantes das certezas. Tinha incomodado os detentores de poderes e tinha provocado prisão e morte dos seus adeptos. Tinha se transformado em método de ensino, considerado pela elite poderosa como desvirtuadora da juventude. Quando me recobrei do susto, que os meus secretos medos voltaram a invadir a memória, lembrei de mortes e perseguições por causa da filosofia. Lembrei dos horrores das torturas, das dores e dos gritos das masmorras. Teria eu coragem de falar aqui que o papel desempenhado pela filosofia na história do pensamento havia feito tudo isto? Teria eu coragem para contar a vocês, que muitos daqueles que seguiram a filosofia, em seu papel na sociedade, acabaram sucumbindo na miséria? Teria eu, forças para dizer aqui, que na atualidade todas estas coisas se repetem com maior ou menor intensidade? Decidi que o melhor mesmo era atribuir um papel. Assim não necessitaria falar de história, estaria livre de mencionar aquelas coisas horríveis que aconteceram com os amantes da filosofia ao longo de sua caminhada. Enfim, seria muito mais fácil. Então, quero dizer, que o papel da filosofia seria aquele que cada um de nós, quer dar para esta disciplina, mas, seria algo assim tão simplório, dependente apenas de uma subjetividade individual e solitária? Poderia a minha subjetividade decretar qual seria o sentido da filosofia na atualidade (MERLEAU-PONTY, 1971)? Será que a atribuição que a minha subjetividade desse a esta disciplina não chocaria com a atribuição que outros subjetivos lhe dariam? A atribuição de minha subjetividade teria alguma coisa a ver com a contextualidade onde pousaria esta atribuição? Esta contextualidade poderia interferir na atribuição de papel dessa disciplina? A minha subjetividade seria suficiente para fazer a atribuição plena ao papel da filosofia na atualidade? Levei um solavanco na consciência ao descobrir que o meu pensamento, ainda cambaleante de sono, não havia descoberto, nem determinado o sentido de atualidade.

3. Pensei, pensei, e fiquei em dúvida sobre o sentido de “*atualidade*”? Como poderia eu descobrir ou determinar qual seria o papel da filosofia se ainda não conseguia localizar o campo do objeto que estava se formando na minha consciência, o qual seja, o papel da filosofia? Corri minha memória em busca de sentido e rapidamente me veio alguns termos como atual, presente, do agora, constatei que a minha dificuldade aumentava ainda mais, pois antes tinha um problema: “*atualidade*”. Então

passsei a ter diversos: “*atual*”, “*presente*”, “*do agora*”. Decidi encarar os problemas um a um. Quem sabe uma palavra mais curta que *atualidade* possibilitaria segurar o seu sentido, um termo grande demais para ser pronunciado sem deixar que o tempo consumisse o meu presente enquanto pronunciava “*atualidade*”. Teria que ser tão rápida, que me possibilitasse estabelecer o sentido de algo que me era tão fugidivo. Comecei pelo problema “*agora*”, porque entendi que definindo o agora, com certeza, estaria resolvido o problema da *atualidade*. Tristemente, percebi que o “*agora*” nunca se estabelece, nunca se instala, nunca se torna palpável, visto que, quando o aponto como tal, ele já escapou à minha percepção. Já passou para o outro lado, para a estância do passado (CORREIA, 2006). Nem mesmo conseguia segurar o “*a*” enquanto pronunciava a palavra. Quando produzia o último “*a*” na minha boca, o primeiro “*a*” já havia escapado do presente e pertencia a um passado, que se distanciava na memória como se fosse um cavalo a galope, levantando poeira na cancha reta do pensamento. Como não conseguia produzir um sentido para o “*agora*” que me escapava da ponta do laço, não alimentava a menor esperança de construir uma relação possível do “*agora*”, que me fugia com a “*atualidade*” que me estava mais distante ainda. Sentia-me como um gaúcho que jogava insistentemente seu laço, mas que tristemente via sua lançada desfazer-se na pampa do pensamento, enquanto a novilha da *atualidade* desgarrava fugidia em direção ao capão da memória. Puxei as rédeas. Parei o pensamento, dá para parar mesmo? Calculei a distância que se abria entre o “*a*” que pronunciava na abertura da boca para dizer “*atualidade*” e o “*e*” que pronunciava para fechar a boca no final da palavra e percebi que, se excedia um tiro de laço, não excederia o golpe de vista. Mesmo disparando pelas entranhas do passado, a “*atualidade*” se apresentava para a minha visão como uma realidade fugidia, mas posta, escorregadia, mas papável aos sentidos e ao pensamento (ELIAS, 1998). Vista desta maneira, a “*atualidade*” se mostrava como possível, talvez não como uma matéria sólida, mas tangível pela consciência antes de despistar nos rincões obscuros do esquecimento. Dessa forma, o papel da filosofia na atualidade poderia ser servido na bandeja do café, ou rodado de mão em mão na borda da cuia de mate, enquanto a chaleira chia. Teria o sentido da problematização dos dados da realidade com os quais seria possível temperar o carreteiro de uma análise rigorosa, proporcionada pelo questionamento que não se sacia enquanto não raspar o fundo da panela da dúvida? Cavalgaria a coragem de desafiar os padrões da atualidade desacomodando *status* montado em tradições herdadas de estâncias mal possuídas? Laçaria a juventude

pelo processo incessante do aprender a aprender pelo método socrático de questionar o próprio saber, ou seria a própria ignorância? Derrubaria na pampa, os grilhões que o mantiveram segregado às páginas dos livros, em emboloradas bibliotecas do esquecimento? Por outro lado, o papel da filosofia na atualidade se mostraria diante dos olhos como uma possibilidade, cujos critérios poderiam ser plasmados pelas determinações das subjetividades constituintes deste “convite ao filosofar”.

Bem, parafraseando o Prof. Giuseppe Ferraro, da Universidade Federico II de Napoli, Itália, eu mesmo não vim, eu mesmo não estou aqui. Eu mesmo sou um quase-eu e não estou aqui porque este é apenas um quase-lugar. Por isso mesmo, o que falei aqui não é uma fala, é no máximo uma quase-fala e aqui é apenas um não-lugar.

Um abraço,

Norberto da Cunha Garin

Espiritualidade: discutindo percepções

A dimensão da espiritualidade não pode ser definida, encerrada em um conceito, pois se relaciona com distintas particularidades do ser humano que tentar fechá-la num conjunto de qualidades, significaria empobrecê-la. Assim, a dimensão da espiritualidade está relacionada com questões religiosas, com a arte, com o trabalho humano, com a vida familiar e social entre outras. Viktor Emil Frankl (1905-1997), neuropsiquiatra austríaco e fundador da terceira escola vienense de psicoterapia, a Logoterapia e Análise Existencial, falava que a espiritualidade podia ser entendida na perspectiva de uma busca constante pelo sentido da vida (FRANKL, 2011). Para ele, este sentido podia ser encontrado de três maneiras: 1. criando um trabalho ou fazendo uma ação (atividade); 2. experimentando algo ou encontrando alguém (amor); 3. através do sofrimento, encarando-

o com a respectiva dignidade. A espiritualidade pode ser nutrida por experiências religiosas, místicas complexas ou por procedimentos comuns, mas constitui uma dimensão humana que transcende a religião.

Por outro lado, a linguagem constitui um elemento fundamental para a dimensão da espiritualidade. Neste sentido, a linguagem espiritual é a forma como o ser humano expressa tudo aquilo que ultrapassa a experiência natural. Neste plano da linguagem, sagrado e profano são dimensões distintas, desenvolvidas pelo ser humano para caracterizar perspectivas da espiritualidade. O termo sagrado refere-se à espiritualidade ligada à religiosidade, normalmente relacionada às questões que envolvem lugares, personagens, vestimentas entre outras. O termo vem do latim *sacrum* e se refere às coisas dos deuses. Profano também está relacionada à espiritualidade, uma espiritualidade não religiosa, já que o termo profano tem seu significado derivado do latim, *profānus*, e significa o que está em frente ao templo, que não entra nele, isto é, alheio ao meio religioso. Esta tendência parece ser inerente ao ser humano, que estabelece uma dualidade entre espaço sagrado e espaço profano, o que pode ser perfeitamente questionado.

Na concepção de boa parte das religiões, o mundo existente é uma criação divina, portanto, nada que se lhe refere pode ser considerada alheia às divindades. Na literatura judaica, também adotada pelo cristianismo, há uma expressão que sintetiza esta dualidade. Quando o líder hebreu Moisés se aproximou de uma epifania do Deus Javé, escutou a seguinte interlocução: “Não te aproximes daqui, disse Javé a Moisés: tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa. ” (Ex 3.5). O ser humano sente necessidade de fixar certos espaços como se fossem âncoras para a sua existência, os quais são os espaços sagrados, para os quais ele retorna sempre que se sente fragilizado em busca de forças para continuar

sua trajetória. Nesta perspectiva, tem necessidade de encontrar um “centro” de onde partem suas experiências vitais, que normalmente coincide com lócus sagrado. São também estes espaços/centros que ajudam o ser humano a organizar o seu mundo (ELIADE, 1992).

Outros elementos significativos, na linguagem da espiritualidade, são os símbolos, boa parte formada por objetos, também considerados sagrados. Um objeto em si pode adquirir propriedades mágicas, muito além da sua natureza. Livros, pedras, cerâmicas, máscaras, contas, madeiras entre outras, são utilizados para exercerem influência sobre pessoas e comunidades. Uma cruz de madeira (ou de outro material), por exemplo, não seria mais apenas um objeto natural, mas representaria um instrumento de poder sagrado. Pois é este poder que fascina o ser humano, em busca do qual se mobiliza (ELIADE, 1992).

Quando a espiritualidade assume um caráter de religiosidade, ela se constitui de diferentes elementos, entre os quais, doutrinas, dogmas e ritos, mediante tais, busca sentido na alimentação, na sexualidade, na saúde, no sofrimento entre outros. Neste escopo, um líquido, ou um pedaço de pão podem se transformar na presença de uma divindade, que sendo incorporada, confere poder ao participante.

Pesquisas contemporâneas buscam estabelecer relações entre espiritualidade e saúde (FOGAÇA, 2014). Isso pode ser firmada na certeza de coisas que não se veem, mas que se sabe, de alguma maneira, vão acontecer. Nesta direção, a fé pode se constituir em apoio para o enfrentamento da situação de fragilidade vivida por pessoas e ajudá-las no restabelecimento de um equilíbrio saudável ou no estabelecimento de sentido. Em situações nas quais a ciência não consegue mais oferecer segurança às pessoas, a espiritualidade (religiosa ou não) pode surgir como encorajadora de esperança para quem se sente ameaçado.

Vida de professores: a dimensão da espiritualidade

Em 2011, o Prof. Dr. Edgar Zanini Timm e eu desenvolvemos um projeto de pesquisa com o nome Vida de Professor: a Dimensão da Espiritualidade, cujos resultados, tive a oportunidade de apresentar numa reunião do Café Filosófico em 2014.

Trago aqui algumas considerações que realizei naquela oportunidade, com o objetivo de compartilhar com as pessoas presentes, parte da pesquisa que realizamos.

Nosso trabalho de pesquisa foi desenvolvido com base em dois objetivos: Desenvolver estudos sobre a dimensão da espiritualidade na vida de professores universitários, no contexto dos estudos que atualmente se realizam quando são problematizadas as noções de mal-estar e bem-estar na docência; compreender, na análise do pensamento de professores universitários, como a dimensão da espiritualidade se localiza e se manifesta em sua prática de vida e como isso influencia o seu modo de ser professor.

Nossa intenção foi detectar como a dimensão da espiritualidade poderia influenciar as condições de trabalho profissional dos docentes que atuavam no Centro Universitário Metodista IPA. A suspeita era de que esta dimensão era capaz de modificar as condições de bem-estar e de mal-estar na docência. Queríamos descobrir como a lógica da razão científica dialogava com a lógica da dimensão da espiritualidade como benefício para o trabalho docente. A pesquisa abrangeu o universo de 35 docentes, que foram entrevistados através de e-mail.

A compreensão desses docentes partiu do entendimento da dimensão da espiritualidade como uma dimensão que transita nas distintas percepções do ser humano, que dialoga com as demais dimensões, mas que se estabelece entre o racional e o irracional, entre o físico e o metafísico. Como forma de compreender com mais objetividade a compreensão dos professores sobre a dimensão da espiritualidade, optamos por classificar

as respostas em seis categorias: 1. modo de lidar com a espiritualidade: prática religiosa; 2. recurso à religião; 3. espiritualidade não religiosa; 4. relação com o transcendente; 5. prática familiar e o cuidado de si; 6. articulação com o social, justiça e ética.

Exposta a proposta do projeto de pesquisa, passei a falar sobre alguns resultados da pesquisa desenvolvida entre 2011 e 2014, no Programa de Pós-graduação em Reabilitação e Inclusão, vinculado ao Grupo de Pesquisa Educação e Inclusão do CNPq/IPA. Neste sentido, selecionei algumas respostas para comentar com os presentes.

Um docente falou que a dimensão da espiritualidade consistia na “mais profunda do homem” (D 03)³, entendendo por isso, como algo que se coloca na profundidade do ser, mas que transitava no todo de sua realidade. Outro se reportou que esta dimensão “contempla a fé” (D 05), no sentido de que torna o ser humano diferente e único no universo, capaz de razão e de imaginação, conduzindo-o à liberdade. Corroborando com estas duas percepções, um docente mencionou, que a dimensão da espiritualidade tinha a ver com o “transcender a sua própria existência física” (D 11), enquanto dimensão da fé num Deus como busca de sentido que ia além do exclusivamente material. Nesta mesma direção outro participante falou que esta dimensão era “parte de uma energia maior”, capaz de estabelecer conexão “com uma inteligência suprema, entendida como Deus” (D 12).

Afastando-se um pouco dessa percepção mística, um docente se reportou à dimensão da espiritualidade como “sentido da vida que nos orienta” (D 04) para a busca de valores, não relacionados à matéria, mas ao “mundo transcendental” apontando para os valores fundamentais da humanidade “como amor, paz, liberdade, plenitude de vida” (D 04). Neste

³ A letra “D” se refere ao docente participante e o número identifica a sua ordem de participação na pesquisa, tendo como base a ordem de sua resposta à entrevista.

sentido, um participante falou sobre a espiritualidade entendida como ligação “com o transcendente ou com o sagrado” (D 06), sem especificar de que sagrado se tratava, mas que ultrapassava a existência física.

Houve também a manifestação de que espiritualidade podia ser entendida como “estado de bem-estar” (D 07), como uma maneira de estar em paz, gozando de liberdade e com amor.

A forma como os docentes lidam com a espiritualidade, no que tange à prática religiosa, demonstra tendência a ritos cristãos. É possível perceber a significativa influência do cristianismo no perfil dos docentes. Um professor se expressou da seguinte maneira:

Oração, leitura do Evangelho o agradecimento são aspectos importantes na minha vida. Agradeço a Deus pelos desafios e pelas conquistas e peço seu auxílio quando sinto necessidade e Deus nunca desampara. Na vida profissional não é diferente dos demais aspectos da minha vida. (D 08).

Outro docente considerava a sua prática pedagógica como exercício de sua religiosidade:

[...] comecei a trilhar meu segundo momento de espiritualidade que culminou na docência. Após seis anos da minha formatura voltei a estudar e não parei mais. Fiz parte do curso de ciências contábeis, concluí a pós-graduação e o meu mestrado e ano que vem concluo meu doutorado. Comecei a dar aula em 2000. A verdade é que passei a não mais me preocupar com o “mundo dos espíritos”, mas com a docência e isso, como vocação, me faz feliz e me espiritualiza. (D 10).

Quando há recurso à religião, percebe-se a necessidade de uma conexão com o sagrado, que pode se estabelecer através de ritos, mas pode adquirir outras feições. Entre essas formas de expressão da espiritualidade, enquanto recurso à religião, está o recurso à oração. Juntamente com a leitura bíblica, a oração representa um importante momento na vida do

docente. Neste sentido há posições distintas. Um docente falou “Sempre peço que Deus me oriente no melhor caminho. Procuo manter a serenidade e a calma nas adversidades, principalmente no dia a dia com os alunos que exigem demais dos professores. ” (D 21), enquanto outro se reportou dizendo, “como penso que a história dos homens está associada à fé que professam, acabo usando símbolos religiosos como argumentos na docência. ” (D 10). Seja através do recurso aos ritos religiosos, seja no reconhecimento de que a presença de símbolos religiosos é importante no desempenho docente, os professores reconhecem e adotam recursos da espiritualidade para desenvolverem seu trabalho.

No que se refere à espiritualidade não religiosa, há uma parcela de docentes que não faz opção por uma religiosidade, mas nem por isso deixa de cultivar sua espiritualidade. É o que podemos denominar de uma espiritualidade não religiosa. Busca caminhos distintos da religião para dar vazão às questões mais intensas de sua existência. Um exemplo dessa postura é a de um participante, quando disse, “para mim, a espiritualidade é uma sustentação muito forte de cada indivíduo independente da religião em que está envolvido. Acho que é o elemento que traz paz. ” (D 31). É possível perceber, que mesmo não adotando práticas ou símbolos religiosos, os docentes não ignoram a significação da espiritualidade para o seu trabalho.

Do ponto de vista de como lida com a espiritualidade em sua vida pessoal, os docentes se manifestaram, quanto à sua relação com o transcendente, de diversas formas. O transcendente foi apontado com respeito e admiração. Apareceu como elemento de regulação da coerência entre a prática da vida e os valores cultivados. Um professor se reportou à sua vida pessoal considerando os limites da parte física:

Buscando a todo o tempo estabelecer essa conexão com Deus, compreendendo as limitações do corpo físico e dos bens materiais, buscando entender e valorizar em minha vida os laços que são maiores do que tudo isso, que transcendem o que vemos. (D 12).

Essa noção de limite da matéria, impulsiona o docente na busca de uma relação com a transcendência, às vezes manifesta na sua conexão com o divino.

A maneira como o docente lida com a espiritualidade em sua vida, na proporção em que utiliza a prática familiar e o cuidado de si, aparecem alguns elementos significativos como orações e diálogos com Deus bem como expressões de reflexão.

Como creio que espiritualidade é o modo concreto e pleno de viver a mensagem do evangelho, segundo nossas escolhas vocacionais, busco praticar os princípios morais e éticos cristãos no dia a dia, nos pequenos gestos, com o coração, com oração e com alegria. Seja em casa, no trabalho, na Igreja local ou na comunidade. Vejo que a espiritualidade cristã é uma experiência simples de Deus. É um encontro entre Deus e a pessoa humana. (D 34)

Percebe-se, como dito anteriormente, há predominância da prática religiosa cristã entre docentes do Centro Universitário. Não se pode dizer que tratar-se de uma anomalia por dois motivos, principalmente. Um, o cristianismo é uma religião muito expressiva no ocidente e outro, a Instituição pesquisada é de orientação cristã.

A forma como os docentes se articulam socialmente e como se esforçam na direção da prática da justiça e no cumprimento da ética, propugnam pelo respeito às pessoas. Isto apareceu nitidamente em mais de uma resposta quando se reportam à atuação profissional.

Eu tento vislumbrar essa questão da espiritualidade na questão da justiça. [...] é ser justo, ser solidário e combater, na medida do possível, nas tuas limitações

pessoais e profissionais, as imoralidades e as injustiças que o mundo moderno, ou pós-modernidade estão nos articulando. [...] Então, assim, o diálogo, procurando sempre a questão da justiça, o diálogo com os alunos para ver se tu não está sendo injusto com alguém, faz parte dessa concepção que estou tentando ajudar alguém. (D 22)

Percebe-se, que na relação com os estudantes, os docentes procuram expressar e vivenciar os valores ligados à espiritualidade. A predominância do respeito à ética e à justiça aparece nas respostas dos professores.

É possível perceber, que para os docentes pesquisados, o sentido de o próprio existir está relacionado, por um lado, à transcendência, por outro, à construção que cada indivíduo faz de si mesmo. Não se trata de encontrar um sentido, como se estivesse pairando numa esfera além da compreensão, mas de realizar a própria história no conjunto de todos os momentos. Situações limites são propícias à reflexão e à reelaboração do próprio existir. O enfrentamento da morte, por exemplo, é determinante para essas retomadas, quebrando a rotina do irrefletido cotidiano sequencial.

Referências

- CORREIA, Fábio José Barbosa. **O problema do tempo no pensamento de Agostinho de Hipona e Henri Bergson**. 2006. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2006. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/6256/1/arquivo6752_1.pdf
Acesso em: 05 jul. 2020.
- DALAI LAMA. **Uma ética para o novo milênio: sua santidade o Dalai Lama**. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. São Paulo: 1998.
- FOGAÇA, Diógenes Antônio. **Evento cardíaco e espiritualidade: perspectivas de relações**. 2014. 132 f. Dissertação (Mestrado). Centro Universitário Metodista – IPA. 2014.

FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. São Paulo: Paulus, 2011.

GARIN, N.; TIMM, E.; MACIEL, V.E. **A espiritualidade como uma dimensão a ser considerada em práticas integrativas e complementares na saúde**. In: MASCARENHAS, M.; JACOBSEN, M. (Orgs.) *Práticas integrativas e complementares em saúde: fundamentos e aplicabilidades*. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista IPA, 2017.

HAMLIN, Cynthia Lins. **Realismo Crítico: um programa de pesquisa para as ciências sociais**. Dados: Revista de Ciências Sociais, v. 43, n. 2. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 2000. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582000000200006 Acesso em: 05 jul. 2020.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.

MINOSO, Leandro. **Encontrando um sentido. Zero Hora**. Porto Alegre. n. 16747. 2 jul 2011. Palavra de médico.

MIRCEA, Eliade. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

URETA, Javier Molina. **Filosofia del inconsciente**. Liberabit: Revista de Psicología. v. 13, n. 13. Sociedad Peruana de Filosofía. Lima: Perú: Universidad de San Martín de Porres. Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, 2007. Disponível em: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1729-48272007000100007&lang=pt Acesso em: 05 jul. 2020.

2

A desconfiança entre filosofia e política a partir de Hannah Arendt

Suzana Albornoz

Convido o leitor a considerar a resistência, ainda hoje tão viva, a reconhecer na política algo honroso, digno e essencial para a humanidade, encarando a hipótese de essa resistência ter a ver com a posição da filosofia e dos filósofos ante as coisas práticas da cidadania. Recentemente, um conhecido helenista, ao comentar um trabalho de seus igualmente respeitáveis colegas historiadores da Grécia antiga,¹ afirmava haver uma ambiguidade fundamental no conceito que os gregos tiveram de *politeia*, e que esta ambiguidade marcaria todo o seu pensamento político pelo fato de não separarem Estado e sociedade, plano político e plano social. A principal oposição se situava entre o privado e o público, e o que não pertencesse ao domínio privado estaria ligado à esfera política. A sociedade aparecia composta de partes diferenciadas por suas funções, porém, ao mesmo tempo, para formar uma *pólis*, era preciso afirmar-se como comunidade una e homogênea.² Segundo a perspectiva em que fosse situada, essa *politeia* se apresentaria, ora como múltipla e heterogênea, ora como una e homogênea. Pergunto-me se ainda hoje essa ambiguidade poderia explicar a desconfiança que muitos parecem manter em relação à atividade política, própria do debate em torno das decisões que se referem ao âmbito comum e atingem a todos.

¹ Trata-se de Jean-Pierre Vernant, no texto “Espaço e organização política na Grécia antiga”, in *Mito e pensamento entre os gregos*, 1990, 285 e ss, onde comenta a publicação de Pierre Lévêque e Pierre Vidal-Nacquet, *Clisthène l’Athénien*, de 1964.

² Vernant, 1990, 303.

Na opinião privada como na discussão que configura a opinião pública, nas veias de nossas convicções espontâneas, urdem preconceitos dos quais nem sempre temos consciência. Alguns deles podem ser atribuídos, parece-me, a processos longos, menos ligados às situações presentes, mais antigos que os problemas sobre os quais são projetados. São preconceitos que se manifestam mesmo em nossas vivências cotidianas e se ligam aos nossos interesses mais concretos, mas também podem ter sua raiz em crenças das tradições culturais e religiosas ou, mesmo, nas da filosofia. Em busca dessa última aparência do preconceito, uma versão muito curiosa da relação entre filosofia e política – parte dessa lente de estranhamento que pode ainda hoje tingir nosso modo de perceber os acontecimentos públicos – nos é apontada pela original interpretação de Hannah Arendt (1906-1975).³

Tal interpretação aparece de diversas maneiras em vários textos da autora, explicitando-se muito claramente nos ensaios publicados postumamente.⁴ Segundo ela, nossos preconceitos ante a política podem encontrar sua origem na herança mais perene do pensamento ocidental,

³ Hannah Arendt (1906-1975), filósofa e cientista política nascida judia e alemã que se tornou norte-americana, publicou os memoráveis estudos *As origens do totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958), e o célebre ensaio *Sobre a violência* (1969), entre outros, e suscitou grande polêmica com seu relatório *Eichmann em Jerusalém – A banalidade do mal* (1963), tendo deixado inéditas outras obras, como *A vida do espírito* (1975).

⁴ Essa interpretação de Hannah Arendt pode ser relacionada com os textos dedicados à ação, em sua grande obra publicada em 1958, *A condição humana*; também com o último capítulo, acrescentado a partir da segunda edição, de *Origens do totalitarismo*, sobre a relação entre ideologia e terror; bem como com os ensaios memoráveis sobre a autoridade e sobre a liberdade, em *Entre o passado e o futuro*; e também são próximas das distinções entre poder, força, violência e poder, no famoso texto *Sobre a violência*, de que já tive ocasião de tratar, em *Violência ou não violência* (2000). Essa interpretação aparece, no entanto, de modo mais claro, em textos esparsos publicados postumamente, originados de conferências, artigos em revistas ou, simplesmente, apontamentos para seus projetos de livros deixados inacabados, como entre os fragmentos de *O que é política?*, originalmente publicado em alemão, que consiste numa seleção organizada e comentada por Ursula Ludz (1993). Encontra-se do mesmo modo expressa em *Sócrates*, primeiro texto da coletânea *A promessa da política*, publicada em inglês sob a responsabilidade de Jerome Kohn (2005). Nossa abordagem aqui se prende mais diretamente ao texto publicado em *A dignidade da política*, seleção de ensaios e conferências organizada por Antonio Abranches (1993); especificamente, “Filosofia e política”, que constitui a terceira e última parte de uma conferência pronunciada por Hannah Arendt em 1954, na Notre Dame University. *Filosofia e política* é o título que lhe foi conferido pelo editor da revista *Social Research*, onde o escrito foi publicado pela primeira vez (v. 57, n. 1, primavera 1990), sendo que parte dele já havia aparecido na revista belga *Cahiers du Grif*, em 1986.

já na forma de ver a relação entre o filósofo e a *polis*, entre filosofia e política, contida na produção de ideias da Escola de Atenas. Por uma maneira muito *sui generis* de leitura do texto clássico da alegoria da caverna de Platão – aliás, *sui generis* como a maioria das intuições da autora, que não se encaixava bem em nenhuma categoria de escola ou doutrina filosófica –, naquele famoso relato, comumente chamado de mito, que se encontra na *Politeia*, traduzida para nossos idiomas modernos como *A república*, é possível perceber o como e o quanto a filosofia hesita diante da política e da ação, ao mesmo tempo em que se distancia do terreno da *doxa*, ou seja, da opinião.

Longe de mim a pretensão de afetar conhecimento de especialista sobre as teses de Platão naquele livro, marco inaugural na construção da cultura filosófica. Com certeza – e hoje isso seria fácil de concretizar em poucos minutos de consulta a um sítio de busca na internet – devem ser milhares os textos sérios sobre Platão que se ocupam de *A república*, e outros tantos, em especial, da alegoria da caverna. Cada uma das interpretações lhe acrescentará uma luz especial, uma nova nuance, e isso é o que faz a riqueza dos textos clássicos, no rio de reflexão que corre sobre eles, que não cessam de ser de novo reinterpretados. Especialmente nesse caso, é bem sabido o quanto são expostos a compreensões diversas os textos de Platão, compostos em forma dramática de diálogos onde diferentes opiniões se contradizem, e onde se confrontam os mais sábios com outros menos experientes que encenam o papel de discípulos. Pelo menos nos últimos dois séculos, desde Schleiermacher,⁵ os estudiosos têm consciência dessas nuances da interpretação em relação ao texto do autor e, também, que o próprio Platão recomendava manter-se a consciência da possibilidade das diversas interpretações.⁶ Isso além de as questões em jogo não se

⁵ Ver Szlezák, 2005, por exemplo, capítulo X e seguintes.

⁶ Idem, Szlezák, 2005, p. 66.

esgotarem nos textos conhecidos, simplesmente porque, nessa concepção mesma, elas não se encontram inteiras nos escritos, sendo estabelecida a convicção platônica da superioridade da linguagem oral para a filosofia.⁷

Este nosso ensaio não nasce tampouco da pretensão de expressar conhecimento de especialista sobre a obra e o pensamento de Hannah Arendt, motivação e fascinação por trás dessas páginas iniciais. Apenas gostaria de destacar de início essa interpretação da grande autora que viveu tão intensamente as vicissitudes do século XX e esteve inserida no centro dos principais conflitos ideológicos e culturais da época, porque me parece lúcida e relevante para entender nossos preconceitos e a atitude ante a política mais difundida no mundo atual.

Da alegoria da caverna no diálogo *A república* de Platão

Para compreender melhor a interpretação dada por Arendt que desejamos destacar, tenhamos a paciência de reler aqui o famoso trecho da alegoria, iniciado no 514a de *A república*⁸, que passo a transcrever quase integralmente, fazendo economia das marcas do gênero literário e das respostas atribuídas a Gláucon na ficção do diálogo com Sócrates, e, nas entrelinhas, para criar pausas reflexivas, anexo apenas alguns comentários, entre uma e outra parte da citação. Espero que essa transcrição tenha o sentido de, para o leitor jovem sem uma longa formação filosófica, dar a conhecimento a famosa alegoria no próprio tom do relato original e na voz do autor; por outro lado, para os leitores mais experientes que já a conhecem, a rerepresentação obriga a relembra-la nas próprias frases e perguntas de Platão.

⁷ Idem, Szlezák, 2005, p. 68 e ss.

⁸ Platão, *República*. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 8ª ed., impressa no Porto, 1996: p. 317 e ss.

Acompanhemos atentamente, pois, aquele “mito”:⁹

– (...) Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima do longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro (...).

Não é difícil imaginar um espaço como o indicado, num local escuro e de difícil acesso, como um porão de casa antiga ou como numa dessas soluções improvisadas que se formam em nossas cidades onde se constroem prédios nas encostas, sendo corriqueiro ver o chão rente à porta dar origem a uma rampa interna ou a uma verdadeira ladeira. Além disso, o autor nos pede para imaginar que se tenha erguido um pequeno muro, bem em frente da abertura que garante a iluminação da peça onde se encontram acorrentados os prisioneiros, o que, se é fantasioso, também não parece impossível nem extraordinário, e pode-se bem conceber na imaginação.

– Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de lavor; como é natural, dos que os transportam, uns falam, outros seguem calados (...).

Imaginemos que nos encontramos nas proximidades de um mercado ou uma feira de artesanato e não estamos bem situados para ver

⁹ Em nossa língua e em nosso tempo, certamente, o sentido da palavra “mito” não corresponde ao de relato alegórico como o é a história da caverna no livro de Platão; contudo, em grego, a palavra “mito” tinha esse sentido de relato ou conto, história, alegoria, utilizado, nesse caso, como recurso para fazer pensar e ensinar.

exatamente o que se passa na cena lá fora, sendo que, de dentro do recinto em que nos refugiamos, ou do Café em que vimos nos alimentar, vemos pela metade as figuras, e muitos dos vultos que vislumbramos são perfis das obras dos artesãos, que eles carregam sobre seus ombros. É algo como esse engano de percepção que Sócrates/Platão atribui aos prisioneiros atados por correntes à caverna, de costas para a luz.

- (...) Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna? (...).

Apenas decorrência da situação descrita, a pergunta nos estimula ainda mais a imaginar o que vivenciam os prisioneiros.

- Então, se fossem capazes de conversar, uns com os outros, não te parece que julgariam estar a nomear objetos reais, quando designavam o que viam? (...).

Acentua-se a perda do senso de realidade e a confusão do existente com o que é pura aparência. Algo muito atual, similar ao que se pode imaginar aconteça nesse nosso tempo de produção intensa nas artes visuais, televisuais, ou mesmo, virtuais, e entregues, às vezes, ao julgamento das crianças que carecem de experiência do mundo real concreto.

- E se a prisão tivesse também um eco na parede do fundo? Quando alguns dos transeuntes falassem, não te parece que eles não julgariam outra coisa, senão que era a voz da sombra que passava? (...) De qualquer modo, (...) pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos.

O apelo ao sentido da audição parece trabalhar na direção de afirmar o engano dos que estão presos e fixos, com a limitação da visão a um mundo interior distorcido, causa de erro.

– (...) o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados da sua ignorância, a ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam deste modo. Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora. Que (...) diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não (...) suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam? (...).

O filósofo nos incita a imaginar a situação em que os prisioneiros fossem libertados. Incita-nos a supor a hesitação, a resistência em ver o real tal como ele é, depois de o haver percebido de modo desviado.

– E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir a caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos? (...).

O esforço para abrir os olhos para a realidade e deixar-se iluminar pela verdadeira luz, isso tudo, parece sensato supor, seria muito difícil, dada a situação descrita no começo do relato.

– Precisava de se habituar, (...) se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia (...).

O filósofo não nos tira a esperança de que o prisioneiro libertado consiga corrigir sua visão; é uma questão de tempo, de hábito e de gradação. Primeiro, perceberá os reflexos na água, depois, os próprios objetos à luz exterior.

– Finalmente, (...) seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar. (...)

Com o progresso do hábito à luz exterior, o olho do homem que se libertou começa a poder enxergar; e, assim, a entender de onde vem a luz, de onde vem sua percepção dos objetos, de onde os objetos.

– Depois já compreenderia, acerca do Sol, que é ele que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo visível, e que é o responsável por tudo aquilo de que eles viam um arredado. (...) E então? Quando ele se lembrasse da sua primitiva habitação, e do saber que lá possuía, dos seus companheiros de prisão desse tempo, não crês que ele se regozijaria com a mudança e deploraria os outros? (...).

Ali começa o drama de que o filósofo é protagonista, quando o homem que abriu seus olhos para o mundo verdadeiro e a luz verdadeira começa a lamentar a sorte dos outros que estão na sombra, dos que não veem o mundo da luz como ele, dos que ainda não foram iniciados.

– E as honras e elogios, se alguns tinham então entre si, ou prêmios para o que distinguisse com mais agudeza os objetos que passavam, e se lembrasse melhor quais os que costumavam passar em primeiro lugar e quais em último, ou os que seguiam juntos, e àquele que dentre eles fosse mais hábil em predizer o que ia acontecer – parece-te que ele teria saudades ou inveja das honrarias e poder que havia entre eles, ou que experimentaria os mesmos sentimentos que em Homero, e seria seu intenso desejo “servir junto de um homem pobre, como

servo da gleba”,¹⁰ e antes sofrer tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo? (...).

Logo, e de modo bem coerente e indiscutível, para o que se iniciou na luz, as honras que se podem receber no mundo das sombras da caverna, onde tudo se baseia no engano das falsas imagens, aparecem também como falsas e enganosas, portanto, sem valor. Mas o drama não termina aí, pois também será dramático e enganoso o retorno, e enganosa a busca do recomeço.

– (...) Se um homem nessas condições descesse de novo para o seu antigo posto, não teria os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do Sol? (...). E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco –, acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam? (...).

Está estabelecido assim o desencontro entre aquele homem que saiu lá fora e que retorna com outra visão dos objetos, e os que nunca saíram do ambiente sombrio e só possuem as impressões das imagens projetadas no fundo da caverna.

(...) este quadro (...) deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu

¹⁰ Nota do livro *A república*, ed. cit., p. 320: *Odisseia* XI, 489-490. Nota do tradutor: esses versos, já citados no princípio do Livro III (386c), pertencem ao lamento proferido pela sombra de Aquiles, quando Ulisses o felicita por continuar a ser rei no Hades.

desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública.(...)¹¹

Deixemos a finalização sublime da alegoria aberta à interpretação do leitor. A leitura da alegoria da caverna é sempre provocadora da reflexão de quem tenta decifrá-la.

A interpretação de Hannah Arendt do mito da caverna

Hannah Arendt julga que essa alegoria não somente procura mostrar a visão platônica da relação do filósofo com a verdade, mas expressa também o olhar do filósofo sobre o mundo do comum dos mortais, ou seja, o mundo da pluralidade que caracteriza a condição humana – o plano do convívio, da cidade, da política. Esse me parece ser um caminho interessante para compreender melhor por que, ainda hoje, pessoas cultas podem facilmente desprezar a política, como que desdenhar esse aspecto substancial da condição humana, ou o caráter antropológico da vida em comum, quando certo menosprezo já transparece do olhar da filosofia sobre a política.

A interpretação é peculiar e, parece-me, pouco divulgada, talvez porque fuja à análise mais estabelecida do conteúdo mais acentuado na leitura do texto da alegoria, que se refere à questão do conhecimento e do encontro da verdade. Em toda a sua obra, mas de modo muito especial em seus ensaios publicados postumamente,¹² Arendt apresenta, na linha da

¹¹ É claro, sabem os que o estudam, este é o coração do relato do “mito” da caverna, mas não é tudo o que é dito a respeito em *A república*. Preparado por tudo o que o antecede, o que lhe sucede também a ele se refere.

¹² Cf. nota 4, vamos nos referir especialmente a “Filosofia e política”, texto publicado em *A dignidade da política*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.

herança do pensamento grego, uma compreensão própria do ser humano, e do ser próprio dos humanos, integrada a uma visão positiva da política. Isso dá uma conotação muito particular à sua concepção das relações que têm existido entre a filosofia, ou os filósofos, e a política, visão que, tal como afirma, encontra expressão marcante na famosa alegoria da caverna.

No seu ensaio que trata das relações entre filosofia e política,¹³ a autora desenvolve, de forma erudita e convincente, a tese de que a história da filosofia ocidental deve a Platão e seus seguidores uma redução, um olhar preconceituoso sobre o caráter político do ser humano. O filósofo, que no referido mito é identificado com o homem que consegue livrar-se dos grilhões que o prendem dentro da caverna e o obrigam a ver sombras em lugar de seres reais, é aquele que depois vai poder contemplar, à luz do Sol, o mundo real. É também ele que, em seu retorno, enquanto, ao mesmo tempo, se sentirá superior, por ter visto a verdadeira luz do Sol e os seres reais, encontrará dificuldades para ser compreendido por seus companheiros de morada.

Em geral, considera-se que Sócrates, na versão de Platão, lança mão daquele relato alegórico para fazer pensar sobre a missão do filósofo e da filosofia, da sabedoria ou do saber em geral, levando a refletir sobre questões fundamentais como as relações entre as aparências e os fatos, o engano e a verdade. Embora reconhecendo a amplitude e a complexidade das questões ali representadas, e a genialidade do recurso literário àquele relato, Arendt traz outra luz à sua compreensão, que se faz de um ponto de vista exterior à própria filosofia, de um ponto que talvez se pudesse dizer hoje, depois de alguns séculos de ciências humanas modernas, como do plano da história, ou da sociologia do conhecimento e da ação.

¹³ “Filosofia e política”, 1993, 91-115.

Hannah Arendt dá a entender que a visão platônico-socrática, imortalizada em toda a história da filosofia desde Platão, porta o germe de um preconceito, ligado a um sentimento de superioridade ou de distanciamento, do homem esclarecido, do “sábio”, ante o restante dos seus companheiros de destino; uma afirmação da pretensão à suficiência do filósofo ou do intelectual ante seus concidadãos. O mito da caverna teria agido como um convite ao esquecimento do caráter dos homens como seres essencialmente políticos; ao esquecimento de que aquilo que nos define é a *pluralidade*, o fato de nascermos e vivermos inseridos numa *comunidade*. Essa interpretação, da alegoria da caverna e da relação da filosofia com a política desde sua origem, encontra-se do mesmo modo no ensaio de Arendt sobre Sócrates, publicado em *A promessa da política*.¹⁴

A filósofa política, famosa por suas análises dos totalitarismos no século XX, insiste nessa interpretação peculiar, tanto que me parece oportuno reapresentá-la aqui devagar, de modo a que mostre todo o seu sentido. Portanto, sigamos de perto o ensaio póstumo intitulado “Filosofia e política”:¹⁵ já na abertura do escrito afirma que *o abismo existente entre filosofia e política foi aberto historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates*. Este constituiria o momento decisivo da história do pensamento político, *assim como o julgamento e a condenação de Jesus constitui o momento decisivo na história da religião*. Nossa tradição de pensamento político teria início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos. O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os juizes de sua inocência e de seu valor, tão óbvios para os “melhores” e mais jovens cidadãos de Atenas,

¹⁴ Na realidade, há o mesmo conteúdo em “Filosofia e política”, publicado in *A dignidade da política* (1993), e em “Sócrates”, publicado in *A promessa da política* (2005/2010), sendo que parte do texto, como dissemos, se encontra também no número de *Les Cahiers du Griff* dedicado a Hannah Arendt, em 1986.

¹⁵ Repetimos: *A dignidade da política*, ensaios e conferências, Relume-Dumará, 1993, p. 91-115.

faria com que Platão duvidasse da própria validade da *persuasão*, essencial no método socrático de busca da verdade.

Arendt alerta ser difícil entender exatamente essa dúvida platônica, porque “persuasão” é uma tradução insuficiente para a palavra grega que lhe dá origem.¹⁶ *Persuadir*, nesse sentido, era a forma especificamente política de falar. Como se orgulhavam de conduzir seus assuntos políticos pela fala, pelo discurso, quer dizer, sem recurso à violência – nisso se distinguindo dos bárbaros, os atenienses acreditavam que a mais alta arte verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão. O discurso de Sócrates na *Apologia* é um dos grandes exemplos dessa arte contra a qual Platão se voltaria, ante a evidência do seu fracasso.

Intimamente ligada à dúvida de Platão, quanto à validade da persuasão, está a sua enérgica condenação da *doxa* – da opinião, dúvida que atravessou suas obras políticas, deixando uma marca inegável, e também se tornaria uma das pedras angulares do seu conceito de verdade. A *verdade* platônica seria entendida como o oposto da *opinião*. Essa relação de oposição entre verdade e opinião nos acompanha até hoje, pela imensa influência do platonismo exercida ao longo dos séculos, embutido no aristotelismo e no tomismo, sempre de novo retomados, em novas formas, até o nosso tempo.

Fracassando em seu intento de convencer, de persuadir Atenas, Sócrates mostrara que a cidade não é um lugar seguro para o filósofo, e que sua vida não está garantida em virtude da verdade que possui, ou pensa possuir. Através do julgamento e da condenação do mestre, mostrou-se um grande desencontro entre os filósofos e a *polis*. Ou melhor, já havia antes, talvez, um mal-entendido entre a cidade e a filosofia, um preconceito da *polis* em relação aos filósofos, sobre o qual se deu a acusação, o julgamento

¹⁶ *Peithein*, a que se liga a deusa da persuasão, *Peithô*, que tinha um templo em Atenas.

e a condenação de Sócrates.¹⁷ A *polis* não compreendeu que ele não se dizia um *sophos*, um sábio. Dos preconceitos que a *polis* tinha em relação aos *sophoi*¹⁸ – como que em retorno e em busca de correção – estaria ancorada a estranha ideia de Platão, que aparece no momento utópico de *A república*, de que um filósofo deveria ser o governante da cidade ideal.

A autora reapresenta aquele mal-entendido, entre a filosofia e a cidade, que lhe parece expresso na alegoria da caverna.¹⁹ Platão descreve a relação entre a filosofia e a política em termos da atitude do filósofo para com a *polis*, e essa descrição ocorre muito especialmente naquela parábola, no centro de sua filosofia política e de *A república*. Naquela passagem literária, o primeiro discípulo de Sócrates pretende dar uma espécie de biografia condensada do filósofo em geral. Pois a alegoria se desdobra em três estágios, designando cada um deles um momento decisivo, uma reviravolta, e formando, os três juntos, aquela reviravolta completa do ser humano que, para Platão, é, justamente, a formação do filósofo.²⁰

A primeira virada acontece ainda dentro da caverna: o futuro filósofo liberta-se dos grilhões que acorrentam as pernas e os pescoços dos habitantes da caverna, de modo que só podem ver à sua frente, os olhos fixos em uma superfície onde aparecem as sombras e as imagens das coisas. Quando se vira pela primeira vez, o sujeito que se libertou vê atrás de si um fogo artificial que ilumina as coisas da caverna como elas realmente são. Arendt julga que essa primeira *periagôgê* é a do cientista, este que, insatisfeito com o que as pessoas dizem sobre as coisas, “vira-se” para descobrir como as coisas são em si mesmas, sem levar em conta as opiniões sustentadas pela multidão.

¹⁷ Arendt, 1993, 94.

¹⁸ Arendt, 1993, 93.

¹⁹ Arendt, 1993, 108 e ss.

²⁰ Arendt, 1993, 108.

Para Platão, as imagens na superfície eram as distorções da *doxa*, e ele pôde usar metáforas tiradas exclusivamente do campo da visão e da percepção visual porque a palavra *doxa*, ao contrário da nossa palavra das línguas modernas, *opinião*, tem a forte conotação de “o que é visível”.²¹ As imagens na superfície que os habitantes da caverna fitam são suas *doxai*, as coisas que aparecem para eles e tais como aparecem. Se desejarem ver as coisas como realmente são, precisam *virar-se*, mudar de posição, pois toda *doxa* depende do *ponto de vista* e corresponde à posição de cada um no mundo.

Um ponto mais difícil na trajetória do filósofo vai ocorrer quando esse aventureiro solitário não se satisfaz com o fogo na caverna, e com as coisas que agora aparecem como são, mas quer descobrir de onde vem esse fogo e quais são as causas das coisas. Mais uma vez ele se *vira* e, então, descobre uma saída da caverna, uma escada que o leva ao céu aberto, uma paisagem sem coisas ou homens. Nesse momento, aparecem as ideias, as essências eternas das coisas perecíveis e dos homens mortais, iluminadas pelo Sol – a ideia das ideias –, que possibilita ao observador ver, e às ideias, continuarem a brilhar.

Na apresentação de Platão, esse é o clímax na vida do filósofo, e é aí, segundo Arendt, que tem início a sua tragédia: *Sendo ainda um homem mortal, o filósofo não pertence a esse lugar, e nele não pode permanecer; precisa retornar à caverna, sua morada terrena, ainda que na caverna não possa mais sentir-se em casa.*

Cada uma dessas reviravoltas se acompanha de uma perda de sentido e de orientação. *Os olhos, acostumados às aparências sombreadas no anteparo, ficam cegos pelo fogo no fundo da caverna. Os olhos, então habituados à luz difusa do fogo artificial, ficam cegos diante da luz do Sol.*

²¹ Esta observação autoriza a associar *doxa* com *fenômeno*, associação que sugere uma linha de reflexão fecunda para a filosofia política.

*Mas o pior é a perda de orientação que acomete aqueles cujos olhos um dia se acostumaram à luz brilhante, sob o céu das ideias, e que agora precisam guiar-se na escuridão da caverna.*²²

Nessa metáfora se insinua que, depois de sua iniciação no mundo da luz do Sol, os filósofos não conseguem mais ver na escuridão da caverna; perderam o sentido de orientação, perderam o que se poderia chamar de “senso comum”. *Quando retornam e tentam contar aos habitantes da caverna o que viram do lado de fora, o que dizem não faz sentido: o que quer que digam é, para os habitantes da caverna, como se o mundo estivesse “virado de cabeça para baixo”.*²³ *O filósofo que retorna está em perigo, porque perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos, e, além disso, porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso comum do mundo.*

O fato de Platão descrever os habitantes da caverna como estáticos, acorrentados, diante de uma superfície, sem possibilidade alguma de fazer qualquer coisa ou de comunicar-se entre si, está, para nossa autora, entre os aspectos mais intrigantes da alegoria da caverna. Ela mostra que as duas palavras politicamente mais significativas para designar a atividade humana (*lexis* e *práxis*) estão ausentes em toda essa história. *A única ocupação dos habitantes da caverna é olhar para a superfície; obviamente, eles gostam de ver pelo prazer de ver, independentemente de todas as necessidades práticas.* Em outras palavras, os habitantes da caverna são descritos como homens comuns, mas também como possuidores daquela qualidade compartilhada com os filósofos. Platão os representa como filósofos potenciais, ocupados, na escuridão e na ignorância, com a única coisa com que o filósofo se preocupa: a claridade, a clareza, o saber integral. *A alegoria da caverna destina-se, assim, a mostrar não tanto o modo como a filosofia*

²² Arendt, 1993, 109.

²³ No texto de Arendt, faz-se referência a Hegel.

*vê do ponto de vista da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia.*²⁴

Platão não estaria contando o que distingue o filósofo dos outros que também gostam de ver pelo prazer de ver, ou o que faz o filósofo dar início à sua aventura solitária e quebrar os grilhões que o acorrentam à superfície da ilusão;²⁵ não diz por que o filósofo se move para sair da caverna onde estão presos seus companheiros de destino. Por outro lado, no final da história, menciona os perigos que o aguardam em seu retorno, concluindo, por isso, que o filósofo – embora não estando interessado nos assuntos humanos, deve assumir o governo da cidade, quanto mais não seja, por medo de ser governado pelo ignorante. Platão não explica por que não consegue persuadir os cidadãos, que aparentemente estariam prontos a seguir seu exemplo e a escolher o caminho de saída da caverna.

Para entender as lacunas da apresentação da alegoria, Arendt remete a outros textos platônicos, sobretudo, a duas afirmações principais que ali estariam pressupostas e constituem esclarecimentos. O primeiro trecho é do *Teeteto* – diálogo sobre a diferença entre *epistémé* (conhecimento, ciência) e *doxa* (opinião), onde Platão define que o *thaumadzein* (espanto) é a origem da filosofia. A segunda afirmação ocorre na *Sétima carta*, quando Platão fala sobre as coisas que para ele são as mais sérias, onde se lê que *é impossível dizer o mais essencial*, ou seja, é impossível falar sobre isso, sobre tais coisas essenciais, como se fala sobre as outras coisas que aprendemos; sendo assim, pois, *o tópico eterno*, ou *o fim da filosofia*,²⁶ as “coisas sérias” que importam ao filósofo, tudo isso é indizível. Segundo Arendt, nessas duas afirmações está expressa a concepção platônica do início e do fim da vida do filósofo, aquilo que fora omitido na estória da caverna.

²⁴ Arendt, 1993, 110.

²⁵ Ao texto sobre a alegoria da caverna se segue um comentário intitulado *Espanto*: Arendt, 1993, 110 e ss.

²⁶ Ou o “propriamente filosófico”.

De um lado está a afirmação de que *o espanto é o início da filosofia*, afirmação que se tornou um axioma, tanto em Platão como em Aristóteles e para todos os que se lhe seguiram, nesses mais de dois milênios de história do pensamento ocidental, e que foi acentuada por toda introdução geral à filosofia que nos chega até o dia de hoje, sendo a afirmação às vezes traduzida como *a admiração é o começo do filosofar*. De outro lado, ao fim do caminho de iniciação, o saber atingido pelo filósofo é algo que não se consegue dizer: *Thaumadzein*, o espanto, é um *pathos*, algo que se sofre e, como tal, é muito diferente de *doxadzein*, a formação de uma opinião sobre alguma coisa.

Arendt atribui essa crença no *espanto* como origem da filosofia à experiência muito particular do pequeno grupo da Escola de Atenas, dos discípulos de Sócrates, que devem ter assistido muitas vezes aos estados em que o mestre parecia arrebatado por um êxtase, espécie de experiência mística da verdade, em que ele, de repente, caía na imobilidade, apenas olhando fixamente, sem nada ver nem ouvir. E o *fim da filosofia*, de modo coerente com o início do filosofar pelo espanto, é compreendido como chegar à proximidade daquelas coisas últimas essenciais indizíveis que acarretam a consciência de *nada saber*. A verdade última está além das palavras. “Agora sei o que significa nada saber, agora sei que nada sei.”

Da experiência real do nada-saber, onde se revela um dos aspectos básicos da condição humana na Terra, surgem as perguntas últimas. Ao fazer as perguntas últimas, irrespondíveis, o homem se estabelece como um ser que faz perguntas. Essa é a razão pela qual a ciência, que faz perguntas respondíveis, deve sua origem à filosofia. Se o homem viesse um dia a perder a faculdade de fazer perguntas últimas, perderia também sua faculdade de fazer perguntas respondíveis. Não seria mais um ser que faz perguntas, o que significaria o fim da filosofia, mas também o fim da

ciência. *Quanto à filosofia, se é verdade que ela começa com thaumadzein e termina com mudez, então ela termina exatamente onde começou.*²⁷

O choque filosófico de que fala Platão permeia todas as grandes filosofias e separa o filósofo, que o experimenta, daqueles com quem vive. A diferença entre o homem especial que experimenta o espanto e a multidão não é que esta seja incapaz do espanto (*thaumadzein*), mas que se recuse a experimentá-lo, e essa recusa se expressa pela opinião (*doxadzein*). Daí a oposição estabelecida – talvez devamos dizer, o mal-entendido, ou melhor, a desconfiança – entre o filósofo e o restante dos mortais. Apresenta-se como oposição entre a admiração, que é o começo da filosofia, e a opinião, assumindo-se a *doxa* como o contrário da verdade, porque *doxadzein* é o oposto de *thaumadzein*.²⁸

Perito em espantar-se, o filósofo, cuja experiência última é a da mudez diante da verdade que não se pode expressar em palavras, entra num duplo conflito com a *pólis*. Vai colocar-se à margem do domínio político, no qual a mais alta faculdade do homem é o falar, sendo o discurso o que faz do homem um ser político. Como o filósofo assume o espanto e os outros comuns mortais o recusam, contentando-se com opiniões, que o filósofo não consegue tolerar; e como nessa concepção socrática, ou platônica,²⁹ o filósofo é por definição *aquele que não sabe*, portanto, então, o filósofo será o único sem opinião distinta e claramente definida para competir com as outras opiniões, sobre cuja verdade ou inverdade o senso comum quer decidir.

Quando tenta falar no mundo do senso comum, o filósofo tenta falar em termos de não senso, ou seja, tende a *virar o senso comum de cabeça*

²⁷ Arendt, 1993, 112.

²⁸ Arendt, 1993, 112.

²⁹ Segundo H. Arendt, na opinião socrática também estava a verdade; as opiniões carregam sua verdade, seu caráter de opiniões verdadeiras; há um sentido de verdade na opinião; a separação entre opinião e verdade teria sido obra de Platão.

para baixo – diz Arendt, aludindo a Hegel (e Marx).³⁰ O filósofo como que se estabelece em sua singularidade, acometido pelo *pathos* de *thaumadzein* – a paixão do espanto –, destruindo *dentro de si a pluralidade da condição humana*,³¹ ou a consciência da pluralidade. Assim, desde o começo do pensamento político ocidental, a política não pôde ajustar-se aos padrões filosóficos. Filosofia e política teriam sido presas na armadilha do mal-entendido milenar. Enquanto a cidade, o mundo da política, nunca realizou bem sua compreensão da filosofia e dos filósofos, por sua vez, a tradição filosófica manteve o seu problema, o seu desencontro, se não desentendimento, com a *pluralidade*, como dado essencial da condição humana.

Tal interpretação das teses de Platão que apontam a separação e o conflito entre a filosofia e a política, entre o filósofo e a *pólis* – que Arendt interpreta como oriundas da experiência histórica traumática do julgamento e da condenação de Sócrates –, possui outra face, um lado avesso brilhante, que é uma concepção positiva da política.³² A *pluralidade* é o traço essencial da condição humana. Essa ideia da pluralidade humana é uma das mais bem fundadas no pensamento político de Hannah Arendt.³³ São inúmeros os textos onde nele se afirma e tece a teia dessa concepção.³⁴ Outro traço da condição humana, o da *natalidade*, corrobora para criar uma visão positiva da política e da história política. Em nossa condição de humanos ressalta o fato de que sempre novos *recém-chegados* – recém-nascidos – venham a inserir-se na comunidade e possam renová-

³⁰ Arendt, 1993, 113.

³¹ Arendt, 1993, 114.

³² Positivo no plano do valor – oposto a negativo.

³³ Concorro com Margaret Canovan, citada na capa da edição brasileira da Difel: “A Promessa da política testemunha a preocupação central de Arendt com as implicações da pluralidade humana, talvez a sua ideia política mais fundamental”.

³⁴ Como já dissemos na nota 4, isso se dá principalmente em *Dignidade da política* e noutros escritos póstumos de *A promessa da política* e *O que é política?*, mas também aparece em *A condição humana*, e em trechos de *Sobre a violência*, *Entre o passado e o futuro*, *Sobre a revolução*, ou seja, um pouco por toda parte na obra arendtiana.

la, constituindo oportunidade de sempre ocorrer um novo começo e a possibilidade de inovação na história humana.³⁵

Também quando Arendt distingue os conceitos de autoridade, força, violência e poder, desenha a sua concepção positiva de política. O poder ali é dito como, em síntese, a capacidade de atingir metas em comum; é o oposto da violência, que emerge, justamente, quando o poder se enfraquece. O poder é a capacidade do grupo de abrir um novo começo e de “fazer acontecer”.³⁶

Em *A condição humana*, o discurso é apresentado como o veículo próprio da ação, da participação na *pólis*; como o meio principal da política. Assim como o *labor* é a atividade do corpo do homem no esforço pela sobrevivência, dele e da espécie; assim como o *trabalho* é a obra da mão do indivíduo que cria objetos, de utilidade ou de beleza, que permanecem além da vida do artista; assim, a *ação*, que não deixa objetos em testemunho nem é útil para a sobrevivência vital, no entanto, é aquele âmbito da *vita activa* em que os homens aparecem como são, com a sua voz, a sua identidade, sua vontade, sua decisão, diante da comunidade, nas decisões em comum. É pelo discurso, órgão da ação e da política, que se veicula a opinião, a *doxa*, reconceituada e reavaliada por Arendt.

Pela atividade da voz humana, no âmbito do discurso, podem-se fazer ouvir as opiniões confrontadas no diálogo, e mesmo, eventualmente, podem transformar-se pela persuasão. Nesse plano do discurso e da opinião realiza-se a política.

É também na expressão oral do pensamento que a mais tradicional filosofia encontra sua realização; contudo, pretendendo alçar-se a um degrau superior, ao plano do *lógos*, onde não se deseja mais expressar a

³⁵ Ver em *A condição humana*, por exemplo, o Cap. I, “A *Vita Activa* e a condição humana”, p. 17.

³⁶ Ver *Sobre a violência*, 1994. Resumo esses conceitos num trecho de *Violência ou não violência*, 2000, na primeira parte.

opinião, mas demonstrar a verdade. Entre *logos* e *doxa* parece abrir-se um fosso incontornável, mas a filósofa da política, da antropologia da pluralidade, nos leva a pensar que não é assim. A verdade está imiscuída na opinião; na opinião há uma dimensão de verdade, e a verdade da opinião participa da dignidade da política, da realidade constituída pelo movimento das opiniões.

Filosofia clínica no Café Filosófico do IPA

Helio Strassburger

Em 2010, na livraria Roma, no centro histórico de Porto Alegre, tive o privilégio de participar de um Café Filosófico, convidado a falar sobre Filosofia Clínica. O convite partiu dos profs. Claiton Borges, Ioná Palma e José Luis Novaes (Coordenador do curso de Filosofia do IPA). A ideia era apresentar o tema em um evento sempre concorrido, que acontecia mensalmente na capital gaúcha, prestigiado por estudantes e profissionais das mais diversas áreas do conhecimento.

Nessa época retornava à Porto Alegre, depois de alguns anos residindo e trabalhando em várias regiões do país. Fiquei feliz em saber da iniciativa e, ainda mais, poder compartilhar algumas informações sobre o novo método da Filosofia Clínica. Signifiquei esse convite como boas vindas ao meu retorno a capital gaúcha.

O tema da Filosofia como terapia, costuma gerar debates, críticas, reflexões, tendo como pano de fundo a ousadia e o talento criativo do Filósofo gaúcho Lúcio Packter, pensador e organizador da nova abordagem terapêutica. Sua obra inicial (em papel), denominada: “Filosofia Clínica – Propedêutica”, lançada em 1997 pela Editora AGE, oferece de forma leve e agradável uma introdução ao tema.

No Café Filosófico foram trabalhados alguns elementos da fundamentação teórica e prática de onde Lucio retirou sua inspiração ao novo modelo cuidador, ou seja, nos escritos de pensadores como: Arthur Schopenhauer, Claude Levis-Strauss, Ludwig Wittgenstein, Maurice Merleau-

Ponty, Michel Foucault... A fundamentação prática surgiu da crítica reflexiva aos sistemas da medicina tradicional, e a busca por melhorias nos atendimentos.

Em 1998, o caderno *MAIS* da Folha de São Paulo, publica uma longa matéria sobre Filosofia Clínica. A partir daí, vários estados brasileiros reivindicaram a formação clínica, oferecida, na época, exclusivamente pelo Instituto Packter. O texto do jornal gerou críticas, equívocos, posicionamentos contra e a favor. Nessa época, mesmo desconhecendo a matéria, alguns comentadores da área da Filosofia, desmereceram a nova abordagem. Despreocupados em saber mais sobre o tema, falavam do que desconheciam, revelando uma postura anti filosófica.

Esses fatos contribuía para apresentar a Filosofia Clínica como uma nova abordagem terapêutica. A desaprovação da ciência normal qualificava seu constructo metodológico como um novo paradigma. A história mostra que, depois de algum tempo, aquilo que era um conhecimento fora-da-lei, passa a constituir a estrutura escolar e acadêmica, gerando pesquisas, publicações, sobre aquilo antes desmerecido, a partir de então: ciência normal.

Outro dado significativo é a descoberta de um novo modelo de entendimento e compreensão das coisas, por alguém que não se enquadra nos moldes da tradição, não é da área onde descortina novos saberes, ou ainda, mesmo fazendo parte da estrutura institucional, é por ela marginalizado. Esse fato, referente aos contemporâneos da posteridade, já é um clássico, talvez pela proximidade histórica a ofuscar a percepção, daí sua busca por trabalhar modelos já consolidados.

Nesse sentido, Thomas Kuhn contribui: "(...) quase sempre, os homens que fazem essas invenções fundamentais são muito jovens ou estão há pouco tempo na área de estudos cujo paradigma modificam (...)

A transição para um novo paradigma é uma revolução científica” (A Estrutura das Revoluções Científicas, 2013).

No momento em que o saber considerado subversivo é instituído como ciência normal, se iniciam as práticas para acolher sua lógica, até o dia em que surjam crises insolúveis, dentro do modelo, criando a necessidade de se encontrar saídas ou respostas as contradições que vão surgindo, algumas vezes emancipando novos paradigmas.

Thomas Kuhn indica: “(...) A ciência normal, atividade que consiste em solucionar quebra-cabeças, é um empreendimento altamente cumulativo, extremamente bem-sucedido no que toca ao seu objetivo: a ampliação contínua do alcance e da precisão do conhecimento científico (...) A ciência normal não se propõe descobrir novidades no terreno dos fatos ou da teoria; quando é bem-sucedida, não os encontra” (A Estrutura das Revoluções Científicas, 2013).

O constructo da Filosofia Clínica foi pensado como uma dialética da inclusão, que reivindica um saber aprendiz para qualificar sua interseção com as pessoas e seu mundo, dialogar com as lógicas da diferença, emancipar o fenômeno da singularidade. Sua proposta tem alcance inter e transdisciplinar, seu método de obra aberta acolhe e dialoga reflexivamente com os referenciais discursivos da tradição e demais abordagens terapêuticas. Um de seus eixos temáticos, se refere a sua proposta de devolver o protagonismo ao sujeito em uma história que lhe pertence, com uma intervenção clínica capaz de transformar o incompreensível em fonte de compreensão.

Considerações sobre a Fundamentação Teórica e Prática

Um dos textos iniciais da fundamentação teórica em Filosofia Clínica, e que serviu de fonte de inspiração para Lucio Packter pensar a Filosofia Clínica, foi a obra: “O mundo como vontade e representação” de Arthur

Schopenhauer. Esse texto contribui para o entendimento do conceito de singularidade, radicalizado nas práticas cuidadoras da Filosofia.

Schopenhauer ensina: “(...) O mundo é minha representação (...) possui então a inteira certeza de não conhecer nem um sol nem uma terra, mas apenas olhos que veem este sol, mãos que tocam esta terra; em uma palavra, ele sabe que o mundo que o cerca existe apenas como representação, na sua relação com um ser que percebe, que é o próprio homem (...) tudo o que existe, existe para o pensamento, isto é, o universo inteiro apenas é objeto em relação a um sujeito, percepção apenas, em relação a um espírito que percebe (...)” (O Mundo como Vontade e Representação, 2001).

A partir do pressuposto teórico-prático da Filosofia Clínica, se desconstrói a ideia das tipologias e classificações das práticas psiquiátricas, bem assim, seus adereços da tradição, ou seja, coloca-se um fim ao espírito de rebanho das nomenclaturas do DSM, questionando e propondo alternativas a sua definição de mundo, um novo olhar ao fenômeno humano.

Se o mundo é representação, então é necessário encontrar e conhecer o Partilhante em seu contexto de vida, dados de semiose, expressividade... Qualificar a escuta clínica para acessar esses inéditos ainda sem tradução; realizar uma decifração compartilhada entre o Filósofo Clínico e seu Partilhante; oferecer vislumbres a partir de seu eixo de possibilidades existenciais.

Outra base teórica do novo paradigma é a fenomenologia, ou seja, acolher as narrativas da historicidade, sem interpretar; mas descrever os eventos pela via da interseção, tendo como chão uma redução fenomenológica. Bem assim, identificando a semiose predominante, por onde a pessoa se comunica.

Merleau-Ponty ensina: “(...) Um comentário filológico dos textos não produziria nada: só encontramos nos textos aquilo que nós colocamos ali

(...) é em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido (...) trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar (...)" (Fenomenologia da Percepção, 1996).

O método da Filosofia Clínica, em seu momento inicial, cuida de acolher e compreender o Partilhante em sua condição existencial, buscando subsídios para traduzir a linguagem na qual se expressa, visualizar os tópicos determinantes da sua estrutura de pensamento e sua relação subjetiva, os rituais que a pessoa utiliza para vivenciar sua circunstância.

A escuta fenomenológica permite uma melhor aproximação com o fenômeno da originalidade, tendo como referência e ponto de partida a história de vida da pessoa. Em Merleau-Ponty: "(...) A melhor fórmula da redução é sem dúvida aquela que lhe dava Eugen Fink, o assistente de Husserl, quando falava de uma 'admiração' diante do mundo (...) o Filósofo, dizem ainda os inéditos, é alguém que perpetuamente começa (...)". (Fenomenologia da Percepção, 1996).

Assim, também a atividade clínica do Filósofo se caracteriza por essa admiração, em uma abordagem única a cada atendimento, numa atenção singular para acolher a novidade diante de si, em seus desdobramentos de ressignificação pessoal. Na fase dos exames categoriais, o Filósofo Clínico trata de colher a historicidade do Partilhante, contada em linguagem própria. Nessa etapa o espanto filosófico clínico pode ser melhor visualizado, ao conceder uma aproximação com o inédito território desse outro sob seus cuidados.

Com Merleau-Ponty: "(...) A verdadeira Filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta 'profundidade' quanto um tratado de Filosofia. Nós tomamos em nossas mãos o nosso destino, tornamo-nos responsáveis, pela reflexão, por nossa história (...)" (Fenomenologia da Percepção, 1996).

Algo que se destaca, em alguns atendimentos, é o fato do Partilhante, ao contar ao Filósofo sua história de vida, atualizando sua versão das coisas, promover desconstruções e reconstruções significativas. Noutros casos as modificações acontecem na fase da estrutura de pensamento; ou, ainda, na etapa mais avançada do processo terapêutico, denominada submodos (procedimentos clínicos).

Para compreender o fenômeno Partilhante em seu próprio território subjetivo, é imprescindível saber quais são e como funcionam seus jogos de linguagem, o sentido que concede ao seu discurso existencial, como significa suas relações com os outros, com a vida, suas representações...

Ludwig Wittgenstein indica: “(...) A expressão ‘jogo de linguagem’ deve enfatizar aqui que o falar de uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida (...)”. (Investigações Filosóficas, 1996).

Esse fundamento trata da busca pela reciprocidade com o Partilhante, em uma leitura compreensiva da língua na qual a pessoa se diz. Na mesma direção, cabe ao Filósofo Clínico acessar, pelos exames categoriais, qual a localização existencial do Partilhante, para conhecer sua estrutura de pensamento, aprofundando a interseção com a singularidade. Assim descreve Wittgenstein: “(...) os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo” (Investigações Filosóficas, 1996).

Com esse indicativo, fornecido pela circunstância do Partilhante, é possível ao Filósofo conhecer os horizontes da terapia. As condições de planejamento dinâmico e efetivação da sua atividade clínica, implementando ensaios compartilhados e roteiros de trabalho que digam respeito a pessoa sob seus cuidados.

A investigação preliminar deve compreender o sentido que o sujeito atribui as suas palavras, estudando o significado que concede ao seu cotidiano, suas crenças, inseguranças, escolhas, sonhos... e tudo mais que

apareça pela via da interseção terapêutica. Wittgenstein: “(...) O que designam as palavras ? (...) Como devo mostrá-lo a não ser pelo modo do seu uso (...) “. (Investigações Filosóficas, 1996).

Nesse sentido, o discurso Partilhante radicaliza seu viés irrepetível, cabendo ao Filósofo Clínico aprofundar a pesquisa iniciada na etapa da historicidade, acessando seu teor narrativo pelos termos agendados no intelecto, a estruturação de raciocínio e demais ingredientes tópicos determinantes... No que se refere ao Filósofo Clínico, se destaca sua estrutura de pensamento aprendiz, em busca de saber mais da pessoa sob seus cuidados, qualificando a leitura compartilhada e a escolha dos procedimentos clínicos que lhe faça sentido.

A atividade do Filósofo também encontra subsídios teóricos na hermenêutica filosófica, por onde se realiza uma aproximação compreensiva com o sujeito Partilhante. Como elabora Hans Georg-Gadamer: “(...) tampouco se podem manter, às cegas, as próprias opiniões prévias sobre as coisas, quando se compreende a opinião de outro. Quando se ouve alguém ou quando se empreende uma leitura, não é necessário que se esqueçam todas as opiniões prévias sobre seu conteúdo e todas as opiniões próprias. O que se exige é simplesmente a abertura à opinião do outro ou à do texto” (Verdade e Método – Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica, 1997).

Noção de Exames Categoriais

Constitui a fase inicial da clínica filosófica, ou seja, onde se realiza um estudo da condição existencial do Partilhante. Existem critérios para sua localização existencial: queixa inicial, circunstância, lugar, tempo, relação. A qualidade da interseção entre Filósofo e Partilhante costuma ser decisiva a continuidade e desempenho da terapia. Através de uma reciprocidade em perspectiva, é possível conhecer o universo Partilhante em território

próprio, onde sua matriz discursiva se apresenta na versão singular. Para isso deve-se respeitar a literalidade narrativa, as condições de sua liberdade de expressão e jeitos de ser, o tempo (subjetivo e objetivo) e o lugar (interno e externo), as relações tópicas da estrutura de pensamento.

É importante lembrar que o Filósofo Clínico não precisa acessar as coisas mesmas no mundo do Partilhante, mas realizar aproximações compreensivas com seu ponto de vista, qualificando a descrição de seu mapa estrutural. Tão importante como acessar a história de vida da pessoa sob seus cuidados, é a competência em reconhecer e trabalhar com esses dados atualizados, os quais, muitas vezes, implicam numa reacomodação subjetiva já na fase dos exames categoriais.

A característica filosófica do espanto se reapresenta o tempo todo na atividade clínica do Filósofo, conforme Gadamer: “(...) a alegria do reconhecimento reside, antes, no fato de identificarmos mais do que somente o que é conhecido (...)” (Verdade e Método – Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica, 1997).

Ao acolher as narrativas do Partilhante, o Filósofo trata de descrever o que lhe aparece diante do olhar. Não interpreta, se propõe a aprender a língua na qual a pessoa se apresenta. Nesse ponto se aprofundam as diferenças metodológicas da Filosofia Clínica com as técnicas do tipo DSM, ou seja, a pessoa deixa o anonimato tipológico, refém das interpretações apriorísticas, para exercitar e estabelecer sua singularidade, qualificando seu ser sujeito em projeto.

Dentre os estudos preparatórios ao ser Filósofo Clínico, existe o pré-requisito do candidato fazer sua própria terapia. Esse aspecto contribui para a formação do papel existencial cuidador, onde, dentre outras competências, o Filósofo terá de acessar sua própria estrutura de pensamento em interseção com seus Partilhantes, inclua-se nessa etapa, um aprofundamento do autoconhecimento, a supervisão e demais estudos.

Noção de Estrutura de pensamento

A estrutura de pensamento consiste em um endereço onde ficam registradas as vivências de cada pessoa, bem assim, sua movimentação existencial, escolhas, buscas, experimentações... Trata-se de um mapa subjetivo do funcionamento de cada um, tendo como matéria prima a história de vida contada pelo Partilhante, onde é possível visualizar seu espaço interno em desenvolvimento.

Essa interseção permite ao Filósofo Clínico trabalhar com mais objetividade os choques estruturais da pessoa sob seus cuidados, desde a queixa inicial ao assunto último, identificando as origens dos conflitos existenciais; bem assim identificar os antídotos e contravenenos disponíveis em sua subjetividade. Trata-se de um lugar sagrado, o qual, ao ser acessado corretamente, representa um endereço privilegiado ao fenômeno humano em processo.

Gilles Deleuze ajuda a compreender esses deslocamentos: “(...) a interioridade não para de nos escavar a nós mesmos, de nos cindir a nós mesmos, de nos duplicar, ainda que nossa unidade permaneça (...) explorar os meios, por trajetos dinâmicos, e traçar o mapa correspondente. Os mapas dos trajetos são essenciais à atividade psíquica (...) o trajeto se confunde não só com a subjetividade dos que percorrem um meio mas com a subjetividade do próprio meio, uma vez que este se reflete naqueles que o percorrem (...)” (Crítica e Clínica, 2004).

Uma característica dos desdobramentos de consultório, é sua repercussão para além do instante das sessões. Os vestígios da atividade clínica costumam ocupar um lugar privilegiado no cotidiano do Partilhante, qualificando seu exercício existencial pelos lugares onde transita, as pessoas com as quais convive, sinalizando uma estrutura de

pensamento em processo. Assim constitui-se uma busca por um bem estar que faça sentido a determina pessoa, de forma única.

Noção de Submodos (procedimentos clínicos)

A matriz metodológica da Filosofia Clínica se traduz nos exames categoriais, estrutura de pensamento e submodos. Os procedimentos clínicos buscam viabilizar existencialmente a pessoa. Tendo como referência a matéria prima originada na historicidade do Partilhante, cabe ao Filósofo identificar e atuar sobre a qualidade da interseção dos tópicos da estrutura de pensamento. Essa atuação acontece, preferencialmente, com a matéria-prima identificada no discurso existencial da pessoa. A principal fonte para elaborar os procedimentos é a narrativa atualizada pelos exames categoriais, os quais oferecem subsídios para as intervenções ao seu bem estar subjetivo.

No início da terapia, cabe ao Filósofo realizar uma investigação aprendiz sobre o sujeito sob seus cuidados. Com a decifração do seu funcionamento existencial, poderá realizar uma escolha eficaz de submodos, seja para acomodar, transformar, desconstruir, reconstruir, sua forma de viver e conviver seus dias.

Não é raro, na fase adiantada da clínica, o Filósofo elaborar um constructo submodal agregando algo que, até então, era desconhecido ao Partilhante, desde que faça sentido a sua terapia. Nesses casos, seu papel existencial se assemelha ao pedagogo e ao artesão, conjugando novas possibilidades junto a pessoa sob seus cuidados.

Martin Heidegger ensina: “(...) O estranho está em travessia. Sua errância não é porém de qualquer jeito, sem determinação, para lá e para cá. O estranho caminha em busca do lugar em que pode permanecer em travessia. O estranho segue, sem quase dar-se conta, um apelo, o apelo de se

encaminhar e pôr-se a caminho do que lhe é próprio”. (A Caminho da Linguagem, 2004).

Essa ideia de uma integração da pessoa com ela mesma, pode ser válida a determinadas estruturas de pensamento, para outras serão outras as referências. De qualquer forma, é comum, ao Partilhante em clínica, deparar-se com alguns estranhamentos de sua subjetividade em ação, propondo, algumas vezes, modificar essa situação e, noutros casos, investir no aprofundamento e melhorias de sua condição como se encontra.

Na mesma direção, num contexto diferente, contribui Jacques Derrida: “(...) Há camadas de significações que aparecem como sistemas complexos, configurações estáticas, no interior das quais, aliás, o movimento e a gênese são possíveis se obedecerem a legalidade própria e a significação funcional da estrutura considerada” (A Escritura e a Diferença, 2005).

A plasticidade na interseção com o fenômeno da singularidade, é um dos pré-requisitos ao fazer clínico do Filósofo, ou seja, sua capacidade de se adaptar a contextos subjetivos diferenciados, transitando, descobrindo, compartilhando instantes de cuidado e atenção à vida.

A Fabricação da Loucura

Um dos aspectos da Filosofia Clínica, que vai interferir favoravelmente, com sua atividade cuidadora, proporcionando, em seus dias de ressignificação ao Partilhante, será a criação de espaços de acolhimento com maior liberdade, para a expressão desconstrutiva das suas crises, sem a contenção e distorção psiquiátrica, a qual desfavorece a condição humana em seus rituais de emancipação pessoal. Auxiliar a fluência do sujeito nesse caos transformador, em um espaço recém-descoberto na própria estrutura de pensamento.

A técnica psiquiátrica (medicamentosa) oferece como ‘cura’, o retorno do sujeito à sua condição inicial, da qual, muitas vezes tenta (desesperadamente) se libertar; seja por um convívio opressor da (im) própria família, ou outro contexto social desfavorável.

Thomas S. Szasz, médico psiquiatra, integrante de uma corrente de pensamento denominada anti-psiquiatria, contribui: “(...) na proporção em que o matrimônio passou a ser considerado sagrado e indissolúvel, a psiquiatria involuntária foi considerada indispensável, uma verdadeira benção; e na medida em que a discórdia conjugal e o divórcio são considerados escandalosos, a doença mental e seu tratamento compulsório serão considerados científicos” (Esquizofrenia – O Símbolo Sagrado da Psiquiatria, 1978).

Nesse sentido, ao distanciar o sujeito de suas opções existenciais, a ‘cura psiquiátrica’ lhe concede a opção de se tornar objeto em um mundo normalizado. Existe uma condição ideológica, política no exercício da psiquiatria onde, por exemplo, na legislação brasileira, basta um familiar, associado a um psiquiatra, para desautorizar qualquer um, impondo-lhe uma internação involuntária e a farmácia do hospício.

Thomas S. Szasz ensina: “O papel de doente mental, portanto, é frequentemente imposto às pessoas contra sua vontade. Em suma, o papel de doente em psiquiatria é tipicamente definido por outros” (O Mito da Doença Mental, 1974).

Tendo como anteparo a família e os estabelecimentos de natureza total, todos recheados de boa vontade, oferecem, como opção de tratamento, a redução da pessoa a algo distante de suas buscas. Aqui se esboça uma referência a internação e tratamentos de choque do sujeito contra sua vontade. Como o psiquiatra não tem outro método terapêutico, que não sua especialização, oferece aos seus pacientes o que possui: medicação alopática, eletrochoques, sonoterapias..., interferindo e desvirtuando o processo

existencial em curso na pessoa, muitas vezes transformando-a numa peça de decoração ao mundo que tentava superar.

Thomas S. Szasz compartilha: “(...) Particularmente, parece-me que o que Piaget identifica como desenvolvimento ‘normal’ da criança é efetivamente o tipo de desenvolvimento que ele considera desejável, e que muitos membros das classes média e alta da sociedade ocidental contemporânea também considera desejável” (O Mito da Doença Mental, 1974).

Nesse sentido é possível perceber, nas escolas e práticas psiquiátricas, um compromisso ideológico e político com a manutenção do ‘status quo’. Um desses lugares comprometidos com a estrutura institucional (ultrapassada) vigente, onde se autorizam práticas de um saber poder disfarçado de tratamento, inserindo os atores desse contexto: psiquiatras, pacientes, familiares e demais colaboradores, numa armadilha conceitual terrível, na qual se encontram exilados de seu melhor, quer saibam ou não dessa condição.

Ao se ocultar dos jovens médicos em formação, as questões sociológicas, filosóficas, antropológicas, que envolvem sua profissão, já se tem, por si só, um processo de alienação, omitindo conhecimentos sobre outras práticas, estudos, pesquisas e seus fundamentos, os quais poderiam qualificar sua atividade profissional.

Um dos fundamentos essenciais da Filosofia Clínica é seu acolhimento compreensivo, estabelecendo um diálogo aprendiz com o Partilhante. Tendo em vista seu ser singular, com base nos relatos e descrições que oferece, suas crises e contradições; o Filósofo deverá identificar as origens e possibilidades desse processo de desestruturação libertária. É competência do Filósofo Clínico, pela via da construção compartilhada, contribuir com sua integração pessoal e bem estar subjetivo.

*Hélio Strassburger é Filósofo Clínico. Foi professor e diretor geral do Instituto Packter. Trabalhou em hospitais psiquiátricos e clínicas em

Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Santa Catarina, Porto Alegre. Autor de “Pérolas Imperfeitas – Apontamentos sobre as lógicas do improvável”. Ed. Sulina - Porto Alegre/2012; “A palavra fora de si – Anotações de Filosofia Clínica e linguagem”. Ed. Multifoco – RJ/2017, dentre outras. Atualmente coordena a Casa da Filosofia Clínica em Porto Alegre/RS.

**Para saber mais: www.casadafilosofiaclinica.blogspot.com

Referências

- Allen, Woody. **Fora de Órbita**. Ed. Agir/RJ. 2007.
- Bachelard, Gaston. **A terra e os Devaneios do Repouso**. Ed. Martins Fontes/SP. 2003.
- _____. **A poética do Espaço**. Ed. Martins Fontes/SP. 2003.
- Barthes, Roland. **O Óbvio e o Obtuso**. Ed. Nova Fronteira/RJ. 1982.
- Cooper, David. **Psiquiatria e Antipsiquiatria**. Ed. Perspectiva/SP. 1989.
- Deleuze, Gilles. **Crítica e Clínica**. Editora 34/SP. 2004.
- Derrida, Jacques. **A Escritura e a Diferença**. Ed. Perspectiva/SP. 2005. .
- Foucault, Michel. **Microfísica do Poder**. Ed. Graal/RJ. 1990.
- _____. **História da Loucura**. Ed. Perspectiva./SP. 2000.
- Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e Método – Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica**. Ed. Vozes. Petrópolis/RJ. 1997.
- Heidegger, Martin. **A Caminho da Linguagem**. Ed. Vozes. Petrópolis/RJ. 2003.
- Kafka, Franz. **O Castelo**. Ed. Nova Cultural/SP. 2003.
- Kuhn, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Ed. Perspectiva/SP. 2013.
- Maffesoli, Michel. **O Ritmo da Vida**. Ed. Record/RJ. 2007.

Meyer, Ildo. Visita de Médico - Uma aproximação entre Filosofia Clínica e Medicina. Ed. Vozes. Petrópolis/RJ. 2016.

Nietzsche, Friedrich. Humano, Demasiado Humano. Ed. Nova Cultural/SP. 1987.

Packer, Lúcio. Filosofia Clínica - Propedêutica. Ed. AGE. Porto Alegre/RS. 1997.

Rossi, Rosângela. Ser Terapeuta. Ed. Vozes. Petrópolis/RJ. 2015.

Schopenhauer, Arthur. O Mundo como Vontade e Representação. Ed. Contraponto/RJ. 2001.

Strassburger, Hélio. Pérolas Imperfeitas - Apontamentos sobre as Lógicas do Improvável. Ed. Sulina. Porto Alegre/RS. 2012.

_____. A palavra Fora de Si. Anotações de Filosofia Clínica e Linguagem. Ed. Multifoco/RJ. 2017.

Szasz, Thomas S. O Mito da Doença Mental. Ed. Círculo do Livro/ SP. 1974.

_____. Esquizofrenia - O Símbolo Sagrado da Psiquiatria. Ed. Zahar/RJ. 1978.

_____. A Fabricação da Loucura. Ed. Zahar/RJ. 1976.

Filmografia

Avatar. James Cameron. 161 min. EUA. 2009.

Carrie, a estranha. Brian de Palma. 98 min. EUA. 1976.

Don Juan de Marco. Jeremy Leven. 97 min. EUA. 1995.

Ed Wood. Tim Burton. 127 min. EUA. 1994.

Estamira. Marcos Prado. 121 min. Brasil. 2004.

Fale com ela. Pedro Almodóvar. 112 min. Espanha. 2002.

Inquietos. Gus Van Sant. 91 min. EUA. 2011.

Interiores. Woody Allen. 93 min. EUA. 2011.

Meia-noite em Paris. Woody Allen. 100 min. Espanha/EUA. 2011.

Minha vida sem mim. Isabel Coixet. 106 min. Canadá/Espanha. 2003.

O Alienista. Guel Arraes. 90 min. Brasil. 2008.

O conformista. Bernardo Bertolucci. 115 min. França/Itália/Alemanha. 1970.

O fabuloso destino de Amelie Poulain. Jean-Pierre Jeunet. 120 min. França. 2002.

O homem elefante. David Lynch. 124 min. Inglaterra/EUA. 1980.

O pescador de ilusões. Terry Gilliam. 137 min. EUA. 1991.

Os esquecidos. Luis Buñuel. 85 min. México. 1950.

Persona. Ingmar Bergman. 85 min. Suécia. 1966.

Um estranho chamado Elvis. David Winkler. 97 min. EUA. 1998.

Viridiana. Luis Buñuel. 90 min. Espanha/México, 1961.

Zelig. Woody Allen. 79 min. EUA. 1983.

A importância dos grupos na reeducação da velhice

*Algaides Rodrigues
Andria Marins
Darlise dos Passos Gomes*

Por que mergulhar em estudos sobre a velhice?

A transição demográfica observada no Brasil ao longo das últimas décadas convoca à necessidade de espaços na nossa sociedade que promovam a reeducação do envelhecimento enquanto processo integrante do ciclo vital. Persistem concepções errôneas acerca da velhice enquanto etapa associada a perdas, doenças e morte. Igualmente, é inegável que papéis sociais vivenciados pelos adultos alteram-se com a chegada do envelhecimento, o que exige um reprojeto no sentido de evitar o isolamento, a perda de identidade, auxiliar na busca por respostas criativas ao novo momento e, assim, resgatar o seu reconhecimento e de outrem como um sujeito de direitos e participante. O presente estudo teve como perguntas norteadoras: como os movimentos dos grupos podem contribuir no processo de reeducação do eu que envelhece? Como a vivência grupal colabora no movimento de organização dos idosos?

O trabalho apresenta reflexões a partir dos relatos de participantes de grupos de idosos, obtidos ao longo das diversas atividades desenvolvidas pelas autoras dirigindo vivências grupais fundamentadas pela metodologia do Psicodrama, cujos significados fossem ao encontro das perguntas norteadoras do estudo. Além disso, as reflexões convergem para debates recentes envolvendo publicações sobre envelhecimento.

Não há como negar que a pessoa faz alterações no sentido da sua vida com o envelhecimento. Obviamente tais alterações não fazem parte de um processo isolado, porque a pessoa não está ilhada: ela participa de uma rede de relações sociais que produzem sentidos. Essa rede de relações tem pontos de força que permeiam o eu que envelhece e rituais que marcam o início da velhice.

A travessia metodológica

As intervenções utilizadas nos grupos de idosos tiveram como referencial teórico e técnico o Psicodrama. A direção dos grupos buscou criar espaço para que respostas cristalizadas, impregnadas de conserva cultural (Moreno, 1978), fossem transformadas em respostas espontâneas (Moreno, 1978), valorizando a criatividade dos idosos nos grupos e na vida. Recursos técnicos do psicodrama foram utilizados para facilitar a interação grupal e o trabalho sociodramático em cada encontro, a partir do surgimento das histórias de vida dos idosos e seus comentários sobre os encontros e sobre a velhice, foram criadas duas unidades de sentido: envelhecimento e importância dos grupos.

Por reconhecer alterações na definição de quem é considerado velho, neste trabalho utilizou-se o termo para referir-se a pessoas com mais de 60 anos de idade. Nos grupos havia participação de idosos de ambos os sexos, com predomínio das mulheres. Os encontros em geral tinham frequência semanal com duração média de uma hora e trinta minutos. Foram diversos os cenários dos encontros, sendo estes vinculados a programas de extensão universitária.

A importância dos grupos

Os idosos aproveitam a vivência grupal para expressar a sua subjetividade, atualizarem-se, criarem novos vínculos afetivos, sentin-do-se

engajados e criativos num espaço que é seu. É notável que os grupos têm se constituído um importante espaço de organização dos idosos, numa sociedade que fecha outras portas a quem envelhece. Em grupo os idosos comparecem a diversos acontecimentos sociais, culturais, recreativos e políticos. Nas reuniões estudam temas que lhes interessa, organizam passeios, trabalham juntos, conversam, discutem. Os encontros mostram clara-mente como os idosos reivindicam seu espaço de participação e como crescem à medida que tenham presente o sentimento de pertencer a um grupo. Assim, observou-se que os movimentos dos grupos entrelaçam-se com as mudanças pessoais notadamente presentes em cada um de seus integrantes.

Todos os idosos participantes dos grupos relataram que percebem a nossa sociedade como excludente dos idosos e encontram nos grupos o espaço de participação necessário para reprojeta-rem suas vidas e serem existencialmente confirmados. Expressaram, ainda, de diferentes maneiras a sua satisfação em integrar esses espaços. Nos grupos, considerando a concepção relacional, Fonseca (2018) destaca que é inerente ao homem a busca por relações e explica que “no polo da separação, habita o medo da perda, do abandono e da aniquilação. No polo da relação, habita o prazer e a alegria da concretização de um esperado momento relacional” (p. 146).

Ouvir velhos, refletir, escrever e divulgar suas experiências, contribui para provocar questionamentos acerca da produção de subjetividade que existe em nossa cultura sobre o processo de envelhecimento. Segundo Rodrigues (2003) observa-se, ainda, em nossa sociedade a produção de uma subjetividade essencialmente fabricada, modelada, recebida, consumida acerca da velhice. Essa subjetividade do envelhecimento pode ser identificada através de discursos. Historicamente se associava na nossa sociedade a velhice a doenças, morte e inutilidade. Para se contrapor a esse modelo,

nos últimos anos observa-se um discurso emergente de que os idosos devem se “agitar”: frequentar bailes, viajar muito e ter diversas atividades. A crítica que se faz a esses discursos é que eles procuram ditar um modo de vida para quem envelhece, à medida que é uma subjetividade criada de fora para dentro, desconsidera o sujeito desejante e “impõe”, sem que necessariamente se perceba, um estereótipo do que é ser idoso. Tais discursos ameaçam a revolução criadora (1978), na concepção moreniana, podendo levar ao adoecimento.

A pessoa idosa tem, portanto, uma percepção das reações do mundo externo, que se somam a todas as fantasias, informações sobre velhice e lembranças das experiências que manteve durante sua vida com as outras pessoas, bem como a própria observação dos outros “tus” que envelhecem ao seu lado. É indiscutível que a vivência grupal influi na maneira de agir das pessoas. A respeito disso, Fonseca (1980) afirma que: “a espontaneidade se libera mais facilmente em contato com a espontaneidade do outro. Quanto menos um ser vivo possua espontaneidade, mais necessidade tem de outro que a possua” (p. 11). Moreno (1993), enfatizando o valor histórico do grupo, assim referiu-se

Um olhar retrospectivo tanto sobre civilizações primitivas como sobre as altamente desenvolvidas mostra que uma antiquíssima sabedoria consiste em atribuir às forças do grupo um papel decisivo na estruturação da vida social. Reconheceu-se desde cedo que é mais fácil objetivar e resolver problemas individuais dentro do grupo. (p. 21)

Ouve-se muitas vezes os idosos valorizarem a vivência de pertencer a um grupo organizado, reunindo-se com ele semanalmente, para compartilhar a experiência de envelhecer. Nota-se que a interação grupal favorece que novas relações se estabeleçam, dificuldades que eram vistas como pessoais e únicas são aliviadas (“pensei que isso só acontecia comigo”), entre outros comentários. Os idosos relataram que o ingresso nos

grupos permitiu-lhes uma outra visão do envelhecimento, onde encontraram um “lócus” com continente suficiente para expressarem-se com a certeza de sentirem-se compreendidos pelo grupo de iguais.

Costa (1998), em seu trabalho com grupos de idosos, aponta resultados bastante satisfatórios, entre eles: expansão do autoconhecimento e da autoestima; ampliação dos interesses pela vida, pelas relações interpessoais, pelas novas descobertas e criações; constatação, aceitação e respeito pelo envelhecimento; diminuição ou extinção dos preconceitos ligados aos indivíduos mais jovens, possibilitando maior acesso ao seu mundo, maior estímulo à luta social pela admissão dos seus direitos legais como cidadão da sociedade; predisposição à criação de um mundo interno e, por consequência, uma visão diferenciada do seu mundo externo; resgate do seu corpo no sentido de conhecê-lo, tocá-lo, senti-lo, aumentando seus movimentos corporais, até então contidos, e suas sensações anteriormente inexistentes ou amortecidas; esclarecimentos de dúvidas e informações.

As possibilidades de verdadeiros encontros que a vivência no grupo oferece e o dinamismo de trocas que proporciona a coexistência, resultam em movimentos constantes na dinâmica grupal. Fonseca (1980), após apresentar um esquema do desenvolvimento humano, como contribuição à teoria psicodramática, refere-se que as nove fases descritas para os indivíduos podem ser observadas também nos grupos. No entanto, como um grupo não é uma criança, que para se tornar adulta necessita de muitos anos, as fases grupais se superpõem mais rapidamente, e com menos nitidez. De qualquer forma, algumas fases são bem-marcadas e facilmente detectáveis. [...] resumindo: temos em um grupo, em termos de seu desenvolvimento, quatro fases básicas: indiferenciação, reconhecimento grupal, triangulação e circularização-inversão. (p. 130-1)

Percebe-se que tais metamorfoses grupais favorecem às novas e adequadas respostas dos idosos ao processo de envelhecimento, quando

fazem comentários em relação à família que se modificou com a saída dos filhos, e/ou viuvez, os idosos afirmaram que a presença dos companheiros de grupo confirma a sua existência, sendo que referem-se aos grupos como “uma família”. Uma família onde é possível relatar seus conflitos cotidianos, compartilhar seus temores, sonhar, realizar passeios, aprofundar conhecimentos, fazer novas amizades, contar piadas, enfim, reviver. Esta vivência profunda nos grupos contribui para o processo de envelhecimento ser experimentado, não como um processo solitário, mas com a suavidade do aconchego que a relação grupal lhe permite.

Segundo Costa (1998) a convivência no grupo favorece a “diminuição ou extinção dos preconceitos ligados aos indivíduos mais jovens, possibilitando maior acesso ao seu mundo” (p. 156). Esta riqueza da vivência grupal torna possível que as gerações se relacionem, estabelecendo trocas importantes. A respeito disso, Rodrigues (2003) explica:

Se a convivência entre as diferentes gerações for efetividade sem a estereotipia de discursos fabricados e objetivos anteriormente estabelecidos de forma rígida, as oportunidades de ocorrerem encontros estarão abertas. Haverá possibilidade dos idosos olharem o mundo com os olhos dos jovens e estes, olharem-no com os olhos dos mais velhos. Uma experiência que terá a breve duração de um encontro, mas que permitirá o enriquecimento de todos os envolvidos. (p. 153)

A opressão, conforme explica Bosi (1994), também é realizada pelos mecanismos psicológicos que se manifestam nas situações de “tutelagem, na recusa do diálogo, e da reciprocidade que forçam o velho a comportamento repetitivo e monótono, a tolerância de má fé que, na realidade é banimento e discriminação” (p. 18). Esses mecanismos, por serem invisíveis, marginalizam o idoso à medida que tornam o seu discurso banal. Ele fala e não lhe respondem ou desqualificam o que diz. Esse processo de comunicação, que é eficaz na produção da loucura, retira do comunicante

a sua condição de sujeito: seu discurso ecoa em vão. É um recurso altamente discriminador, pois isola o idoso das relações sociais e o torna um falante solitário.

A capacidade de continuamente criar faz com que as pessoas existam e sejam responsáveis não só pela sua vida, mas pela qualidade de vida no cosmos. Existir é, dentro desse pressuposto, coexistir. O sujeito, para verdadeiramente existir, precisa responsabilizar-se na busca de recursos que consolidem a saúde física, social e moral de toda a humanidade, como diz Moreno (1993): “Não se trata mais atualmente de saúde e sobrevivência de uma única pessoa ou de um grupo nacional ou social, mas de saúde e vitalidade de toda a espécie” (p. 19).

Os momentos do grupo que consideraram mais significativos foram aqueles em que efetivamente encontravam-se como protagonistas de uma ação, como por exemplo, quando eles próprios organizavam um passeio, quando falavam de si, criavam, tinham oportunidade de aprender coisas e ensinar o que sabiam, entre outros. Nos grupos os idosos encontram um espaço que os fortifica a lutarem por seus direitos, a buscarem a realização de seu desejo, a manterem-se engajados na comunidade para além dos espaços concretos de suas casas e de suas famílias.

Conclusões

Retomando a pergunta que norteou esse estudo - Como os movimentos dos grupos podem contribuir no processo de reeducação do eu que envelhece e como a vivência grupal colabora no movimento de organização dos idosos? - foi possível identificar a partir dos relatos que os grupos auxiliam os idosos a encontrarem um espaço de participação necessário para reprojetares suas vidas, a possibilidade de alterarem a sua visão do envelhecimento e a confirmação da sua existência através da presença dos

companheiros. Cabe ainda enfatizar que, os momentos do grupo considerados mais significativos pelos idosos foram aqueles em que se encontravam como protagonistas de uma ação.

Portanto, é fundamental continuar o trabalho com os grupos como espaço privilegiado de resgate da saúde do idoso, ambiente favorável ao exercício da cidadania que os fortifica a buscar novos ambientes de integração. Todos os relatos mostraram a importância do idoso continuar participando e contribuindo com a peculiaridade da sua riqueza. Para isso, é fundamental que se abram espaços diversificados de convivência, deixando que a construção da relação flua espontaneamente. Assim é possível mover-se do eu para o tu e do tu para o eu, num encontro profundo e verdadeiro que formará o nós. E a vivência do nós se constituirá num meio de diminuir o individualismo, a construção solitária que tem ilhado as pessoas e os grupos. Deixar que essa nova subjetividade desabroche suavemente a partir da convivência natural e espontânea é acreditar que a vida humana não só ganhou quantidade de anos, mas qualidade e saúde no seu sentido pleno.

Referências

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

COSTA, Elisabeth Maria Sene. **Gerontodrama: a velhice em cena - estudos clínicos e psicodramáticos sobre o envelhecimento e a terceira idade**. São Paulo: Ágora, 1998.

FONSECA, José. **Psicodrama da loucura: correlações entre Buber e Moreno**. São Paulo: Ágora, 1980.

FONSECA, José. **Essência e Personalidade - elementos de psicologia relacional**. São Paulo: Ágora, 2018.

MORENO, Jacob Levy. **Psicodrama**. São Paulo: Cultrix, 1978.

MORENO, Jacob Levy. **Psicoterapia de grupo e psicodrama**. Campinas: Editorial Psy, 1993.

RODRIGUES, Algaides de Marco. **Construindo o envelhecimento**. Pelotas: EDUCAT, 2003.

Filosofar com crianças: a reinvenção do mundo

*Sérgio Augusto Sardi**

I. Um caminho de volta ao silêncio

1. A gênese

A filosofia é por vezes considerada um universo inacessível ao leigo, revestindo-se de uma linguagem tão distanciada do cotidiano que somos levados a desconfiar de que ela não tenha nada a dizer a respeito das nossas vidas. Mas, o que levou os filósofos a construir conceitos e essa inusitada relação com a linguagem que caracteriza a filosofia e o filosofar? Qual a motivação que está na origem das suas elaborações? E em que medida essa motivação está relacionada à criação de uma relação autônoma e criativa com a linguagem no âmbito da língua comum?

O início do filosofar é por vezes pensado a partir de certas questões que permitem vislumbrar o que há de misterioso e radical na condição humana, como: qual é o sentido da vida? Por que existe o ser e, não antes, nada? O que é a liberdade? Como conhecer o conhecimento? O que caracteriza o humano? Ademais, perguntas dessa natureza assumem uma maior complexidade na medida em que correspondem aos conceitos e estruturas de argumentação de cada filosofia. Porém, nesse caso observaremos a elaboração destas perguntas em uma filosofia em curso de construção. Mas buscamos o caminho inverso, a gênese, o ponto de partida do filosofar, e devemos investigar aquilo que é anterior, condição de possibilidade da formulação das mesmas. E a razão pela qual a formulação de tais perguntas, ou as respostas derivadas das mesmas,

conduziram os filósofos a criar linguagem. A própria motivação originante do filosofar deveria já conter essa exigência de outra relação com a linguagem. Trata-se de pensar acerca do sentido e das condições de possibilidade da própria filosofia. Pois, ao retroagirmos à sua gênese deveremos obter já uma nota característica de todo o seu desenvolvimento.

Nesse mesmo ponto talvez seja possível estabelecer as notas gerais de uma concepção metodológica acerca do ensinar-aprender filosofia, mesmo que ela aponte para uma experiência do pensar que efetiva uma tensão com o limite do dizível.

Aristóteles e Platão sustentaram que a disposição originante do filosofar consiste na admiração, isto é, a atitude de quem efetiva um distanciamento do já sabido e, em estado de perplexidade, dá-se conta do seu não saber, transmutando o seu modo de ver, dizer e pensar o mundo, por buscar o sentido subjacente das coisas. W. Dilthey considerou a vivência – quando a intensidade de uma experimentação do viver rompe com a obviedade e põe a totalidade da vida em questão – como sendo a gênese do filosofar. Sócrates, por sua vez, tem na indignação, enquanto postura ético-política, a origem da sua motivação. Henri Bergson, filósofo francês do século passado, sustentou que a intuição – e, mais precisamente, a intuição da duração, por captar a dimensão autocriativa do tempo e do espírito – caracterizaria a reflexão filosófica, e isso também a distinguiria da ciência. Poderíamos prosseguir na busca da motivação originante do filosofar em sistemas filosóficos diversos; mas, na medida em que a filosofia não cessa de interrogar e de reinventar a si mesma, nenhuma caracterização esgotaria o seu entendimento, embora cada uma delas expresse uma possibilidade internamente coerente de compreensão do problema que ora investigamos.

Em seu movimento geral, a gênese do filosofar insinua processos de ruptura, a interrupção da mecanicidade do pensar e da percepção, a

desconstrução de uma relação cristalizada com a linguagem e o conhecimento, a superação da cegueira da cegueira, isto é, de um não saber que não conhece a si mesmo, e torna a constatação do limite do próprio saber um caminho para ultrapassá-lo. Nesse percurso, ao ir aquém e além do já sabido, o filósofo disponibiliza uma relação originária com a linguagem. Pois a ele foi preciso inverter a direção habitual do pensamento: ao invés de ir das palavras às coisas e enquadrá-las em esquemas preestabelecidos, retorna à experimentação de si, do mundo e do viver, e do silêncio aí resultante delimita caminhos e constrói conceitos que propiciam novas visões da realidade. A gênese do filosofar expressa uma tensão criativa que nos situa no limite do dizível, originando possibilidades inusitadas às relações entre o viver e o pensar.

Há sempre uma história a ser narrada sobre esta gênese na vida de cada um, onde se registram acontecimentos cuja densidade não deixa calar. Frente a essa experiência, o pensar reencontra a necessidade de uma nova relação com a linguagem e se torna, assim, poesia, indagação radical, filosofia.

2. O ziguezague e a criação de linguagem

Não há como considerar a motivação originante do filosofar à parte das condições de sua expressão e do processo pelo qual a própria linguagem possa suscitá-la. Nesse duplo sentido, o vivenciado é também linguagem. É no âmbito da linguagem que a vivência é anunciada em seu silêncio relativo e requerida em sua condição significante. É nesse âmbito que a atitude admirativa institui problemas e propicia um caminho para a construção de conceitos. Eis que a indignação socrática emerge como método de argumentação, e a refutação – passo decisivo da maiêutica – prepara um retorno ao não pensado. O exercício filosofante proposto pelos diálogos platônicos requer a perplexidade, a vertigem, a perda do chão

firme das convicções como condição de possibilidade para que os interlocutores de Sócrates possam parir as suas próprias ideias. A intuição bergsoniana, por sua vez, é requerida por um dizer que, após perpassar a complexidade da argumentação, os conceitos e as imagens mediadoras entre o dito e o intuído, prepara um caminho em direção ao simples, inesgotável e relativamente inefável, a partir de onde deverá novamente emergir. A intuição é o ponto de sucessivos retornos e, simultaneamente, ponto de partida do pensar. E esse percurso, segundo Bergson, coincide também com as camadas de leitura e interpretação das ideias de cada filósofo. Eis, ainda, que o conceito de expressão, em Merleau-Ponty, pretende lançar-nos para além de uma linguagem esquemática e determinista, propondo um reencontro das significações em sua condição nascente. E também os sistemas metafísicos, na história da filosofia, revelam invariavelmente uma tensão com o silêncio de fundo disposto na exigência de fundamentação última.

Nessas idas e vindas do silêncio à linguagem e da linguagem ao silêncio o filósofo serve-se das potencialidades da língua natural para criar linguagens autônomas que instauram visões de mundo. Explorando as virtualidades da língua, poderá recorrer à expressão poético-filosófica, à dramaticidade, à dialogicidade, à prosa, à narrativa ou à criação de estilos singulares de exposição e argumentação, rompendo, por vezes, a tênue fronteira entre o literário e o filosófico. Nesse trabalho, as metaforizações, imagens, figuras de linguagem, neologismos, substantivações, bem como as variações sintáticas e reconstruções semânticas concorrem para um movimento de conjunto em que a inter-relação e mútua referência dos conceitos em textos e contextos distintos conformam um sistema conceitual. Esse mesmo movimento conecta as dimensões enunciativa e anunciativa do texto – ou seja, quando as proposições passam a suscitar algo mais que o exclusivamente disposto em suas formulações, propiciado

experimentações do viver e do pensar. Como diria Frédéric Cossutta (2001, p. 58-60), é preciso percorrer todas as possibilidades da língua para atingir as suas brechas e abrir caminhos. E esse caminho, que vai da língua natural à conformação do campo conceitual de uma filosofia, como um processo de construção de uma nova língua dentro da língua comum, é também uma via de instauração de sentido. Na construção, desconstrução e reconstrução de problemas, métodos e sistemas há um trabalho que conduz à superação de uma relação ingênua com o conhecimento e um trabalho com a linguagem. Ingenuidade que não consiste em um não saber, mas em um saber que se pensa acabado e completo, quando o que é dito ou pensado pretensamente reduz e inclui em si a totalidade do ser. Trabalho que se faz de modo idiossincrático em cada filosofia, mas que, em cada uma, conserva este viés autocriativo.

O caminho em direção ao silêncio da linguagem se faz também pela linguagem, embora indicie outra relação com a mesma. Porém, o silêncio talvez esteja próximo demais para que possamos perceber: neste momento, por mais que se possa dizer algo acerca do viver, ao voltar à experiência direta, intensa e radical do próprio viver, este, em si, restará não dito. Pois, há algo no viver que transborda de todas as palavras. Referindo-se primariamente à vida e ao viver, este ‘silêncio’ se distende a todas as coisas, ao todo da linguagem. É o fundo impensado ou não dito do pensar, o qual se atinge por um recuo. O silêncio surge no decurso de um dizer e de um pensar que, ao reconhecer e tensionar com os seus próprios limites, sugerindo assim aquilo que lhe excede, prenuncia um movimento que reclama a urgência de outro dizer que inaugura sentidos, de outro pensar que se abre ao seu vir a ser, e de outra práxis.

A gênese do filosofar implica em um retorno ao silêncio, ao limite do dizer e do pensar, motivo para voltar a dizer e a pensar o mundo de modo inaugural, originário, original. Nesse vaivém o filósofo cria linguagens e

mundos compossíveis. Este ziguezague é o lugar no qual a linguagem se põe em movimento. É a própria linguagem em devir. Ele se efetiva nas sucessivas idas e vindas do pensar àquilo que causa vertigem e estranhamento e se põe no fundo do próprio pensar. Por isso, exige também pensar sobre o pensar. A cada percurso há algo que se altera. A cada vez, modifica-se o silêncio de fundo e é outro o dizer que o insinua. O filosofar não está no silêncio, e sequer na linguagem, mas no movimento de vaivém, no jogo entre o saber e o não saber, no espaço que se abre entre a linguagem que indicia o silêncio e o silêncio que transmuda em linguagem. E, em cada filosofia, este ziguezague é peculiar. Trata-se de um caminho de volta que possibilita avançar, quando então as palavras se tornam grávidas de possibilidades. Pois a densidade do silêncio que impregna o dito não deixa calar.

3. Construir a significação das perguntas

As perguntas reorganizam um conhecimento prévio visando atingir algo que se sabe que não se sabe. Elas expressam o saber de um não saber. Ao estabelecer alternativas para ir além do já conhecido, as perguntas articulam relações entre conceitos, instauram perspectivas, dão forma aos problemas, sinalizam uma direção, e delimitam as condições no qual o perguntado poderá surgir como resposta: “algo da natureza da interrogação passa à resposta” (Merleau-Ponty, 1957, p. 17). Perguntar é delimitar o que se quer saber. É traçar um entorno no que deverá se apresentar. O campo de respostas possíveis corresponde sempre às estruturas preestabelecidas pelas próprias perguntas. Caberia, portanto, perguntar não só sobre a função do perguntar no processo do aprender, mas também sobre a possibilidade de aprender outra relação com o perguntar.

Insinua-se, assim, um caminho inverso daquele que se dirige unilateralmente às respostas. É preciso inquirir sobre as próprias perguntas. O

percurso no qual o pensar retroage sobre uma pergunta poderá conduzir à sua superação, abrindo novos campos de respostas possíveis, desconstruindo ou subordinando campos de respostas anteriormente prefigurados. Repensar a própria pergunta consiste em uma aproximação sucessiva, a construção de um jogo de perspectivas e de formulações cada vez mais rigorosas e criativas em torno do perguntado. Em cada caso, trata-se de saber em que medida esta ou aquela pergunta ajuda a pensar, ou de buscar a pergunta que é anterior, seja de uma perspectiva epistemológica, ontológica ou existencial, internamente coerente, suficientemente clara e solidária com o conjunto de conceitos com e sobre os quais atua, dentre outros motivos, como saber até que ponto a sua formulação conduz a novas possibilidades de compreensão de um determinado problema, ou ainda quais são os seus pressupostos. Nesse percurso em que se retroage em busca da condição de possibilidade da significação da própria pergunta e, portanto, do perguntado, trata-se buscar a sua ligação com uma motivação originária, o problema de fundo que dá a pensar. Assim, a construção da significação de uma pergunta incluirá o fato de ela portar um valor que se determina em função da sua incidência sobre o pensar e o viver. O termo significação remete assim ao duplo sentido de ter significado e de ser significativo, isto é, de portar um valor, e consistir assim em uma motivação, na medida em que move o pensar a ir além de si mesmo.

O sentido, ou seja, a direção que as perguntas filosófico-filosofantes propiciam ao pensar remonta a acontecimentos nos quais suas significações são instauradas. Isso prenuncia um zigzague: pois tais acontecimentos poderão ser também evocados pelas perguntas, desde que delas seja possível realizar um desvio em direção a uma experimentação do viver e do pensar que sonda o inusitado, avança sobre o inefável e traça um caminho de ideias. O termo acontecimentos expressa aqui a relação entre o viver e o pensar efetivada em uma inversão da relação habitual

com a linguagem, onde o ziguezague com o seu silêncio de fundo gera a tensão e a distensão dos seus limites, incidindo sobre a percepção do mundo e a construção de sentidos. Assim, construir ou atingir a significação de uma pergunta já pressupõe um caminho de ida e vinda, na correlação entre silêncio e linguagem. Nesse percurso, o obstáculo do pensar é o próprio pensamento, desde que permaneça cego ao seu próprio devir, no qual se diferencia de si mesmo. Isso poderá implicar, a cada um, o risco de se perder para poder se reconhecer ou reinventar. O pensar exige, então, sensibilidade, envolvimento, coragem, e a disposição de ir além de si mesmo.

4. O ensinar como convite

Ensinar-aprender a filosofar requer a arte do entrelaçamento entre o aprender do mestre e do estudante, e se efetiva pela criação de situações que exercitam ziguezagues. Trata-se de um trabalho de construção da significação de problemas, perguntas e conceitos, e de linguagens que indiciam visões de mundo. Não há, pois, manuais, técnicas ou procedimentos que devam ser simplesmente aplicados, mesmo que possamos partir de algumas indicações e esquemas de atividades. O novo deverá nascer do antigo, em um trabalho artístico de reinvenção de possibilidades. Aqui, os detalhes, as nuances modificam toda uma situação. É no exercício da escuta que permite adequar uma proposta de trabalho a contextos, indivíduos e grupos diversos, na reinvenção de procedimentos, nas crises, rupturas e experimentações de alternativas para provocar no outro uma relação com o ainda não pensado que se efetiva a práxis docente. É preciso multiplicar caminhos, criar alternativas, pôr-se a si mesmo em busca e em pesquisa de situações que possam provocar o pensamento. E o trabalho de invenção ou reinvenção de uma atividade ou processo de aprendizagem implica já em uma postura que convida o outro a aprender. Porém, requer

a coragem de enfrentar a possibilidade do erro. Não se trata da negação de procedimentos metodológicos, mas de sua ultrapassagem. Nem da negação da lógica argumentativa, mas da expansão das possibilidades da expressão filosófico-filosofante e dos próprios procedimentos argumentativos, o que exige também o uso rigoroso da lógica, embora seja também possível reinventar ou ressignificar a própria lógica, observando os seus limites. Apesar de servir-se de métodos o ato de filosofar inclui a reinvenção de métodos. E isso sugere o desenvolvimento de habilidades cognitivas ou, melhor, ‘devires do pensar’ não tematizados em manuais de ensino, ou ainda de processos não convencionais de aprendizagem e de construção de conhecimento, assim como a abertura às múltiplas e complexas inteligências e sensibilidades, bem como o respeito à alteridade. Trata-se, portanto, de uma práxis pedagógica que deverá reinventar continuamente a si mesma, pois ensina em seu próprio trabalho de se reinventar, e compreende que buscar novos caminhos e possibilidades ao pensar é parte mesmo da construção de sentido ao viver.

Nesse percurso, como diria Heidegger (1964), o mestre só ensina por propiciar o aprender do outro. Por isso, ele deve ser um mestre do aprender, e o ensino deverá ser, antes, um convite. Mais ainda, trata-se de um convite não só a aprender, mas a construir o sentido do aprender, a tornar significativo o ato de aprender; e não só a conhecer, mas a construir o sentido do conhecer, a conhecer o conhecimento como dimensão fundante da sua própria condição humana. Assim, o mestre faz o papel daquele que incita o outro a ultrapassar a si mesmo, quando então o aprender a aprender do mestre é também o seu aprender a ensinar, pois ensina a si mesmo em seu aprender, e ensina a si mesmo em seu ensinar a aprender. Além disso, resta o seu olhar atento de cuidado e espera. Quem ensina e aprende está à espera de si, à espera do outro, à espera do inusitado.

5. Texto e pretexto

Podemos fazer uma leitura filosófica de um texto supostamente não filosófico, ou mesmo uma leitura não filosófica de um texto filosófico. É preciso filosofar com o texto e tomá-lo também como pretexto para pensar. Além de construir alternativas de interpretação internamente coerentes, em aproximação àquilo que o texto enuncia em sua estrutura lógico-conceitual, cumpre realizar um desvio do texto à vida para, então, retornar ao texto conferindo-lhe sentido. Assim, a leitura torna-se um ato dialogal: o texto deve me dizer algo, e eu a ele. Pois a sua leitura passa a ser parte da leitura da vida. Ao efetivar este desvio, toda leitura, incluindo aqui a leitura do mundo, insere-se no contexto de uma história pessoal, adquirindo significação a partir desse horizonte, desde onde disponibiliza uma partilha que tece a história mais ampla de sua recepção. A recepção de um texto não consiste, portanto, apenas na interpretação de suas ideias, mas nos efeitos gerados pela escuta de quem o lê em busca de si mesmo e de sua humanidade. Pois o tempo de leitura de um texto remete continuamente ao tempo vivido.

II. Filosofar com crianças

1. Construir a significação das perguntas filosóficas

Questionar é criar condições de avançar. Para fazer uma pergunta precisamos primeiro pensar que há algo no qual ainda não pensamos, e saber que não sabemos algo. E isso nos põe em condições de aprender. Faz perguntas quem questiona a pretensa obviedade das coisas. Pois o óbvio é só aquilo em que paramos de pensar, ou repetimos sem pensar. Mas, para que se possa pensar com o prazer de quem faz das suas perguntas um momento da construção do sentido da sua vida é preciso que elas transcendam uma finalidade instrumental. Por isso, as perguntas filosóficas devem ser vivenciadas. Mais que um significado semântico, expresso em

suas formulações, elas portarão assim um valor, e se tornarão significativas.

Consideremos uma pergunta: quem sou eu? Ora, ela pode estar requerendo uma resposta do tipo: sou José, ou Sharon. E, mesmo que sua intenção fosse mais ampla, ela poderia ser assim compreendida. Tais respostas encerram a questão, e não se faz necessário pensar além daquilo que já sabemos ou da informação que recebemos. Mas, poderíamos formular a mesma pergunta – quem sou eu? – solicitando uma resposta mais abrangente, como: sou professor, médico ou advogado; sou brasileiro, árabe ou africano; ou ainda: sou alguém que gosta de ler, de brincar, de fazer e manter amigos, dentre outras. Tais respostas partem de diferentes entendimentos da questão inicial. E disso se segue que a compreensão da pergunta não depende exclusivamente da sua enunciação.

Consideremos, agora, a atitude de quem contempla o seu próprio olhar em um espelho. Ele está antes e diante do seu próprio olhar, diante do mistério de seu próprio rosto. Pela força de se envolver em uma relação de estranhamento consigo mesmo, talvez esse gesto possa suscitar a mesma pergunta formulada anteriormente. Embora a pergunta seja a mesma, já é outra a sua significação. Agora, ela remete ao silêncio de uma experiência que está na sua origem e diz respeito à totalidade da vida. A sua significação porta algo deste silêncio, e isso a torna significativa, pois incide sobre o sentido do viver. Exigir-se-á então também das respostas a mesma densidade. Obviamente, este caso de relação entre a vivência e o perguntar é apenas um exemplo. São infinitas as possibilidades e distintas para cada um a cada momento da sua vida.

Se não é possível simplesmente aplicar uma vivência, é possível sugerir-la. Mas não há como fazer isso se aquele que a propõe também não estiver buscando as suas próprias vivências. Às vezes são as crianças, e não os professores, que as sugerem, inclusive em suas narrativas do cotidiano,

ou em suas perguntas e observações criativas. Por isso, trata-se de filosofar com elas, e não de ensinar filosofia para as crianças. Trata-se de aprender com as crianças outras possibilidades ao nosso próprio aprender e sobre o modo como cada criança aprende. Vamos descobrindo o filosofar conforme aprendemos com elas e elas aprendem conosco a reinventar o prazer de pensar. Pois filosofar surge assim: como um modo de brincar com as ideias e com o próprio pensamento. Pois brincar de pensar tem a ver com o prazer, com a curiosidade, com a invenção, com a infância não só das crianças, mas a infância do pensar.

2. Brincando de pensar

Filosofar com crianças pode ser muito prazeroso se permitirmos que as crianças possam também nos ensinar, e se pudermos interagir com elas a partir de experiências que despertem a admiração frente aos acontecimentos do cotidiano. Isso faz da experiência do pensar o sempre possível encontro com a novidade.

As atividades devem estimular que as crianças elaborem as suas próprias questões. Nesse caso, elas não irão perguntar apenas por perguntar, mas por sentir intimamente a permanente novidade dos problemas que provocam os humanos a pensar e construir sentido às suas vidas. E quando lançamos uma pergunta, é preciso construir as condições para que elas possam ser assumidas como se fossem as suas próprias perguntas.

Se ao ler um texto com as crianças criamos situações em que vivências possam se produzir (relacionadas com as múltiplas possibilidades internas do texto, e não necessariamente em relação a uma suposta 'moral da história'), então teremos um ponto de partida para construir perguntas e ideias. Esse desvio do texto à vida possibilita que a interpretação seja também um processo criativo de construção de sentido.

Além disso, o dia-a-dia é também um ‘texto’ repleto de situações para pensar. Ouvindo as crianças poderemos conhecer narrativas de experiências que trazem em seu bojo a motivação originante do filosofar. É importante que essas vivências sejam compartilhadas, e isso requerer uma atividade específica. Compartilhar uma vivência é propiciar ao outro que vivencie de modo criativo outra experiência análoga, pois a vivência em si nunca é diretamente comunicada.

A memória de nossas infâncias poderá também nos indicar caminhos para provocar as crianças a pensar. Será inevitável que também pensemos com elas não apenas em relação a algo que já sabemos, mas que também estamos aprendendo. Pois o mestre só ensina isso, o aprender. Ensina-se a aprender com a nossa própria postura diante do viver e do aprender. Trata-se também de um trabalho interior que visa aprimorar a sensibilidade necessária para captar aquilo que, em sua simplicidade, dá a pensar.

Fatos aos quais geralmente não prestamos atenção: uma pequena planta que cresce em meio às pedras, a chuva que chega de repente, o céu azulado ou nebuloso, nosso corpo, pedras de formatos e cores variadas, formigas que traçam um caminho, o mar que se perde no horizonte, aquilo que julgamos ser simples e corriqueiro pode nos conduzir a possibilidades não imaginadas. É preciso ser curioso junto com as crianças para reencontrar o silêncio das coisas. E o silêncio começa quando, por fim, rompemos a repetição mecânica e sondamos os limites do nosso conhecer e do nosso dizer.

Mas, se nos dispomos a aprender o prazer de pensar por podermos nos admirar com nossas próprias existências, se nos dispomos a criar situações vivenciais para nós mesmos para que possamos então propô-las aos outros, então já assumimos uma postura que poderá convidar o outro a aprender. Pois, mais que ensinar, trata-se de fazer o papel daquele que estimula e requer do outro que ele possa ultrapassar a si mesmo. Talvez

possamos compreender, neste gesto, que novas relações entre os professores e as crianças, e entre elas, deverão surgir, desde que elas possam sentir-se livres para pensar a partir de suas diferenças. E deveremos então aprender a lidar com o fato de que nos surpreenderemos com as crianças. E isso poderá exigir aprender a nos surpreendermos com nós mesmos e os nossos próprios pensamentos.

3. Atividades

Muitas são as situações que poderão romper com as obviedades: o relato daquilo que se acha estranho no mundo ou em si mesmo ou nos outros; olhar no fundo dos próprios olhos; olhar no fundo dos olhos de um colega e contemplar profundamente o olhar, e não apenas os olhos do outro (buscar a própria imagem nas pupilas do colega talvez possa conduzir a isso); sentir-se visto por alguém e indagar sobre o que o outro está vendo, ou ver-se em um filme ou escutar uma gravação da própria voz; observar a infinidade de rostos dos seres humanos, para pensar talvez sobre a diferença e o sentido do humano; desenhar o próprio rosto; desenhar uma imagem mental projetada no papel, para pensar sobre as relações entre o pensar e o agir, dentre outras possibilidades; escutar o próprio coração ou o coração de outrem ou, ainda, outros sons de nossos corpos; reproduzir teatralmente alguns sonhos, e talvez pensar no universo interior; observar a beleza dos detalhes de um microambiente natural e as complexas teias de relações entre os seres vivos e, dentre outras possibilidades, pensar sobre a sua própria relação com esta teia, ou sobre o valor da vida; sentir as próprias mãos de um modo mais intenso e sem tocá-las, ou o corpo todo deste mesmo modo, e perguntar-se sobre você mesmo; descrever sentimentos que ainda não têm nomes; criar jogos e brincadeiras, incluindo as suas regras e possivelmente debater sobre as regras e o ato de reger. As possibilidades são infindáveis. E é sempre importante dar

o tempo suficiente em cada atividade para que um envolvimento possa se efetivar, visto que a vivência é um evento interior que demanda uma mudança de olhar sobre a situação apresentada. Por isso, a própria atividade, a técnica utilizada, não é a ‘vivência’, mas pode provocá-la. Além disso, as atividades podem estar presentes em qualquer momento do processo, desde que a proposição de novas situações vivenciais auxilie na construção da significação das perguntas e ideias em jogo.

Também a partir de uma história poderão se produzir atividades distintas, com relação a diferentes passagens, pois não basta ler o texto, é preciso interagir com ele. O que importa de um texto é aquilo que ele provoca ao pensar. Isso pode estar relacionado a uma imagem secundária ou a uma expressão aparentemente sem importância. A leitura de um texto é um pretexto para a leitura da vida.

As atividades deverão provocar experiências que conduzam à desconstrução do ‘óbvio’, à admiração (thaumátzein) que está na gênese do filosofar. Por isso, não basta realizá-las, mas é preciso tê-las como ponto de partida para um diálogo investigativo e criativo, ou para a elaboração individual – que podem ser etapas de um mesmo processo. Atividades costumeiramente realizadas nas escolas também podem ter esta finalidade, desde que transpostas para o plano discursivo de forma a participarem da reconstrução da percepção e das relações com a linguagem, tais como: observar e descrever detalhes em objetos, cenas ou situações; criar jogos de observação; contar histórias que estimulem a visualização mental de cenas, objetos ou situações; narrar acontecimentos diversos que tenham sido significativos; imaginar acontecimentos e narrá-los; chamar a atenção para coisas pequenas; despertar a atenção para a complexidade de coisas aparentemente simples; observar a unidade de coisas aparentemente complexas; observar e descrever paisagens, objetos, plantas, animais, relações, acontecimentos, pessoas, lugares, obras de arte, estimulando a

percepção estética, etc.; contemplar as flores, as sementes, os frutos, as plantas, os animais, etc., e estabelecer relações; observar os animais e seu comportamento e relacioná-los, por exemplo, com o comportamento dos seres humanos, ou, por outro caminho, buscar saber como eles vivem e se relacionam em um ecossistema, etc.; contemplar, pintar e desenhar paisagens; observar a natureza; observar e descrever objetos complexos; desenhar o próprio rosto em um espelho, ou o rosto de um colega; observar e registrar as diferenças entre as pessoas, bem como as suas semelhanças; observar as expressões faciais de adultos e de crianças e relacioná-las com emoções e pensamentos; observar formas e padrões, buscando criar outros, diversos; exercitar a “visão do pensamento” e desenhar, pintar, modelar ou esculpir o que se vê com o pensamento; dirigir a atenção à voz do pensamento, talvez recordando músicas e sons com o pensamento, para pensar talvez sobre o que pode o pensar; dar as mãos, sentindo-as intensa e carinhosamente, abraçar o colega e, talvez, problematizar até que ponto nós sabemos o que os outros sentem, ou se nós mesmos podemos transformar o nosso sentir; tocar e ver com carinho as plantas e os animais; procurar saber se alguém aprendeu a gostar de algum alimento que não gostava antes, ou a sentir o cheiro da terra após a chuva, ou o cheiro do mato, e descrever o que sentiu nessa ocasião e que interrogações vieram à tona, dentre infindáveis outras possibilidades.

Relacionadas à criatividade e à concentração, com os mesmos objetivos descritos anteriormente, é possível: estimular a atenção em processos com certa duração no tempo; proporcionar estímulos sucessivos, a partir de um ato de atenção, possibilitando estabelecer relações entre eventos que se sucedem; unir observação e descrição; estimular a utilização de brinquedos e a realização de brincadeiras que ofereçam desafios e que exercitem a imaginação criativa (o brincar conjuga a concentração e a imaginação, uma atividade pré-simbólica e um envolvimento determinado

com a temporalidade); inventar símbolos; estimular a atividade artística; propor brincadeiras que envolvam uma sequência de eventos: teatro, jogos, qualquer brincadeira que envolva uma história; inventar histórias e propor que inventem histórias (seja por escrito, seja oralmente – o que pode ser feito, por exemplo, pedindo-se que fiquem de olhos fechados e contém o que está acontecendo em seus pensamentos, ou narrando uma história real, ou modificando uma história já contada, ou criando-as a partir de um tema determinado, etc.); exercitar o relaxamento do corpo, buscando conhecer outros movimentos de seu corpo; exercitar a postura corporal; oportunizar conversas, mais ou menos longas, sobre um mesmo assunto, ou sobre assuntos que vão se sucedendo em uma ordem criada no próprio diálogo, fazendo e pedindo referências à temas que já foram abordados; solicitar a síntese, ou resumo de uma história, acontecimento ou diálogo; solicitar ajuda em tarefas que envolvam um certo cuidado, ou uma sequência ordenada de ações; praticar, juntos, brincadeiras, desenhos, jogos, ações que envolvam delicadeza, observação, sutileza; propor jogos (ou problemas) que contenham desafios lógicos; demonstrar uma atitude, um exemplo de atenção e concentração, em contextos propícios, etc.

Ao brincar junto com a criança podemos pedir e propor situações novas, alternativas para a própria brincadeira, ou então a invenção de novas formas de brincar, inclusive com um brinquedo (ou jogo) o qual já venha prescrito o como brincar. Durante a brincadeira poderemos criar situações que façam pensar, que oportunizem ver algo de um novo ponto de vista, ou propor desafios e a busca de soluções criativas. Podemos diversificar as formas de brincar e as próprias brincadeiras; diversificar os ambientes para brincar, assim como o próprio brincar, etc. O envolvimento do adulto com o brincar da criança (por isso, brincar junto com ela) é condição para que uma relação de proximidade empática se produza para, a partir disso,

transitar das proposições que fazemos de novas brincadeiras e novos modos de brincar para solicitar que a criança tome esta iniciativa, sempre no momento e do modo oportuno. Este momento é aquele em que não se interrompe um prazer, mas se propõe outro, no final de um período de brincadeira.

Acima foram apresentadas algumas sugestões, que podem ou não ser aplicadas. Nesses casos, a atividade é um ponto de partida, e é preciso que seja desenvolvida com a intenção de provocar o pensamento. Mas, como cada grupo é diferente e cada contexto exige novas soluções, poderemos então passar a criar as nossas próprias atividades. Deveremos então ouvir e selecionar, junto com as crianças, as perguntas geradas, para pensar com elas. Também poderemos, nós mesmos, ter algumas boas perguntas previamente preparadas para contribuir com o grupo, mas sempre dando prioridade às perguntas das crianças. Seus interesses poderão nos indicar um caminho, um programa de investigação. Ouvindo as crianças, cada um poderá criar o seu próprio estilo, o seu próprio modo de trabalhar em seu cotidiano e de dialogar com elas.

Seja qual for a atividade proposta, se deverá preparar as condições para a criação de um clima propício à reflexão. O importante é que as atividades busquem fazer pensar, no sentido em que devam suscitar a possibilidade de um olhar de estranhamento ou admiração, isto é, o perceber que há algo mais que não se sabia, e que há algo em que ainda não pensamos ou que podia ser pensado de modo diferente. Este ponto de partida é importante não só por estabelecer um significado ao problema em questão (significado interiormente vivenciado e, deste modo, ligado às suas próprias vidas, motivando o interesse) gerando, desse modo, envolvimento com o mesmo, mas também por possibilitar a geração de perguntas reflexivas, criativas e abrangentes.

8. Para filosofar com crianças

Uma condição preliminar ao diálogo, conforme foi expresso acima, consiste na possibilidade de nós, professores, exercitarmos a nossa própria vivência com relação ao tema proposto. Poderemos então propor novas situações para pensar. A partir disso, a elaboração escrita, o desenho, a leitura de textos relacionados ao tema (incluindo histórias, filmes, peças teatrais, músicas e outras possibilidades) poderá potencializar as condições de realização de uma investigação que se proponha a respeitar pontos de vista divergentes enquanto, ao mesmo tempo, busca alguns pontos de concordância a partir de onde todos possam prosseguir, mesmo que venham a reconsiderar estas ideias mais tarde. É, ainda, sempre interessante sugerirmos às crianças que dialoguem com outros adultos ou outras crianças fora do grupo em que atuam.

A elaboração individual e a elaboração coletiva devem ser estabelecidas em momentos próprios, até mesmo porque, a partir da possibilidade de elaborarmos individualmente uma ideia poderemos contribuir mais efetivamente no trabalho de grupo (o trabalho em duplas, o que pode ser feito com crianças maiores, é também muito importante, pois há, nesse caso, a possibilidade de uma maior interação) e, por sua vez, a partir do momento em que o grupo problematize as ideias de cada um, todos terão ideias novas para refletir, possibilitando o aprendizado de um pensamento complexo e, mesmo assim, coerente.

Tendo a vivência como ponto de partida, isso não significa que ela sirva apenas de um acessório para estimular a reflexão que se seguirá. Do mesmo modo, a atividade que pretende provocar a vivência não é um momento lúdico de preparação psicológica. O ponto de partida não consiste, ainda, em uma atividade que busca exclusivamente uma estimulação lógica e racional, mas considera o aprendizado a partir da integralidade de cada um e de nossas diferenças. A vivência requer sensibilidade. E é ponto

de partida porque possibilita a internalização do problema em sua dimensão filosófica e prepara as condições de sua significação, pois dá motivos para pensar que remontam às nossas próprias vidas, à nossa existência concreta. E é sobre o nosso viver que cumpre sempre e de novo pensar. Por isso, poderemos sempre, em determinado momento da elaboração individual, ou do diálogo em grupo, retomar este movimento, propondo novas vivências, ou estando atentos ao que as crianças poderão propor, a partir de seus relatos e intervenções, como situações potencialmente vivenciais. O retorno aos motivos expressos a partir da vivência inicial poderá também ser importante, até mesmo para que se possa manter uma unidade no debate através da referência a este ponto comum.

Nesse processo podemos sempre intervir com questões, observações, comentários que as levem a estabelecer novas relações, esclarecer aquilo que estão dizendo (ao esclarecer para os outros estarão esclarecendo para si mesmas), buscar novos pontos de vista, escutar e interpretar as falas uns dos outros, tirar consequências do que é dito, reconstruir e organizar ideias, exercitar a criatividade e a capacidade de argumentação lógica, utilizar o bom senso e chegar a algumas conclusões, mesmo que provisórias.

O “objetivo” a atingir está além do “conteúdo” tratado, e é o próprio ato de pensar, e de pensar o novo, que deve ser considerado. Por outro lado, qualquer conteúdo só será “aprendido” se for significativo. Sendo assim, podemos ter, no nosso programa de trabalho, ou currículo, uma abertura que poderá e deverá se somar às nossas intenções prévias. Os resultados a serem atingidos não estão nunca no papel, ou no diário de classe, mas nas próprias crianças, e em nós mesmos.

Um tema ou problema que foi debatido pode se esgotar momentaneamente, e poderá dar lugar a um novo debate de ideias. Mas ele sempre poderá ser retomado em outro momento, após o enriquecimento ocorrido

com o debate de outros temas, nos quais relações poderão ser estabelecidas. Assim, vai se formando uma rede, nas quais as ideias vão se tornando mais complexas, inclusive no modo como se ligam entre si; mais criativas, pois uma ideia vai exigindo uma nova ideia até surgir uma ideia diferente, ainda não pensada; e mais coerentes.

Obviamente, neste caso, as perguntas das crianças devem ser registradas. E as suas perguntas, como foi dito anteriormente, são o ponto de partida: ou para uma primeira expressão do vivenciado, o que pode ser feito por meio de imagens (desenhos, colagens, etc.), ou para um diálogo que deverá buscar, pela problematização, uma visão mais cuidadosa e crítica do problema considerado. Nesse caso, não se trata de problematizar apenas por problematizar, mas para que novas relações possam ser estabelecidas, para que os pressupostos das falas sejam identificados, para que a própria formulação das perguntas se torne mais clara e para que se busque uma maior coerência entre as diversas falas que se vão produzindo. Uma técnica interessante, neste último caso, é de pôr as crianças em relação umas com as outras, para que troquem ideias, ficando o professor atento para intervir quando julgar que possa contribuir para uma maior consistência da argumentação, ou para apresentar outros aspectos da questão que até então não haviam sido considerados. Pedir exemplos e exemplos contrários que possam tornar o tema mais complexo e abrangente também pode ser produtivo. A disposição em círculo pode facilitar o diálogo. Gravar as falas das crianças poderá também ser útil, até mesmo para podermos retomar com elas a discussão ou para registro pessoal. Registrar os encontros após a sua ocorrência também poderá nos ajudar a pensar sobre como prosseguir, ou nos fazer observar acontecimentos nos quais não havíamos prestado atenção e que podem ser significativos. Quando um assunto não é concluído em uma aula, retomaremos o assunto

no primeiro encontro que ocorrer, para que não se perca, quando podermos destacar então os pontos principais que ficaram para o debate.

Uma técnica que pode ser útil ao lidarmos com tantas ideias que vão surgindo é a de construirmos uma “rede de ideias”, seja no quadro-negro, seja em papel pardo ou em outro lugar, mas de modo a ficar bem visível a todos. Podemos registrar ao centro a ideia que é o nosso ponto de partida para irmos traçando ligações entre esta ideia e outras que vão surgindo (podem ser palavras, frases, expressões ou até mesmo desenhos), e destas novas ideias com outras ainda, e assim sucessivamente. É importante, no entanto, nesse caso em que o professor registra as ideias na “rede”, que o debate não seja interrompido para que ela seja construída. Também podemos ir elaborando a rede em nosso caderno de apontamentos para, mais tarde, ou no encontro seguinte, apresentá-lo à turma. A vantagem, no entanto, de construir a “rede” enquanto o diálogo está ocorrendo é que todos poderão perceber a evolução do pensamento e como as ideias de uns vão se relacionando com as ideias dos outros. Podemos também pedir que eles mesmos construam a “rede” em pequenos grupos, ou mesmo no grande grupo quando o número de crianças presentes assim o permitir. Procedese do mesmo modo: partindo de uma ideia, vão se estabelecendo relações com outras, e novas relações, e assim sucessivamente. A “rede” é, por si só, uma espécie de texto. Com crianças menores, ou mesmo com as maiores, poderemos construir a “rede” utilizando imagens, e elas poderão ou recortar e colar figuras, ou desenhar, estabelecendo conexões que vão tornando mais abrangentes e complexas a ideia inicial, fazendo surgir ainda novas ideias para o debate.

O desenvolvimento de habilidades lógico-cognitivas, mesmo não consistindo em um objetivo exclusivo, é fundamental e está associado ao processo. E, embora lógica e sensibilidade estejam sempre interligados, pois podemos ir de um a outro momento conforme o desenvolvimento dos

trabalhos, momentos específicos podem e devem dar conta também deste aspecto. Nesse sentido, a seleção de jogos e de brincadeiras é muito importante, sendo que cada jogo ou brincadeira selecionado deverá estar relacionado ao desenvolvimento de habilidades cognitivas específicas como comparar, classificar, resumir, construir sequências lógicas, verificar a aplicação de regras a situações específicas, criar analogias (transpor relações complexas ou abstratas para relações mais simples ou concretas), formular hipóteses, observar pressupostos, dar as razões e/ou estabelecer as consequências de uma ideia, chegar a conclusões a respeito de um tema, construir ideias gerais a partir de exemplos particulares, dentre outros.

Por outro lado, é sempre muito importante que se busque uma maior precisão, uma maior clareza naquilo que se está dizendo (sendo que, desse modo, se passará também a exigir dos outros a mesma precisão e clareza). O professor poderá sempre intervir nesse sentido. Nesse caso, é muito importante partir da própria fala da criança, e não exigir clareza total (até porque, no limite, isso não é possível), mas observar um processo gradativo na qual a relação de cada um com a linguagem vai se desenvolvendo. Pensar, falar e escrever estão diretamente relacionados; e a linguagem não é apenas um instrumento, mas a própria condição de nosso pensar.

No limite, talvez então possamos criar palavras (metáforas, metonímias, neologismos etc.) e expressões para podermos dizer aquilo que nenhuma outra palavra ou expressão pôde dar conta suficientemente. Nesse caso, se trata de as criarmos para podermos dizer algo realmente importante para nós mesmos. Mas então é preciso que argumentemos em torno do que criamos para que os outros também nos possam compreender. Acabamos assim esclarecendo a nós mesmos. Nesse movimento pode ser que, por aprendermos a escutar profundamente o outro, desde o silêncio de sua vivência refletida em nossa própria vivência, então talvez possamos nos surpreender com as suas e com as nossas próprias ideias.

A construção do sentido de nossas próprias vidas exige um esforço. E é sempre no enfrentamento e na superação dos nossos limites que reconhecemos a nossa própria potência de ser. Aumentarmo-nos em nossas potências para conquistar a alegria e o sentido do viver requer que nos habilitemos a tanto. E o prazer de inventar e reinventar o nosso próprio prazer, o trabalho interior continuado que nos diz, a cada dia, que há um sentido a ser produzido por nós mesmos através da escuta profunda do outro, a invenção de nossas próprias diferenças e o retorno sempre renovado ao silêncio de nosso viver são objetivos que alcançamos gradativamente a partir da leitura reflexiva do mundo e de nossas próprias existências.

E se os encontros se tornam, assim, oficinas de criação de ideias, e se as ideias que surgem coletivamente podem contribuir para que cada um possa construir as suas próprias ideias, então não se trata de construir um caminho para que, ao final, prevaleça a posição do professor. Trata-se de estimular que cada um possa criar as suas ideias e exigir de si mesmo a coerência das suas próprias concepções, que saiba dar as razões das mesmas e aprenda a reconstruí-las quando julgar necessário e, além disso, que saiba também buscar novos pontos de vista e novas questões que estimulem uma forma de pensar mais crítica, complexa e criativa.

9. A prática do diálogo filosófico com crianças

Talvez, então, nos perguntemos se há alguma “técnica” para que possamos realizar um diálogo filosófico. Ora, não podemos uniformizar procedimentos, pois há um modo específico como cada um de nós aprende a se situar em um diálogo.

Em termos gerais, um diálogo se processa pela interação entre perguntas e respostas, visando ainda comunicar pontos de vista distintos. Mas há muitos modos de perguntar e de responder. Assim sendo, como

responder, perguntar ou expressar um ponto de vista de modo a alimentar a discussão? Como responder de modo a suscitar uma postura reflexiva e criativa?

- 1) Quando respondemos com afirmações devemos deixar claro de que se trata de nosso ponto de vista parcial, observando novas questões que se colocam a partir desse posicionamento. Podemos, também, apresentar conjuntamente pontos de vista distintos do nosso, possibilitando uma comparação de ideias;
- 2) Quando respondemos com informações podemos lançar também questionamentos sobre pontos ainda não pensados; ou ainda mostrar como se chegou àquela ideia, e que há ainda mais para saber;
- 3) Quando respondemos com novas perguntas poderemos alargar o horizonte do problema;
- 4) Quando respondemos de modo a fazermos com que aquele que pergunta compreenda melhor o sentido de sua própria pergunta, propondo que lhe dê outra formulação ou comente a respeito da sua compreensão dos termos envolvidos, então estaremos propondo que organize a sua própria fala ou que volte a pensar na própria vivência na qual se funda a questão;
- 5) Quando respondemos com um exemplo ou analogia, então propomos a retomada do próprio problema ao buscar torná-lo mais compreensível;
- 6) Quando respondemos observando que há um subproblema a ser considerado abrimos a possibilidade de uma digressão, caso em que é preciso ter cuidado para que se possa retornar ao tema anterior da discussão;
- 7) Quando respondemos com um exemplo contrário, então propiciamos que o problema possa (talvez) ser considerado sobre um novo ponto de vista;
- 8) Quando respondemos estabelecendo novas relações entre ideias ou diferenciamos aspectos de um problema, então possibilitamos a geração de um pensamento mais complexo;
- 9) Quando respondemos dizendo que também não sabemos e que podemos investigar juntos, então deixamos algo para pensar;
- 10) Quando criamos o nosso próprio modo de responder, aprendemos a pensar.

E quando perguntamos? O importante é que a pergunta ajude a pensar. Devemos então formular a questão a partir da compreensão do outro,

de seu vocabulário, de suas experiências, do seu modo de falar se possível. Para tanto, podemos previamente sondar a sua compreensão do problema. Mas, ao fazer isso, acabamos por aprender, pois, ao elaborarmos a pergunta buscando o ponto de vista do outro pode ser que deixemos mais claro para nós mesmos o problema. Assim, quando fazemos uma pergunta exercitamos a nossa própria reflexão. Podemos, então, perguntar:

- 1) Propondo novos aspectos do problema;
- 2) Observando dificuldades ou insuficiências na argumentação, os limites e as contradições internas de certas ideias, ou a incompatibilidade entre ideias distintas;
- 3) Pedindo esclarecimento das ideias;
- 4) Solicitando a justificação de determinadas afirmações;
- 5) Requerendo a observação das consequências de certas ideias;
- 6) Considerando a relação do problema tratado com outros problemas;
- 7) Pedindo exemplos e exemplos contrários;
- 8) Requerendo que uma criança interprete a fala de outra, quando isso se fizer necessário;
- 9) Criando novas funções às perguntas que fazemos.

Nesse processo, a ampliação do vocabulário, dos recursos de expressão e a criação linguística são importantes ao próprio exercício da reflexão filosófica. O ponto de partida para isso é sempre o universo já conhecido, o vocabulário em uso, e a forma de falar corrente. Aquele que aprende a língua com a qual se expressa deve sentir necessidade disso para melhor poder expressar o seu pensamento, ao ser convidado, no diálogo, a fazê-lo, ou por uma motivação interior. Propiciamos uma motivação interna ao aprendizado da língua ao estimular na criança a vontade de expressar as suas próprias ideias. Assim, “aprender uma língua” deve poder ser acompanhado da possibilidade de utilizá-la de modo criativo. Nesse sentido, a autoestima, refletida na valorização dos próprios pensamentos, é fundamental. Talvez devêssemos nós, adultos, refletir sobre como e o quanto

valorizamos as ideias e questões das crianças, bem como sobre o quanto isso as afeta no modo como elas percebem a si mesmas.

Na criação linguística não apenas aprendemos apenas a lidar com a própria língua, mas a modificá-la e ampliá-la. Isso poderá ser estimulado por meio da poesia, ou da arte em geral, ou pelo retorno reflexivo à vivência, dentre outras possibilidades. Uma criação linguística pode tanto ser a invenção de um termo, ou de uma metáfora, ou ainda a ressignificação de um termo ou expressão já em voga. Um exemplo disso talvez possa ser dado se nos dispusermos a dar um nome ao sentimento que temos quando não sabemos como dizer o que pensamos (podemos nos “aproximar” deste sentimento com muitas expressões correntes, mas talvez nenhuma delas diga adequadamente o que sentimos, em sua especificidade), ou ainda o nome para aquele olhar no fundo dos olhos de outrem, sabendo-se visto por ele. No limite, a criação linguística ocorre quando tentamos dizer algo novo de um novo modo e quando criamos o nosso próprio estilo de expressão.

Gostaria de citar um exemplo para poder elucidar a questão aqui tratada: a partir de atividades que objetivavam suscitar uma reflexão sobre o ato de pensar, Rúbia (9 anos) elaborou a metáfora “pensamento intocável”. Quando solicitada para que tornasse mais claro seu pensamento, ela se referiu ao significado do mesmo a partir do seguinte problema: “se penso em uma palavra como, por exemplo, Guaíba (o nome de uma cidade do RS), penso em ‘doce’; se penso em outra como, por exemplo, Sapucaia (outra cidade), penso em ‘salgado’. Mas, por que eu ligo estas palavras entre si? Eu as ligo em meu pensamento, mas não sei o porquê... chamo, então, de ‘pensamento intocável’ este meu modo de pensar que eu mesma não sei”. Muitos outros exemplos poderiam ser dados, mas penso que o exemplo mais importante será aquele que cada professor puder observar

em seu cotidiano, junto às crianças. Observemos, no entanto, a importância e a complexidade do gesto, pois a construção de conceitos conjuga a vivência, a metáfora, a imagem, a ação, a emoção, o diálogo e a argumentação, dentre outros processos cognitivos.

Criar linguagem e criar pensamento é também criar ação. Somos o que fazemos e o que pensamos. Desse modo, ética, política e educação estão sempre associadas.

10. Filosofar com crianças

Convido-lhe, assim, a brincar de pensar junto com as crianças. Talvez no exercício do filosofar com elas possamos exercitar nosso olhar de admiração frente à realidade. Pois filosofar é um modo de viver e de considerar, em nossos pensamento e ações, o sentido do humano que há em cada um e em todos nós. Filosofar é construir, desconstruir e reconstruir sentidos. E como brincar de pensar sem que nos deixemos envolver com o desafio de, a cada dia, conquistar de novo o sentido de nossas vidas?

Referências

- BERGSON, Henry. **La pensée et le mouvant**. Paris: Quadrigue/PUF, 1993.
- COSSUTA, F.. **Elementos para a leitura dos textos filosóficos**. SP: Martins Fontes, 2001.
- GRANGER, Gilles Gaston. **L'irrationnel**. Paris: Odile Jacob, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. **Qué significa pensar**. Buenos Aires. Ed. Nova, 1964.
- OBIOLS, G. **Uma introdução ao ensino da filosofia**. Ijuí, RS: Unijuí, 2002. Volume 3.
- SARDI, Sérgio A. **O silêncio e o sentido**. Filosofia Unisinos, São Leopoldo, RS, vol. I, no 1, p. 55-69, jan/abr, 2005.
- _____. **Ula: brincando de pensar**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

6

Estoicismo: terapia para todas as épocas

Diogo da Luz

Após a difusão das obras de Pierre Hadot e de Foucault, foi possível perceber uma retomada do estudo do estoicismo (especialmente o do período romano) na contemporaneidade. Pelo viés do ascetismo, a filosofia estoica reaparece como uma proposta para a ética contemporânea. Embora essa escola filosófica também tenha sido evocada em outros momentos – no Renascimento, no período das grandes navegações espanholas e no Iluminismo (para ficarmos entre os principais) –, pode-se dizer que nos séculos XX e XXI grande parte dos estudos no assunto aprimoraram-se em vista da organização das fontes elaborada por Arnim no *Stoicorum Veterum Fragmenta* (sem contar a descobertas no papiro de Herculano, os fragmentos dos *Elementos de Ética* de Hiérocles e a reedição das *Diatribes* de Musônio Rufo). Por meio dessas contribuições foi possível realizar interpretações mais ricas sobre o tema, contribuindo para a elaboração de estudos mais detalhados não só da ética estoica, mas também da física e da lógica.

No campo da ética, Pierre Hadot, Foucault e, recentemente, J. Cooper e J. Sellars são alguns dos principais filósofos que apresentaram trabalhos relevantes sobre o papel dos exercícios na filosofia estoica. Scholars como Sorabji, Teun Tieleman, Tad Brennan e M. Graver estão entre alguns dos principais nomes responsáveis por textos importantes sobre a terapêutica estoica das paixões (*pathē*). No que se refere às contribuições para moderna psicologia, mais especificamente no ramo da terapia com enfoque cognitivo, a influência do estoicismo também se faz presente. Albert Ellis,

um dos pioneiros nessa abordagem, abertamente manifestou a inspiração estoica em seu método. Portanto, é possível notar que ultimamente muito tem se debatido sobre as contribuições que a ética estoica pode trazer para aquilo que podemos chamar de vida boa.

Outro aspecto interessante dos últimos anos é a proliferação de obras não acadêmicas sobre o estoicismo. Seja por meio de livros de autoajuda que utilizam passagens estoicas, seja por meio sites e blogs na internet que comentam trechos e máximas dos estoicos, há muito material que pode ser encontrado nesse sentido. Tal fato inclusive tem sido aproveitado por alguns pesquisadores que veem nisso uma oportunidade para apresentar ao grande público abordagens mais criteriosas e embasadas da terapêutica estoica, como é o caso do mexicano Gabriel Schutz . Por outro lado, há também a preocupação de outros acadêmicos em diferenciar o debate filosófico sério das apropriações indébitas que acabam por distorcer o estoicismo para referendar algumas terapias em evidência. A título de exemplo, acreditamos que o texto *Roman Stoic Mindfulness: An Ancient Technology of the Self* de John Sellars pode ser um bom indicativo a respeito disso, uma vez que o autor faz questão de diferenciar o exercício da atenção estoica (*prosokhē*) do exercício contemporâneo de atenção plena - *mindfulness* (de inspiração budista).

Com esse breve apanhado é possível observar que a ética estoica, enquanto metodologia aplicada à temática do bem viver, tem sido evocada por diferentes vieses. Por um lado, há iniciativas criteriosas como a adaptação apresentada por Lawrence Becker na obra *A New Stoicism* em que são oferecidos cuidadosos argumentos para um estoicismo adaptado às descobertas da ciência moderna. Por outro lado, há também abordagens mais populares como a difundida no livro *Stoicism Today* do Modern Stoicism – entidade que popularizou os encontros Stoic Week e Stoicom. Não se trata, portanto, nem de uma movimentação puramente acadêmica, nem

de uma movimentação superficial: trata-se de algo que está sendo debatido nas mais diversas esferas.

Um estoicismo para o mundo contemporâneo tal qual está sendo proposto por alguns acadêmicos, filósofos e psicólogos parece estar ganhando cada vez mais espaço. No entanto, é preciso ter cautela ao buscar compreender o que é o estoicismo levando em consideração apenas abordagens que se adaptem ao estilo de vida dos dias atuais. Em vista disso, torna-se importante entender o que de fato é o estoicismo para evitar associações indevidas ou anacronismos. Ao fazer isso, compreender-se-á com mais nitidez os motivos pelos quais essa escola filosófica frequentemente reaparece com grande relevância na história.

O que é uma vida bem-sucedida?

Para os estoicos, uma vida bem-sucedida é uma vida feliz. Usando uma noção estimada por Zenão, é uma vida que flui bem, que possui um bom fluxo (eúroia). Isso é o contrário de uma vida atribulada, estressada, com preocupações, ansiedades e medos. Eles afirmam que esses problemas são perturbações da alma que fazem com que a vida não flua bem.

Visto que os estoicos entendem as perturbações como problemas da alma, da *psykhé*, o objetivo deles é justamente buscar a imperturbabilidade da alma (*ataraxía*). Para isso, defendem ser preciso o viver de forma virtuosa, o viver em conformidade (*homologouménos zên*). Quanto à vida virtuosa, esta corresponde àquilo que os antigos chamavam de *areté*, a saber, a boa qualidade, a excelência, que, nesse caso, corresponde à boa qualidade humana. Mas quanto à vida em conformidade (ou concordância) podemos nos perguntar: conformidade com o quê?

Primeiramente podemos dizer em conformidade consigo mesmo, com as próprias características, de modo a identificar o que de fato diz respeito a si. Para isso é preciso notar-se, olhar para si mesmo, conhecer-

se para além dos rótulos e dos estereótipos atribuídos por outros ou até mesmo autointrojetados. Nesse caso, é preciso inicialmente observar um pouco mais os aspectos que nos são naturais, ou seja, aqueles que não nos são atribuídos pelas convenções artificiais. Assim poderemos ver os nossos traços característicos tendo por referência o que a natureza nos dotou.

Para os estoicos, tudo na natureza visa a própria conservação tendo em vista as próprias características: por exemplo, o impulso primário dos animais é a autoproteção, sendo isso evidenciado pelo fato de que já em tenra idade se afastam do que lhes parece danoso. O cuidado com a prole também revela como essa proteção não apenas é direcionada a si, mas também aos seus. No caso dos seres humanos, ao impulso do ser animado, ou seja, animal, acrescenta-se a razão, o *lógos*. Essa razão desenvolve-se durante a infância e parte da adolescência, tonando-se artesã do impulso. Por isso, nesse caso, podemos perceber dois aspectos importantes que nos são naturais: (1) o fato de que, como animais, temos um impulso natural para conservar nossa própria constituição; (2) dado o desenvolvimento da capacidade racional nos seres humanos, a constituição a ser conservada não será a mesma que a dos animais, uma vez que a própria racionalidade é um elemento que nos é naturalmente característico. Portanto, uma vida conduzida pela razão, pelo escrutínio racional das representações é algo por que se deve atentar e cuidar. Nesse caso, a vida em conformidade consigo diz respeito, nos seres humanos, a uma vida em conformidade com a razão. É por meio dela que obteremos a boa qualidade humana, a *areté*, que normalmente traduzimos por virtude ou excelência.

De acordo com os estoicos, a busca por uma vida mais sábia é o que conduz ao caminho da felicidade. Nesse caso, uma vida bem-sucedida é aquela que flui bem, segundo a natureza, sendo por isso que eles defendem a conformidade à natureza. De acordo com Zenão, essa conformidade nos

seres humanos corresponde à vida virtuosa. Por outro lado, Crisipo acrescenta que essa conformidade corresponde tanto à natureza individual quanto universal, provavelmente para enfatizar a inevitável conexão entre as duas. Como veremos a seguir, isso corresponde também à boa conformação ao que naturalmente sucede e aos acontecimentos, uma vez que as ações adequadas às circunstâncias são extremamente importantes para o bom sucedimento na vida.

Além disso, e não menos relevante, é importante entender que, para os estoicos, a natureza cósmica também possui *lógos*, é inteligente, e por isso, divina. A vida em suas mais diversas facetas, a riqueza de detalhes naturais, a harmonização entre necessidades e suprimentos para a manutenção da vida, o espetáculo da natureza, tudo isso revela uma inteligência natural. Sendo assim, como Crisipo ressalta, a vida humana em conformidade também conecta-se a uma dimensão maior, ao mundo natural, obtendo assim um alcance cósmico.

A partir dessa breve exposição, podemos agora buscar compreender de que modo os estoicos efetivaram a sua proposta para o bem viver. Por se tratar de uma exposição introdutória, optamos por apresentar alguns exemplos que valerão por muitas explicações.

A vida racional em exercício: fortalecendo-se para viver bem

Como descrito anteriormente, os medos, as ansiedades e as angústias dizem respeito a uma alma perturbada, carente ainda de tranquilidade (*eutymía*) e felicidade (*eudaimonía*). No vocabulário estoico, essas emoções negativas são chamadas de paixões (*páthe*), e podem ser entendidas como distúrbios passionais que impedem que a alma fique em harmonia, desestabilizando-a, fazendo esta sofrer. Esse sofrimento diminui a própria potência, a própria capacidade, aprisionando o sujeito, tornando-o refém de si mesmo.

Devido à natureza racional, a dimensão sentimental humana está relacionada aos juízos de valor em relação aos fatos e às coisas. Nesse caso, um olhar mais atento às próprias opiniões revela como os problemas passionais ocorrem, mostra o motivo dos medos, raivas, angústias, lamentações, ansiedades, etc. Por exemplo, o medo da morte nada mais é do que uma opinião irracional, uma vez que o ser humano é mortal. Viver sem ter isso em mente é não se preparar para quando a morte vier. Outro exemplo: considerar a riqueza um bem é abrir-se ao sofrimento quando ou enquanto não a tiver. Por outro lado, ter prazer em função de ser rico também é um problema, é uma paixão, pois diz respeito a um regozijo irracional na medida em que submete a própria felicidade a algo que não é propriamente nosso, visto que bens materiais podem nos ser retirados a qualquer momento pelas mais variadas circunstâncias.

Subordinar a própria felicidade e tranquilidade à roda da fortuna, às voltas que o mundo dá, é soltar as rédeas do próprio bem-estar, é ficar a mercê dos outros, das coisas ou das situações. E dado que não controlamos tudo o que acontece no mundo, ficamos à mercê, desejando o que não temos e temendo perder o que possuímos.

Sendo assim, faz-se necessário valorar aquilo que nos basta para uma vida boa, não uma vida opulenta; uma vida correta, não uma vida falsa. O nosso ser nunca será melhor em função das posses, do ter, uma vez que se trata de dimensões distintas. Uma coisa é o que o destino nos proporciona, outra é como lidamos com ele: a felicidade está no estado da alma, no modo como se vive, pois é isso que nos diz respeito. Os bens verdadeiros não estão submetidos às mudanças do destino, mas correspondem às virtudes, dentre as quais podemos destacar as quatro principais: coragem (andreía), temperança (sophrosýne), sensatez (phrónesis) e justiça (dikaiosýne). Por meio das virtudes não nos tornamos ávidos ou avaros quanto às riquezas, não nos preocupamos com status social, não temos

raiva de quem nos aponta defeitos nem inveja do sucesso alheio. Uma vida sábia é uma vida virtuosa, que identifica o natural em si e vive segundo a condição que lhe cabe na natureza. É o que Sêneca tinha em mente quando escreveu estas linhas sobre o nosso tempo de vida:

Diz-me cá, por favor: o que achas tu mais justo, seres tu a obedecer à natureza ou a natureza a ti? Que diferença faz sair mais ou menos depressa de um sítio de onde temos mesmo de sair? Não nos devemos preocupar em viver muito, mas sim em viver plenamente; viver muito depende do destino, viver plenamente, da nossa própria alma. Uma vida plena é longa quanto basta; e será plena se a alma se apropria do bem que lhe é próprio e se apenas a si reconhece poder sobre si mesma. Que interessam os oitenta anos daquele homem passados na inação? Ele não viveu, demorou-se nesta vida; não morreu tarde, levou foi muito tempo a morrer!

Por outro lado, ainda que a vida em conformidade com a natureza não se volte para os bens exteriores, mas aos bens da alma, isso não significa que as coisas externas devam ser negligenciadas. A questão é não se perder por elas. Entre os bens, que são as virtudes, e os males, que são os vícios, existem os indiferentes. A saúde, a vida, a pobreza, por exemplo, não são nem bens nem males porque são indiferentes à nossa boa qualidade, à nossa virtude. No entanto, são coisas da vida, são materiais para a nossa ação. Sendo assim, tratar essas coisas como indiferentes não é o mesmo que desprezá-las, mas compreender a sua real dimensão para saber usá-las.

Para não nos confundirmos com relação aos bens, Epicteto tornou famosa a distinção entre o que depende de nós e o que não depende (eph' hemîn kai ouk eph' hemîn). No início do Manual encontramos o seguinte:

Das coisas existentes, algumas são encargos nossos, outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – em suma: tudo

quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa.

Por natureza, as coisas que são encargos nossos são livres, desobstruídas, sem entraves. As que não são encargos nossos são débeis, escravas, obstruídas, de outrem. Lembra então que, se pensares livres as coisas escravas por natureza e tuas as de outrem, tu te farás entraves, tu te afligirás, tu te inquietarás, censurarás tanto os deuses como os homens. Mas se pensares teu unicamente o que é teu, e o que é de outrem, como o é, de outrem, ninguém jamais te constrangerá, ninguém te fará obstáculos, não censurarás ninguém, nem acusarás quem quer que seja, de modo algum agirás constrangido, ninguém te causará dano, não terás inimigos, pois não serás persuadido em relação a nada nocivo.

A partir da aplicação dessa distinção nas situações é possível vislumbrar com mais clareza o que de fato nos cabe, qual a nossa ação, onde devemos nos aplicar, onde está a felicidade. Epicteto foi escravo, passou por muitas provações. Após ser liberto, manteve-se pobre, tendo sido inclusive exilado pelo fato de ser filósofo em Roma. Ainda assim, em suas preleções, ensinava como ser livre, como viver bem e obter a felicidade. Mostrava aos seus alunos e interlocutores que a filosofia serve para a vida, que não se trata apenas de palavras vazias ou de jogos argumentativos.

Uma filosofia aplicada à própria vida foi muito ressaltada pelos estoicos. Para isso, praticavam exercícios filosóficos, tal qual uma ginástica, para que assim se fortalecessem no viver bem. Muitos desses exercícios foram descritos na obra *Exercícios espirituais e filosofia antiga* de Pierre Hadot. Abaixo descreveremos alguns desses exercícios estoicos:

A) Antecipação de males (*praemeditatio malorum*): antever circunstâncias difíceis para exercitar opiniões corretas. Como diz Sêneca:

Na vida privada ou na vida pública, nada há que permaneça estável: sejam homens, sejam cidades, o destino está sempre em mudança. O

perigo pode surgir na mais pacífica das situações; mesmo sem nenhuma causa exterior de perturbação, o mal pode irromper donde menos se espera. Quantos impérios, incólumes no meio de guerras, civis ou externas, ruíram sem que ninguém os derrubasse! Quantas foram, afinal, as cidades que conheceram sem perigo o seu período de esplendor? Devemos ter sempre no espírito estas considerações, e robustecer o ânimo contra todas as eventualidades. Medita no exílio, na tortura, na guerra, nos naufrágios. Um golpe do acaso pode afastar-te da pátria, ou privar-te da pátria, pode atirar contigo para o deserto, pode suceder que esta cidade em que a multidão mal consegue mover-se venha a tornar-se um deserto. Tenhamos diante dos olhos todos os factores que determinam a condição humana, consideremos no nosso espírito não a frequência de cada factor, mas sim a intensidade máxima que ele pode atingir, a menos que queiramos deixar-nos abater e abrir a boca de espanto ante alguma desgraça menos usual como se ela fosse inédita .

B) Descrição das coisas ou fatos: Dizer a si mesmo o que as coisas são e qual a sua condição para que possamos ter uma relação sadia com elas, sem projeções equivocadas. Como diz Epicteto:

Sobre cada uma das coisas que seduzem, tanto as que se prestam ao uso quanto as que são amadas, lembra de dizer de que qualidade ela é, começando a partir das menores coisas. Caso ames um vaso de argila, [diz] que “Eu amo um vaso de argila”, pois se ele se quebrar, não te inquietarás.

B) Perspectiva cósmica: Perceber-se como apenas uma parte do grande cosmos. Notar a grandiosidade e a complexidade do universo torna-nos humildes e evidencia a irracionalidade das ambições e soberbas humanas. Como diz Sêneca:

(...) necessário então abarcar todo o âmbito do mundo e deixar cair desde o alto um olhar sobre este pequeno orbe terráqueo, cuja maior parte cobrem os mares, e a parte que se sobressai, principalmente não cultivada, tórrida ou gelada. Então dirá o sábio: “eis aqui o ponto em que tantos povos disputam com ferro e fogo! Que ridículas são as delimitações humanas!”

D) Atenção: ter em mente os ensinamentos estoicos nas situações, perceber a própria atuação no mundo aqui e agora, de modo a assenhorar-se do que de fato nos cabe: viver bem no momento presente. Como diz Marco Aurélio:

Os médicos têm sempre à mão os instrumentos e ferros para os casos imprevistos; assim tenhas tu prestes os preceitos com que possas conhecer as coisas divinas e as humanas e proceder em tudo, mesmo nos atos mínimos, como quem não esquece os liames mútuos destas e daquelas; nada realizadas bem na área humana sem uma relação simultânea com a área divina e vice-versa.

E) Exame de si: Questionar-se, avaliar as próprias opiniões, as próprias ações, inclusive os sonhos, visando tornar-se cada vez melhor, ou seja, progredir no caminho filosófico. Como diz Epicteto:

Mas se de fato não te preocupas com outra coisa a não ser com o uso devido das representações, pensa então ao levantar-te pela manhã: “O que ainda me falta para alcançar a impassibilidade e a imperturbabilidade? Quem sou eu? É verdade que não sou meu corpo, minhas terras, minha fama? Não sou nada disso. Mas o quê? Sou um ser racional. Então quais são as reclamações?” Repassa no espírito tuas ações: que norma transgredi em relação à serenidade? O que fiz de pouco amigável, de antissocial, de ingrato? O que não fiz de necessário nesses assuntos ?

Considerações finais

O estoicismo foi uma importante corrente filosófica surgida no período helenístico. Seu legado é estudado até hoje, não só a parte ética, mas

também a física e a lógica, até porque, em um estudo mais aprofundado, ver-se-á que essas três partes estão imbricadas. O estudo da lógica é importante para a análise das opiniões, uma vez que, enquanto seres racionais, relacionamo-nos com o mundo por meio de representações. Por sua vez, a contemplação física permite-nos perceber que somos parte da natureza, que estamos conectados a ela, tornando-nos comprometidos também com o que nos rodeia e com os demais seres humanos.

Quanto à ética estoica, é possível constatar que dela podemos extrair uma terapia, tanto individual quanto social, pois partindo do cuidado que corresponde a cada um alcança-se o bem em sentido amplo, a saber, o bem divino, uma vez que este corresponde ao espírito inteligente que permeia a matéria e que se faz consciente nos seres humanos.

Por fim, salientamos que tivemos por finalidade com este texto apresentar um panorama introdutório do estoicismo em seu contexto ético e terapêutico. Para aqueles que realmente se interessarem em incorporar a vivência filosófica estoica, exigirá-se um conhecimento mais profundo, até mesmo porque será percebida a necessidade da lógica para um progresso na avaliação das representações e da física para uma mais aprimorada reflexão de nossa condição como parte da natureza.

Referências

- AOIZ, J.; DENIZ, D.; CELLI, B. B. **Elementos de Ética, Extractos de Estobeo y Glosas de la Suda de Hierocles el Estoico**. Helmantica, v. 65, n. 193, 2014.
- ARNIM, H von. **Stoicorum Veterum Fragmenta**. Leipzig: Teubner, 1903-1905, v. 1-3, 1924, v. 4. (Índices por M. Adler).
- AULO GÉLIO. **Noites Áticas**. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. Londrina: EDUEL, 2010.
- BOERI, M. D.; SALLES, R. **Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física e Ética**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014.
- CICERO. **The Nature of the Gods**. Trad. P. G. Walsh. Londres: OUP, 2008.

- COOPER, J. **The Pursuits of Wisdom: six ways of life in ancient philosophy from Socrates to Plotinus**. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- DA LUZ, D. **Páthos: distúrbio passional e terapia em Epicteto**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.
- DIÓGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.
- ELLIS, A. **Reason and Emotion in Psychotherapy**. New York: Lyle Stuart, 1963.
- EPICETETO. **Encheiridion de Epicteto**. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume, 2014.
- EPICETETO. **As Diatribes de Epicteto, livro I**. Trad. Aldo Dinucci. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- EPICETETUS. **The Discourses of Epictetus, with the Enchiridion and Fragments**. Trad. G. Long. Londres: George Bell & Sons, 1877.
- EPICURO; LUCRÉCIO; CÍCERO; SÊNECA; MARCO AURÉLIO. 3ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Coleção Os Pensadores.
- FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. 2 ed. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tanunus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 3: o cuidado de si**. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e rev. de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- HADOT, P. **A Filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson**. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.
- HADOT, P. **O que é filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. 6 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

- KLEIN, J. **The stoic argument from oikeiosis**. Oxford Studies in Ancient Philosophy, n. 50, p. 143-200, 2016
- LONG A. A.; SEDLEY, D. (ed.). **The Hellenistic Philosophers**. Cambridge: CUP, 1987, v. 1.
- SCHUTZ, G. **Éticas de la serenidad: la invitación helenística**. Ciudad de Mexico: UNAM, 2015.
- SELLARS, J. **The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy**. Londres: Duckworth, 2009.
- SELLARS, J. **Roman Stoic Mindfulness: An Ancient Technology of the Self**. In: Dennis, M.; Werkhoven, S. (eds). Ethics and Self-Cultivation: Historical and Contemporary Perspectives. Routledge, 2018, p. 15-29.
- SELLARS, J. (ed.). **The Routledge Handbook of the Stoic Tradition**. New York: Routledge, 2016.
- SÉNECA. **Cartas a Lucílio**. 2 ed. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- SÉNECA. **Naturales Quaestiones**. Trad. Carmen Codoñer Merino. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.
- SENECA. **Natural Questions**. Trad. Harry M. Hine. Londres; Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- USSHER, P. **O Estoicismo Hoje: sabedoria antiga para a vida moderna**. Trad. Taís Paulilo Blauth. Babelcube, 2015.
- VAN DER HORST, P. W. **Musonius Rufus and the New Testament: A Contribution to the Corpus Hellenisticum**. Novum Testamentum, v. 16, n. fasc. 4, p. 306-315, 1974.

O prazer e a felicidade no homem: aproximações filosóficas entre Epicuro e Spinoza

Dael Rodrigues

“Formula a seguinte interrogação a respeito de cada desejo: que me sucederá se cumpre o que quer meu desejo? Que me acontecerá se não se cumpre?”
Epicuro

“O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer nela verificada. Spinoza

Introdução

Aproximar dois pensadores maravilhosos, embora distantes na existência, se mostra atual porque ambos, Epicuro e Spinoza, contribuíram cada qual, a seu tempo e lugar, para que ainda hoje, possamos olhar os indivíduos e sabermos que eles se portam e pensam sempre em um objetivo: obter a felicidade nesta vida. Pois, se não assim fosse por que viver? Por que persistir na existência? Por que desejar pessoas e ocupações que pensamos nos trazer o agradável e o prazer na vida? Estas perguntas são pertinentes e comparecem no pensamento de ambos os filósofos.

Ora, isso ocorre porque, enquanto entes presentes na vida, buscamos todos formas para alcançar momentos revestidos de felicidade. O contrário disso nos traz o desconforto e a infelicidade, estados que nos entristecem e podem nos deprimir. O prazer e a felicidade passam, segundo os dois filósofos, pela capacidade racional de estabelecer posturas e escolhas acertadas na vida. São condições sem as quais aqueles não prosperam a busca da felicidade.

Levando-se em conta tais antecedentes, afirma-se que tanto Epicuro quanto Spinoza deixam bem claros essa ligação fundamental. Buscar compreender essas duas visões de homem e a possibilidade de alcançar o prazer e a felicidade serão o objetivo de nosso diálogo e certamente será de proveito para todos.

Sobre Epicuro

Filósofo grego nascido em 341 a. C. Morreu em 270 a. C., na cidade grega de Atenas. Era um mestre amado e admirado por seus discípulos. Sua fama estendeu-se por toda a Grécia e muitos vinham para aprender com o filósofo. Adquiriu uma propriedade próxima de Atenas e instituiu ali sua escola, conhecida como O Jardim. Todos ali tinham assento: homens, mulheres, estrangeiros e escravos. Entendia que a filosofia devia ser ensinada a todos os homens, porque todos deveriam encontrar a felicidade e o prazer.

Com o passar dos anos, o pensamento de Epicuro adquiriu má fama, acusado que foi de fomentar o prazer carnal entre os homens. Com o Iluminismo e a quebra de tabus e preconceitos, paulatinamente a humanidade foi redescobrando o epicurismo, hoje aceito e compreendido como uma grande corrente filosófica, que contribui para o conhecimento do ser humano.

Sobre Spinoza

Filósofo judeu-holandês de ascendência portuguesa. Seus pais, judeus sefaraditas, fugiram de Portugal para escapar da inquisição, se estabelecendo na Holanda, então centro importante e tolerante para com a população judaica.

Spinoza nasceu em 1632 e morreu em 1677. Era polidor de lentes e participante da comunidade judaica de Amsterdã. Passou a estudar o

cartesianismo e tornou-se um grande filósofo aderindo à corrente racionalista. Mas, não só. Modificou-a levando-a ao patamar de um racionalismo absoluto. Suas posições não foram bem aceitas pelos líderes da sinagoga de Amsterdã. As condições políticas e a situação dos judeus na Holanda ajudaram a criar um fosso entre Spinoza e a comunidade judaica. Por isso acabou por se afastar do judaísmo, culminando com um processo de expulsão sumária.

Afastado da comunidade judaica e perseguido pelos cristãos, o pensamento de Spinoza ficou por muito tempo no ostracismo. A partir de Schelling, o mundo filosófico passa a redescobrir o pensamento Spinozano, sendo ele hoje estudado por todas as academias no mundo. Há de salientar que Spinoza foi o único grande filósofo da história que usava a língua portuguesa na vida hodierna.

Primeiras palavras: compreendendo o alcance do prazer da felicidade para a Filosofia

Compreender o significado do Prazer e da felicidade nos leva ao entendimento de que ambos como que se ligam de forma necessária no fruir das atualidades e suas relações com a exterioridade, principalmente quando aquelas se propõem a executar o que demais interessante possuem: a aquisição do conhecimento. Estando presentes no movimento das essências, o prazer e a felicidade podem ser definidos como estados que encaminham o gênero humano a uma condição que lhe permita dois caminhos justapostos: o de a si mesmo poder dar um sentido e o de procurar uma apreciação positiva da vida na qual se encontra.

Vemos uma aqui permissão. De que nos seus domínios venhamos a experimentar novas formas de ver e sentir o que a nossa volta está, numa relação que pode ser dita adequada e bem vinda. Bem, estas duas características de estadias, o prazer e a felicidade, que naturalmente se depreendem da própria vida, foram objetos de reflexão e estudo durante

toda a história da filosofia. Estiveram como uma preocupação constante do filosofar, mesmo que mal compreendidas em alguns momentos. De fato, muitas vezes o primeiro estado, o do prazer, foi visivelmente de mal entendido, em face da noção hegemônica que apontava a sua ocorrência para uma ligação com um pecado imaginário ou original que perfaz o homem.

O prazer gira em torno de uma determinada condução da corporeidade, e como esta era mal vista, como resultado, o fazia adentrar numa modalidade de conhecimento também baseada em equívoco e desprestígio. Daí a condenação a que estava submetido como efeito.

A segunda condição de poder estar, o da felicidade, passaria a ser procurada onde inevitavelmente não poderia habitar dada a inadmissibilidade do prazer do corpo como prática e componente da essência dos homens, esta funcionando como o caminho para o alcance daquele. Essa dupla incompreensão, no entanto, não ofuscou o fato de que alguns pensadores pudessem sobre estas falarem. Às vezes, a filosofia penetra em lugares tidos como difíceis e intransponíveis. E alguns filósofos o fizeram de maneira bem posta e única. Por isso são clássicos e devem ser estudados!

Será acerca de duas concepções preponderantes e primorosas, quando trataram desses conteúdos, que dedicaremos este pequeno estudo, no intuito de aproximar dois pensamentos, que apesar de distantes no aparecer e no tempo, trilharam por caminhos que seguramente os uniram. Veremos que edificaram óticas que tencionavam tecer sobre o humano as melhores considerações, mesmo que o pensamento hegemônico não cultivasse pelos homens e para com os sentimentos seus um bom olhar.

Epicuro: um olhar diferente

Vejamos primeiramente o filósofo grego Epicuro. Encontramos em sua pessoa como um dos primeiros filósofos a instituir um pensamento

que tencionava livrar os homens da ignorância, ajudando-lhes a olhar a vida sob outros pontos de vistas. Como modo de instruir, usava de conselhos e admoestações dirigidas a homens e mulheres que desejassem levar uma boa vida, permeada de sentimento agradável e altamente produtivo.

Esta postura evidentemente de emancipação foi por séculos mal vista e profundamente mal compreendida, especialmente por aqueles que sempre querem impor aos outros “verdades inquestionáveis”. Epicuro renasce, no entanto, sob outro olhar, especialmente para os entes que desejam descortinar caminhos e pensamentos que permitam levar ao desfrutar da vida de maneira mais sábia e equilibrada, posturas, aliás, muito caras ao nobre pensador grego.

Spinoza: um segundo olhar diferente

O segundo pensador que ora aparece nessa aproximação que desejamos efetivar é Baruch de Spinoza. Este Filósofo judeu, de forma interessante e perspicaz, se aproxima de Epicuro quando procede no estudo da natureza dos homens, especialmente quanto ao campo das paixões. Seu pensamento funciona como um aprimoramento da visão do sábio grego, eis que para este, como para aquele, a felicidade deve ser buscada de forma racional e bem posta, estando ao alcance de todos os homens. Aos seus escritos também recorreremos porque entendemos que estes dois pensadores se constituem ainda em um grande manancial de preceitos e ideias que podem contribuir para edificação de práticas que levem a uma vida satisfatória e feliz.

O estudo permanente, a observação da natureza, as escolhas bem feitas, o olhar generoso e a busca de sentido para vida são posturas filosóficas que acompanharam este pensador. Essas prerrogativas realmente fazem de sua filosofia algo para ser admirado e conhecido.

O porquê da aproximação

A característica ou atributo eminentemente humano, o prazer ou a felicidade como realização da corporeidade, foi belamente tratada por Epicuro nos textos que nos chegaram. Que de forma atilada e sutil, conseguiu vislumbrar no homem a capacidade de busca incessante do prazer, como algo indispensável, que possibilita um sentido maior à existência. Historicamente, seu pensamento venceu obstáculos, e ficou conhecido como o pensador ligado ao entendimento da melhor postura humana, aquela na qual o prazer assume de modo equilibrado e aberto o referencial para ser buscado e vivido, mesmo enfrentando adversidades.

Igualmente, o prazer e a felicidade como estados de afirmação das individualidades, foram longamente tratados pelo filósofo Baruch de Spinoza. De sua pessoa sabemos que era um homem sereno e inabalável em suas convicções e, mesmo sofrendo injustiças e perseguições, de forma corajosa soube olhar a vida por prismas reconhecidamente superiores, entendendo que se deve considerar a felicidade como o sentido último e possível ao homem, então virtuoso a partir daquele estado. Afirmava que, se potencialmente aumentado estivesse o homem, quando de posse do conhecimento adequado das coisas, conseguiria vislumbrar melhor a ordem da natureza, daí a satisfação que encontraria para o seu ser quando em relação íntima e racional com aquela.

Tratar do prazer e da felicidade no âmbito humano significa adentrarmos no recôndito mais profundo do homem. Neste, diríamos que até mesmo o que se chama desejo e realidade como que se fundem, dando ao homem uma melhor visão de sua existência atual e o fortalecimento desta atualização que tanto busca manter, quando naquela se encontra como uma atualização finita.

Mas, o ato de enveredarmos por esta abordagem significa também aproximarmos dois grandes pensadores, que apesar de épocas distintas,

de culturas diferentes e caminhos diferentes souberam compreender o que de mais sublime e interessante pode vislumbrar os homens, enquanto ente sensível e desejoso de conhecer e desfrutar das coisas.

Veremos que essa relação necessária do homem e o meio será a preocupação central dos dois filósofos, acrescida da busca dos melhores modos de poder aprofundar e clarificar essa disposição existencial. E será neste modo de observar a realidade e que envolve como resultado direto o prazer e a felicidade como estados produtivos, que procuraremos demonstrar neste presente trabalho.

Os desejos: o olhar de Epicuro

Ao iniciarmos nossa aproximação, que encontra algumas similaridades de visões em ambos os filósofos, um determinado caminho se mostra, e primeiro devemos estabelecer como ferramenta para o entendimento. Consiste no fato de que tanto Epicuro quanto Spinoza entendem que os desejos, as paixões ou as afecções são disposições naturalmente existentes e partes do e nos homens. Percebem estas como partes que são imprescindíveis e intrínsecas do agir e sentir humano, que fazem ser o homem o que ele é e não outro ente.

Neste aspecto essencial e que transpassa as duas respectivas obras, já podemos entender as prerrogativas primeiras que darão suporte para o pleno entendimento do que queremos, entre as quais, do olhar revestido de uma cabal naturalidade quando procuram entender o atuar dos homens. A compreensão dos sentimentos está ligada ao significado de ser do homem e nesse fruir existencial se resolve aceitavelmente. Vejamos o que nos diz, primeiramente, Epicuro, acerca da manifestação dos desejos no âmbito da alma humana:

“Não deve supor-se antinatural que a alma ressoe com os gritos da carne...Realmente, não sei conceber o bem, se suprimo os prazeres que se

apercebem com o gosto, e suprimo os do amor, os do ouvido e os do canto, e ponho de lado as emoções agradáveis causadas à vista pelas formas belas, ou os outros prazeres que nascem de qualquer outro sentido do homem...” (Antologia dos Textos de Epicuro).

Esta bela proposição ilustra de modo claro de que em Epicuro encontramos a noção apurada do filósofo quanto ao processo de análise dos pressupostos que revestem o humano. Também já podemos observar claramente o porquê que esta visão foi por muitos séculos desfeita, senão perseguida pelo poder teológico que orientou milhões de mentes, especialmente no período chamado idade média.

Em Epicuro não se descortina a ideia de pecado ou a noção de sombra rondando o corpo, antes posta na bíblia e em Platão e longamente adotada pela tradição. Não, aqui fica demonstrado que naturalmente há que se entender acerca da relação entre os vários modos e posturas que caracteriza os homens, obedecendo cada postura ao modo como estão definidas as essências, como homens sujeitos a uma série de mudanças no campo emocional. Os desejos que se assentam “na carne” não podem ser concebidos como não pertencentes à ordem natural de ser do homem, uma vez que já estão dados neste de modo irrefutável e inerente e assim devem ser reconhecidos.

Os prazeres que advêm de noções postas pelos sentidos, tais como o gosto, a audição, a fala e os demais que poderíamos citar são aspectos essencialmente humanos. E uma vez conjugados entre si atribuem aos homens a condição de viver na busca de coisas e situações que possam apontar-lhes o caminho da satisfação daqueles, alcançando níveis importantes de paz e da tranquilidade, estes últimos como estados aprazíveis. As emoções, os desejos e as paixões longe de serem produtos da distância do viver como um corpo ou sob o signo de uma transcendência, que negaria

definidamente estes, se afirmam como constituintes fundamentais do ser que impulsiona os homens na existência.

Esta compreensão notadamente profunda, natural e precisa acerca dos desejos e das paixões deverão, como acima referimos, durante os séculos que se sucederam e no pensamento filosófico, ser distorcidas e levadas para outro eixo de abordagem, distante de como os definira o epicurismo em suas diretrizes filosóficas.

Sabemos que com o advento da teologia como campo que definia os paradigmas éticos e morais e que tencionavam regular a vida dos homens, as paixões e os desejos – que podem nos fazer ver a vida sob outros olhos, que expõem a leveza e a sutileza no trato com o mundo exterior - cedem lugar para o transcendental, definindo-se este como o fundamento último do homem. E, com isso, parte dos constituintes que compõe o homem passam a ser encarados como altamente desconcertantes e não parte deste, chegando-se ao ponto de que ser homem não significava mais ser o homem. Definha-se o conceito de homem, transitando sua existência para uma clara esquizofrenia de conceitos.

Os desejos: o olhar de Spinoza

Mas, como sempre acontece a um pensamento hegemônico e fechado, o movimento das ideias em processo de encadeamento certamente faria brilhar uma luz que encaminharia a filosofia para o esclarecimento acerca da constituição humana. No centro do movimento moderno, que a partir de Descartes, iniciava uma nova visão de ver o ente humano, procedera em uma mudança substancial. Paralelamente, a Descartes veremos surgir, na Holanda progressista, um pensador que instituiu um pensamento no qual encontraremos a retomada da velha visão Epicurista de perceber o homem. Não mais como uma fantasia medrada no instituto da imaginação e da superstição, na irreconciliável visão do homem sujeito a dois

mundos, mas simplesmente como ele é com sua natureza que lhe faz ser desejoso e ansioso pela busca da maior felicidade possível.

A felicidade não estaria sujeita a um mundo fictício e superior. Para Spinoza devemos ser felizes na atualidade, enquanto entes pertencentes à natureza. Certamente, com o spinozismo a felicidade e os desejos, que lhes antecedem, deixam de sofrer a repulsa e a discriminação, passando a comparecer às discussões filosóficas, tanto as de ordem negativa como as positivas, mas adentrando pela modernidade afora até desaguardarem em Sigmund Freud. Prestemos atenção ao que nos diz neste sentido o grande filósofo racionalista:

“A maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Mais ainda, parecem conceber o homem na natureza como um império num império”.
(Ética, Introdução do Livro III).

Eis aqui um verdadeiro hino à liberdade e à sabedoria, ambas as posturas muito próprias da modernidade, na qual veremos acentuadas duas definições que devem nortear o homem na procura da verdade e do conhecimento. Ao analisar o tratamento que os filósofos durante séculos impuseram as características que se desprendem dos homens, Spinoza desfere uma crítica de forma adequada aqueles. Ao indagar sobre a vida que passava a sua volta, nas lutas e paixões em descontrole por alguns e no uso da razão por outros, não conseguia entender essas relações como sendo impróprias ou desnaturais.

Entendia que os filósofos, ao tratarem os constituintes humanos como desnaturais, adentraram no mundo do desconhecido e do irracional e, nestes, não mais compreenderam o modo de ser e se portar dos homens. Ao desconhecerem as causas que fazem o homem ser o que é não

perceberam mais tantos os atos humanos como os efeitos que destes se manifestam na cadeia da causalidade, que como qualquer ente, também inseridos na ordem da natureza.

As visões aproximadas

Ao conceber o homem como uma parte natural da realidade, vemos Spinoza retomar a velha visão Epicurista. E, neste propósito, entendemos o surgimento de uma perfeita adequação e sincronia epistemológica nos respectivos modos de estudar os homens. Ambos os filósofos, em suas respectivas óticas, souberam criar um distanciamento emocional e filosófico com os de seu tempo. Isto permitiu a ambos romperem com o estabelecido e pensar sob outras bases, diríamos hoje mais dinâmicas e realistas.

Se para um era o mito que se revestia de séria adversidade para se compreender a realidade e o homem, para o outro era o poder teológico estruturado e institucionalizado que assim também se portava, na figura da censura sempre pronta para cercear o livre pensamento. Cada época com seus freios e desatinos!

No entanto, as superações de tais condições históricas e filosóficas foram os fatores essenciais para que se entendessem os constituintes humanos na antiga Grécia – com Epicuro - e sua importante redescoberta na moderna Holanda – com Spinoza – retendo cada um em seus determinados escritos uma agradável e pertinente maneira de tentar compreender os entes humanos.

Compreendida esta base análoga que une em essencialidade e disposição os dois pensadores – e que será de vital importância para aproximarmos em ambos o prazer e a felicidade humana, temas em questão – nos ateremos aos demais detalhes das visões que se fizeram registrar e que tão profundamente marcou a história da filosofia.

O Homem: um ser que por natureza deseja

Primeiramente temos que iniciar sabendo da importância de se compreender os aspectos mais fundamentais do homem e sua relação como a realidade, sobre a qual diariamente se posiciona juntamente com outros entes. Devemos saber que a filosofia de Epicuro perfeitamente liga a questão do prazer da vida à necessidade de compreendermos mais profundamente o cosmos e o seu funcionamento. Observamos o que nos diz textualmente e de modo brilhante o filósofo grego:

“Não pode afastar o temor que importa para aquilo a que damos maior importância quem não saiba qual é a natureza do universo e tenha a preocupação das fábulas míticas”. “Por isso não se podem gozar prazeres puros sem a ciência da natureza”. (Antologia dos Textos de Epicuro).

Nesta passagem, podemos observar a enorme profundidade que enceta o pensador no ato que engendra para a possibilidade de compreensão ao prazer no homem. Esta vivência liga-se diretamente à capacidade do próprio homem de conseguir compreender a realidade na qual está inserido. E, isto, apontará para outra grande questão que se debatia Epicuro, qual seja, a de que era indispensável ao homem transpor o patamar da visão mítica, na qual viviam seus contemporâneos e que a todos amedrontavam para poder, de posse do conhecimento adequado e verdadeiro das coisas, gozar um prazer permanente e livre de quaisquer preconceitos que lhe viesse a ofuscar a visão.

O pleno conhecimento da natureza livrava cada vez mais o homem do poder ilusório do mito e lhe assegurava uma vida mais prazerosa e pacífica. Com isso, Epicuro consagra o pensar filosófico que antes de crer ou aceitar algo, se procure realizar a disposição de crítica, de saber como e para que algo venha à tona e como deve ser compreendido.

Nessa mesma batida estará o filósofo de Amsterdã. Encontraremos a mesma disposição de ligar a felicidade e a paz interior à capacidade de poder compreender os nexos que causam as essências no universo. Diz-nos Spinoza acerca desta disposição no intelecto e a relação necessária com a ordem da natureza:

“A alma compreende que todas as coisas são necessárias...e que são determinadas a existir e a operar por um encadeamento infinito de causas...e, por conseguinte, ...nessa mesma medida consegue sofrer menos por parte das afecções que nascem destas coisas e ... é menos afetada relativamente a elas”. (Ética, Demonstração da Proposição VI do Livro V).

Tal como Epicuro, Spinoza descansa a felicidade no campo da compreensibilidade, ou seja, no movimento racional interno que realiza os homens na direção do conhecimento das composições das coisas. O homem, ao adentrar no conhecimento racional do movimento de nexos que causam a natureza, passa a compreender a realidade sob outro patamar, de onde consegue compreender melhor o ordenamento da realidade. E, por consequência, achar o seu lugar neste processo tido como eterno e infinito.

O movimento da alma: passagem de um estado para outro

Após este fruir estabelecido no homem, se inicia um processo interno racional que seguramente lhe permitirá vislumbrar adequadamente a vida, encaminhando-lhe no sentido de sofrer menos com as situações que possam surgir nessa realidade, que passa a melhor entender e, portanto, menos padecer. O que significa dizer que ao contrário, haverá de se alegrar de forma equivalente. Essa mudança de estado lhe levará a usufruir uma existência mais feliz e prazerosa.

Nos dois filósofos encontramos a noção de prazer e felicidade, necessariamente, ligada à condição de que poderemos alcançar esse estado de

ser, se soubermos compreender o liame que a tudo produz e dá sentido. Nesse movimento, que leva a posse desse prisma, saberemos nos situar e este modo de nos portar encaminha-nos a um efeito - digamos que óbvio na existência: que é o fato de que o prazer ou a felicidade no homem enquanto manifestação significa a busca do esclarecimento. A partir daí procede no afastamento da dor e da infelicidade como estados improdutivos e passionais no homem, fundamentados na ignorância. Sobre essa relação adequada nos diz Epicuro:

“O limite da magnitude dos prazeres é o afastamento de toda a dor. E onde há prazer, enquanto existe, não há dor de corpo ou de espírito, ou de ambos”.
(Antologia dos Textos de Epicuro).

A predominância do prazer enquanto manifestação no homem significa simplesmente a não permanência de situações que lhe sejam contrárias e, por sua vez, o contrário em estado, enceta a dor neste mesmo homem. Entendemos que para Epicuro uma realidade não reparte com a outra a sua existência, devendo uma enfraquecer-se para que a outra assuma sua condição de prevalência num determinado momento do ser envolvido.

A existência, portanto, do prazer remete-nos ao fato de que todas as posturas ou entes que porventura venham causar-nos a dor deverão ser ultrapassados ou evitados para que possamos adentrar na existência revestida de prazer, este sim, evidentemente, agradável e desejável para os entes.

Notamos que esta predicação aponta-nos para a existência de um movimento interno que deverá encaminhar os entes no sentido de substituir uma situação não aceitável por outra melhor. Esta mudança de estado também encontrou como ensinamento importante na Ética, de Spinoza, quando se apresenta como a capacidade humana de transpor uma situação

para outra mais pertinente e ativa. Diz Spinoza acerca desse movimento intrínseco de estados na corporeidade humana:

“Na medida em que o homem é determinado a agir pelo fato de ter idéias inadequadas, ele sofre e é passivo...isto é...faz alguma coisa que não pode ser percebida só pela sua essência, isto é...que não resulta de sua própria virtude. Mas, na medida em que é determinado a fazer alguma coisa pelo fato de ter um conhecimento, nessa medida ele age, isto é...faz alguma coisa que é percebida só pela sua essência, por outras palavras...que resulta adequadamente de sua própria virtude”. (Ética, Demonstração da Proposição XXIII, do Livro IV).

Ora, o movimento interno que encaminha o homem é o que lhe possibilita o afastamento da dor ou das ideias inadequadas, da ignorância propriamente dita. Esta postura aponta para o entendimento de que uma realidade que se apresenta como desconfortável e que nos leva a tristeza ou ao desencantamento poderá ser removida graças a essa capacidade que o homem possui, ou seja, de racionalmente modificar sua relação com o mundo e consigo mesmo.

Nesta proposição existencial, encontra-se a explicação que demonstra que o prazer deverá submeter a dor para permanecer enquanto estado aceitável preponderante. E que será também o caminho para a substituição das ideias adequadas, que também participam como desdobramento no corpo e nos causam dificuldades, pela manutenção de ideias adequadas, que por natureza de ser passam a revestir um ente consciente para um patamar de virtude. Alcançar este o patamar que se posta é o sinônimo de felicidade para o homem.

A felicidade: a grande virtude para o homem

Este entendimento que ora encontramos nas obras de Epicuro e Spinoza passa no decorrer da análise e do estudo destas a se aprofundar de

forma interessante e extremamente próxima. A busca do prazer e da felicidade como grande virtude no homem para Epicuro e a felicidade e satisfação dos desejos como sinônimos de virtude no mesmo homem para Spinoza, aponta-nos ainda para uma condição indispensável: de que esses pressupostos ou efeitos emocionais só vingarão em decorrência do fato de que encontram moradas nos homens. Após um processo de reflexão e análise racional da realidade – conhecimento da natureza em ambos os pensadores – conseguem alcançar a exata noção do que significa todo este arcabouço no qual se inserem como entes pensantes e sujeito às paixões. Passam, nesse jogo de busca e esclarecimento, a usufruir tanto do prazer como da felicidade.

Vejamos o que nos diz Epicuro acerca desse pressuposto que tem na reflexão correta a possibilidade de bem existir:

“E como o prazer é o primeiro e inato, é igualmente por este motivo que não escolhemos qualquer prazer; antes, pomos de lado muitos prazeres quando, como resultado deles, sofremos maiores prazeres...Convém, então, valorizar todas as coisas de acordo com a medida e o critério dos benefícios e dos prejuízos...”. (Antologia dos Textos de Epicuro).

Os atos que norteiam o homem sábio, como o da meditação, por exemplo, possibilita-lhes vislumbrar na manifestação das enormes quantidades de prazeres os que lhe servem ou não. Nessa disposição, encontramos o entendimento que já bem entendia Epicuro, que é o de que estamos inseridos numa rede de causas e efeitos e que determinados caminhos tomados chegarão a respectivos efeitos e outros em outras diversidades, e assim por diante. Na compreensibilidade desse movimento que engendra os entes e a própria realidade está o prisma elevado que deve ser encontrado pelo homem que cultua a sofia - sabedoria.

Neste patamar, deve conseguir vislumbrar os prazeres que lhe podem ser úteis e aqueles que poderão lhe causar dificuldades ou intranquilidade, mas passíveis de afastamento. Dada esta animação inerente aos entes, consegue separar as coisas e aí reside a sua sabedoria, enquanto força de poder atuar no mundo das inúmeras essências. Se isto se mostra de vital importância para o sábio da Grécia, o será também para o sábio racionalista judeu, que nos diz em sua obra principal, a *Ética*:

“Vê-se, por aqui, qual seja o valor do sábio e como é superior ao ignorante, que só é levado pela paixão. O ignorante, com efeito, além de ser agitado de muitas maneiras pelas causas externas e de nunca gozar do verdadeiro contentamento íntimo, vive, ainda, quase sem consciência de si mesmo, de Deus e das coisas e ao mesmo tempo em que ele deixa de sofrer, deixa também de ser. Enquanto, que pelo contrário, o sábio, na medida em que se considera como tal, dificilmente se perturba interiormente, mas consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de certa necessidade interna, nunca deixa de ser, mas goza sempre do verdadeiro contentamento interior.” (*Ética*, Escólio da Proposição XLII do Livro V).

O valor da sabedoria não reside em qualquer exterioridade ao homem, mas se aloja no seu interior e de lá funciona como o balizador que encaminha o regramento para a tomada de decisões frente a esta ou aquela situação que apareça no mundo, e sobre as melhores buscando uma relação mais próxima, mediada sempre pela reflexão. A capacidade do homem revestido de sabedoria permite-lhe perscrutar a realidade, conferindo-lhe, como efeito, um contentamento íntimo.

Para Spinoza é a condição ou patamar superior que pode alcançar o gênero humano enquanto ente pensante e livre para conhecer. O sábio, ao saber distinguir o verdadeiro do falso, a realidade da aparência, o perene do efêmero, a totalidade do fragmento, a atividade da passividade não se

encontra escravo da agitação e do redemoinho que podem levar ao esfacelamento de seu ser, dada a complexidade que se mostra a vida.

Ao contrário, tal como entendia Epicuro, consegue localizar o prazer do que se queda útil do que pode não lhe ser gratificante. E se atendo ao que lhe pode ser útil, empreenderá o caminho da produtividade, tal como entende Spinoza: que lhe faculte a consciência de si, da natureza no qual está necessariamente vinculado, chegando a um contentamento que lhe faz conhecer a vida sob o olhar verdadeiro.

O homem: um ente potencialmente livre

No entanto, toda esta contemplação crítica e ação subsequente não seria objeto de movimento e ocorrência no mundo dos entes se estes não dispusessem, enquanto potência interna, dessa capacidade de encaminhar todas estas atividades, consubstanciadas em tomadas de decisões na vida hodierna. Neste sentido de perceber, vejamos novamente o que nos diz – e isto se mostra essencial – Epicuro em sua antologia:

“O essencial para nossa felicidade é a nossa condição íntima: e desta somos nós os amos”. (Antologia dos Textos de Epicuro).

A capacidade de que estamos dotados e que nos faculta meditarmos acerca do que se apresenta no mundo, na realidade, de analisarmos suas causas, seus possíveis efeitos e o que se apresenta como de utilidade ao nosso ser é o referencial e ao mesmo tempo a garantia de que podemos construir a nossa felicidade neste mundo. É verdade que somos parte necessária de todo este cosmos em movimento processual e dinâmico. Como também é verdade que possuímos a prerrogativa de poder pensar de forma apurada e racional – na figura do funcionamento como movimento interno e acessibilidade parcial as noções diversas como

eternidade e infinidade – e que nos habilita para que possamos no mundo da totalidade existir e nos realizar de modo reflexivo e prazeroso.

E, nesta condição primeira, somos realmente nosso próprio amo ou ente autônomo, numa solução dinâmica e interna de poder realizar-se. Refazendo o mesmo sentido de divisar o que se apresenta e que tão bem nos legou Epicuro, encontramos no final de sua grande obra filosófica, a *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras*, em que Spinoza encerra sua meditação acerca da vida e da felicidade na existência humana da seguinte maneira:

“A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões”. (*Ética, Proposição XLII do Livro V*).

A busca da felicidade e do prazer pelo gênero humano em Spinoza tal como a busca do prazer e da felicidade pelo homem em Epicuro apontam em direções semelhantes: a de que sua obtenção se encontra na capacidade essencial do homem de pensar, de refletir, de medir e de decidir na existência. Funciona como o segredo que abrirá a porta para a conquista da tranquilidade, do bem viver e da felicidade.

O movimento que garante a possibilidade de poder controlar as paixões e de buscar os melhores prazeres é a sustentação possível e garantidora de que podemos ser felizes e com isso estarmos prazerosos nesta existência. A exata compreensão é a exata noção de vida e, desta, a subsequente realização no mundo da natureza.

Uma profunda aproximação

Certamente, percebemos nos dois pensadores uma aproximação clara do campo epistemológico com o campo axiológico, na medida em que a busca pelo conhecimento funciona como condição para a felicidade e este

estado da atividade no homem configura como efeito em uma postura ética com o alcance da virtude para os homens. Aqui encontramos – como observamos no início deste trabalho – o lugar mais escondido, o mais sutil recôndito da existência humana. Mas, ao mesmo tempo é a condição indispensável para vislumbrarmos a vida e os atributos reconhecíveis e grandiosos da natureza: a infinidade – sentido de amplidão - e a eternidade – sentido de possibilidade e passagem -.

Considerações finais

Neste sucinto trabalho de pesquisa nos propomos a examinar os pontos de encontros entre duas das mais belas e profundas construções filosóficas. Ambas foram produzidas no sentido de procurar compreender as várias posturas humanas, especialmente as noções de prazer e de felicidade, que aparecem em destaques nos dois pensamentos em questão. Ao estudarmos Epicuro, adentramos no mundo da sensibilidade e da construção de possibilidade de uma vida feliz e prazerosa neste mundo. No jardim de Epicuro, predominava a permanente busca do conhecimento.

Encontramos um pensador preocupado em compreender o cosmos e seu funcionamento, preocupado ainda em conhecer como se conhece essa realidade, na edificação de uma teoria do conhecimento que se constrói pelo próprio homem para conhecer o que já está dado. Vislumbrou que o melhor modo de ser consiste em nos portarmos no sentido de sermos seres que desejam a busca do prazer nesta mesma vida, posição intimamente ligada com a aquisição do conhecimento e da sabedoria.

De outra feita, observamos a retomada, séculos depois, deste mesmo prisma de entender, ao encontrarmos no período moderno um filósofo preocupado com a natureza e sua compreensibilidade. Desejava saber como poderia o humano adentrar no mundo dos nexos que a tudo dá sentido e vida e nesta alcançar a virtude, antecipada pelo encontro do estado

revestido de felicidade. Para Spinoza, esta preocupação se estenderá a construção de um método e postura racional, que por sua vez, possa dar conta de todo este desejo de saber e deste o de ser feliz. Vimos ainda que este processo, como consequência, propõe a construção de uma ética eminentemente humana, capaz de encaminhar o homem para o estado de felicidade no mundo da natureza, na qual pertence como corpo e intelecto.

Ora, podemos com isso compreender que tanto no jardim onde se cultuava a filosofia quanto no quarto pequeno e simples onde se polia lentes e se filosofava, se construíram dois novos prismas de observar a vida e os homens. Estudá-los significa que encontraremos dois homens dotados de uma sabedoria ímpar, que souberam compreender de modo cabal e satisfatório o sentido mais profundo que possa divisar uma vida humana, junto a um cosmos ou natureza que necessariamente pertencemos, mas que sob uma postura racional e equilibrada podemos encontrar os caminhos que nos conduzem ao estado de prazer e felicidade.

Obras Consultadas

O Pensamento de Epicuro. Tradução: Johannes Mewalt, Editora Íris, 1960.

Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras. Baruch de Spinoza. Tradução: Joaquim de Carvalho. Editora Victor Civicta, 1973

Filosofia clínica enquanto método terapêutico: distinções essenciais

Fernando Fontoura

Introdução

Segundo a fenomenologia de Edmund Husserl, uma das finalidades da fenomenologia enquanto método epistemológico é realizar as devidas distinções essenciais. Em suas *Investigações Lógicas* no segundo volume, ele escreve,

A fenomenologia, porém, não fala de nenhum estado de seres animais (nem mesmo dos de uma Natureza possível em geral), ela fala de percepções, juízos, sentimentos, etc, enquanto tais, acerca do que lhes pertence a priori, numa generalidade incondicionada, precisamente como singularidades puras, do que se pode ver exclusivamente como base na captação puramente intuitiva da “essência” (gêneros e espécies de essência) (HUSSERL, 2012, p. 16).

Neste sentido, é necessário, como um dos princípios básicos de uma atitude fenomenológica, renunciar aos pressupostos “pessoais” do investigador. Essa atitude fenomenológica, aponta Husserl, adentra-se até o ponto “[...] em que esta entrada se faz necessária para a fixação das primeiras distinções essenciais (HUSSERL, 2012, p. 35)”. Neste ponto, que será o qual me delimitarei neste trabalho, pretendo dar uma visão epistemológica das tessituras daquilo que estamos investigando, no caso aqui, a metodologia terapêutica da filosofia clínica. Tentarei mostrar, de forma preliminar, introdutória, quais os pressupostos essenciais da coisa em si, os quais, se retirados ou não efetivados, deixará de ser o método

terapêutico da filosofia clínica em si. A corrupção dos pressupostos essenciais é a eliminação da própria coisa. Portanto, neste trabalho, tentarei mostrar a filosofia clínica por ela mesma em seus pressupostos mais essenciais, tentando “dar voz” ao método através da expressão de seu criador e sistematizador, Lúcio Packter.

Para tanto, usarei uma bibliografia restrita, porém a mais próxima da criação do método terapêutico por seu criador e que contém os pressupostos originais e fundamentais da filosofia clínica enquanto método terapêutico em seu nascedouro. Serão analisados os cadernos de estudos e o livro *Filosofia Clínica: propedêutica*. Os cadernos são anotações e transcrições das aulas dadas para as primeiras turmas de formação em Filosofia Clínica em Porto Alegre e datam de 1994 a 1998. Não é um manual ou um sistema de ensino pedagogicamente pensado nem foram publicados para o público em geral, apenas para os alunos, portanto são mais um apanhado das explicações do método, diálogos com alunos, explicações informais. Há uma ordem nos cadernos, mas não um sistema acabado a ser seguido. Como diz o próprio Lúcio Packter, “Se existe alguma didática nos nossos Cadernos, ela é certamente péssima. Os Cadernos são coletâneas avulsas de material, de rascunhos, de apontamentos. Eles ganham consistência com as aulas práticas (PACKTER, Caderno S, p. 4)”. E é por isso que são chamados de cadernos de estudos e não manual do professor ou sistema de ensino. Diz Packter, “[...] a filosofia clínica é construída na prática, somente na prática clínica! A teoria é apenas uma ilustração do que é o processo, um molde pobre da prática em si mesma (PACKTER, Cad. C, p. 6) ”.

No início do Caderno I, há um diálogo transcrito de gravação das aulas com Packter, com uma aluna e um professor visitante. Este último questiona o ordenamento dos escritos dos cadernos e, inclusive, afirma que tem erros e pergunta a Lúcio Packter, “O senhor não se preocupa com

isso”? A aluna responde por Packter, “O Lúcio diz para a gente que os filósofos clínicos é que vão escrever o Tratado de Filosofia Clínica”, ao que completa Lúcio, “E acho que vão fazer melhor do que eu faria. Eu sou muito bagunçado para essas coisas (PACKTER, Cad. A, p. 21)”. No entanto, é uma fonte rica para garimpar e compreender os fundamentos do método terapêutico da filosofia clínica. Alguns cadernos se perderam ou não foram transcritos para arquivos de computador e há lacunas. Outros filósofos clínicos já escreveram ou compilaram informações sobre os cadernos faltantes, mas não são originais do Lúcio Packter, então não os usei como fonte.

O livro *Filosofia Clínica: propedêutica* tem o caráter de ser introdutório, como diz o subtítulo. Não é um apanhado geral de todo o método, mas traz também pressupostos fundamentais. Sua primeira edição foi em 1997 tendo atualizado o conteúdo em outras edições, sendo a de 2001 com anexos que não tinham no original, mas os pressupostos fundamentais estão em todas as edições.

Então, será a partir dessas fontes que farei essa investigação para tentar, introdutoriamente, fazer as distinções essenciais e, assim, definir o horizonte daquilo que é a filosofia clínica enquanto método terapêutico.

Diferença entre filosofia clínica, filosofia acadêmica e outras terapias filosóficas

Para iniciar as distinções essenciais, vou começar pela relação entre filosofia clínica e filosofia acadêmica. Lúcio Packter fez apropriações de termos, ideias, pensamentos, teorias filosóficas para montar a metodologia da filosofia clínica, mas não como fundamentação teórica para o método. Lúcio menciona em um dos cadernos, perguntado se ele achava que os filósofos dos quais ele se inspirou e se apropriou de alguns termos ou conceitos, autorizariam dizer que ali estavam suas ideias filosóficas. Ao qual

responde Packter, “Penso também que muitos dos filósofos que frequentam a Filosofia Clínica com seus escritos não autorizariam o uso que emprestei de suas obras e o que desenvolvi a partir dali. Acredito que alguns seriam meus inimigos declarados (PACKTER, Cad. S, p. 6)”. Neste sentido, a filosofia clínica não é a aplicação dos conteúdos filosóficos, tais como são, à terapia. A fundamentação filosófica é uma inspiração para a criação do método. O uso de conteúdo filosófico aplicado à terapia chama-se aconselhamento filosófico, e não é isso o que a filosofia clínica faz. Filosofia clínica não é aconselhamento, é uma análise estrutural e descritiva para revelar a singularidade do outro. A filosofia clínica, portanto, não se define como um método filosófico terapêutico enquanto ética ou fenomenologia ou hermenêutica ou mesmo estruturalista. Todos esses aspectos estão inseridos na metodologia terapêutica da filosofia clínica – entre outros –, mas não a definem por si mesmos. Portanto, a filosofia clínica difere de todas as outras terapias filosóficas tanto de aconselhamento filosófico quanto de terapias específicas de um filósofo, como a filosofia existencial de Karl Jaspers ou a filosofia do Dasein emprestada de Heidegger.

A fundamentação filosófica da filosofia clínica não é unívoca, pois ela é uma técnica e não um sistema filosófico ou uma área científica-filosófica. Como toda técnica, ela reúne aspectos da filosofia em função de uma finalidade, mas não em função de uma fundamentação última anterior à finalidade. O bem-estar subjetivo daquele que procura a terapia da filosofia clínica é o fim (telos) ou a finalidade terapêutica, descrita e orientada por aquele que procura a terapia e jamais pelo terapeuta filósofo clínico, e nunca, antecipadamente, pela própria filosofia clínica enquanto método.

A Filosofia Clínica não tem nada a ver com a felicidade, com a vida fácil e fantasiosa dos contos de fada. A nossa arte filosófica em clínica procura trabalhar os choques mais graves e violentos que ocorrem na Estrutura de Pensamento da pessoa, sabendo até que muitas vezes isso

não é possível e então recuando, e mais: os choques, as interseções, entre os tópicos são parte do modo de existir da pessoa. São necessários. Chorar, sofrer, ter chilikues e ataques de angústia, sentir medo, culpa, como eu sinto, ou sentir amor, depressão, raiva, inveja, ciúme, alegria...tudo, tudo faz parte. Não vejo patologia nem anormalidade nisso. Entendo que é assim que funciona, quer eu goste ou não (PACKTER, Cad. N, p. 65).

Uma técnica visa uma finalidade e reúne, em seu arcabouço epistemológico, aqueles aspectos conceituais e/ou práticos que levem o indivíduo na direção dessa finalidade. Um desportista profissional desenvolve os gestos para melhorar sua técnica esportiva, seja em função para um melhor desempenho ou para evitar lesões ou ter uma vida útil maior. Essas são, basicamente, as finalidades do desportista. E neste contexto ele reúne conceitos e práticas de várias áreas, como a nutrição, a biomecânica, a medicina, o terapeuta mental, a educação física, entre outros. Não há, efetivamente, uma fundamentação única do gesto técnico de um esporte, mas uma finalidade. A filosofia clínica se coloca enquanto metodologia e técnica terapêutica e usa de conceitos e práticas (mentais ou conceituais) prioritariamente da filosofia para desenvolver sua técnica. Não empresta ou se apropria de nenhum conceito ou prática relativas às “psis” – psicologia, psicanálise, psiquiatria ou suas variantes. Essa diferença entre filosofia clínica e outras formas de terapias das “psis” veremos mais adiante. Mas vale a pena reforçar as diferenças essenciais entre filosofia clínica enquanto método terapêutico tanto da filosofia acadêmica quanto de outras formas de terapia filosófica. A filosofia clínica não é uma ciência e não se apoia em nenhuma para ter “certezas”, pois o ser humano não é mensurável em tais critérios e, mesmo se fosse, não seria de valia para um trabalho de bem-viver existencial singular. As aproximações estão fundamentadas na fluidez e capacidade de mudanças existenciais a que cada um está circunstanciado. Cristalizar o devir em uma tipologia ou “certeza”,

mesmo que com o intuito justificado de uma sociedade que ama a velocidade e o tempo curto e por isso desenvolve atalhos cognitivos, isso é, para a filosofia clínica, uma falta de respeito ético para com o singular, para com o outro.

Para Packter, “[...] seu foco, [da filosofia clínica] tende a iluminar as questões fundamentais que há muito acompanham o indivíduo: éticas, axiológicas, antropológicas, científicas, artísticas e, no somatório, essencialmente filosóficas (PACKTER, Cad. B, p. 6)”. No entanto, as questões que aparecem na prática da filosofia clínica não são “filosóficas” no sentido de serem especulações de conteúdo dessa área de pesquisa, a filosofia! Qual o sentido da vida, para onde vamos, ou de onde viemos, são questões que podem aparecer de outras formas e não devem ser tratadas filosoficamente no sentido da filosofia acadêmica ou de suas pesquisas e escritos, mas devem ser tratadas pela perspectiva da filosofia clínica, “limpando” os pré-juízos que o filósofo clínico (que é formado em filosofia) tem ou teria a partir dessas questões. Por isso não é filosofia (acadêmica) aplicada à terapia. Por questões legais, é necessária a formação em filosofia para a prática terapêutica da filosofia clínica, mas, hoje em dia, tudo o que se precisa saber de filosofia para ser filósofo clínico se aprende no curso de formação, por exemplo, da Casa da Filosofia Clínica ou da Epoché (centros de formação para terapeutas). Há um distanciamento ou cisão entre a filosofia e a prática da filosofia clínica no que concerne ao conteúdo filosófico, sendo a filosofia (acadêmica) uma inspiração para a criação e estruturação do método terapêutico, não de seu conteúdo.

Diferença entre filosofia clínica e as terapêuticas psicológicas

Enquanto terapia, a filosofia clínica também se diferencia das “psis” – psicologia, psicanálise, psiquiatria e suas variantes. Há várias diferenças, tanto na linguagem, quanto na abordagem frente ao fenômeno humano,

mas principalmente na questão do não uso de tipologias particulares ou universais.

A tipologia é o estudo classificado e padronizado de tipos que podem ser organizados por padrões e critérios de igualdade ou semelhança. Os tópicos da EP [estrutura de pensamento] não permitem isso. Cada pessoa tem predominância em alguns tópicos e em outros, não; cada pessoa também às vezes não tem um determinado tópico em sua EP; e mesmo duas pessoas que tenham um mesmo tópico, como Axiologia, ainda assim o conteúdo difere, o que mais uma vez anula a tipologia (PACKTER, Cad. S. p. 28).

Enquanto pré-juízos do paradigma da terapêutica da filosofia clínica podemos salientar a ausência de enquadramentos tipológicos do qual favorece uma apresentação não coercitiva do outro que muitas vezes não tem espaço para se mostrar em função de autoritarismos ideológicos, ou seja, favorece a revelação do singular – e a construção compartilhada, i.é., a interseção terapêutica entre filósofo clínico e partilhante (aquele que vai à terpaia da filosofia clínica é chamado de partilhante, aquele que partilha sua história com o terapeuta) como um encontro investigativo dessa singularidade. A estrutura de pensamento aparece como unificação daquilo que se apresenta da singularidade, evitando interpretações atomistas ou a-circunstanciadas em um ou outro aspecto ou conteúdo histórico-pessoal-metodológico (infância, atos-falhos, tipologias ou rótulos de comportamentos). Cada efetivação ou modo de ser de cada singularidade está imersa nas idiosincrasias próprias (o que é uma redundância, mas devido à falta de respeito à singularidade de outras abordagens terapêuticas é importante salientar aqui), por isso os submodos estão subsumidos na estrutura de pensamento e só “existem” em relação aos tópicos dela.

Outra diferença da filosofia clínica para as “psis” é que a primeira não trabalha com os conceitos e práticas de “cura” ou “normalidade”. “A

filosofia clínica não busca a “cura”, mas sim um modo de ser no mundo que esteja em conformação com a EP [estrutura de pensamento] da pessoa (PACKTER, Cad. S, p. 15)”. A busca de revelar o singular no outro é o principal parâmetro interno da filosofia clínica.

[...] existe uma surpresa inicial quando os partilhantes se descobrem alienados aos elos escravagistas governados por conceitos rígidos da conduta clássica da saúde aos quais seguem as ciências médicas. Livres de tais categorias classificatórias, surge outro posicionamento, de uma forma tal que as pessoas envolvidas aqui podem pesquisar, sob a orientação filosófica [clínica], perspectivas de diferentes morais (PACKTER, Cad. A, p. 5)”.

Portanto, como afirma Packter, a diferença essencial entre filosofia clínica e as “psis” é

Em princípio: fundamentação e método. A Filosofia Clínica usa quase que exclusivamente os escritos e autores da própria Filosofia acadêmica; não contém tipologia; não usa termos como normal x patológico; não utiliza drogas medicamentosas alopáticas; não usa procedimentos clínicos a priori. A Filosofia Clínica é construída a começar da pessoa (PACKTER, Cad. S, p. 10).

Linguagem essencialmente advinda da filosofia, abordagem ao fenômeno humano de forma fenomenológica, não-tipologia, estrutura de pensamento são diferenças fundamentais entre a filosofia clínica e as “psis”.

A filosofia clínica

O método da filosofia clínica tem três momentos: exames categoriais, estrutura de pensamento e submodos. Para podermos compreender uma pouco melhor a dinâmica única desse método terapêutico é relevante, neste momento, fazer um breve resumo desses três momentos.

Os exames categoriais são categorias amplas das quais se localiza existencialmente o indivíduo. Para isso é necessário compreender suas noções subjetivas de tempo, lugar e relações na perspectiva de sua historicidade contada por ele mesmo e compreendida em sua literalidade, ou seja, sem interpretações ou suposições antecipadas pelo filósofo clínico. Todas essas categorias e sua historicidade só tem sentido em relação ao assunto ou questão que levou o indivíduo à terapia, sendo o assunto, portanto, o guia inicial e final de toda a compreensão do indivíduo. Exames Categoriais são “[...] uma representação para si mesmo [para o filósofo clínico] da representação do outro [ou seja, de que o outro traz de si e do mundo] (PACKTER, Cad. A, p. 14)”. Sem os exames categoriais a estrutura de pensamento fica à deriva ou perde seu foco e sentido terapêutico.

Aquilo que está expresso na estrutura de pensamento é tudo aquilo que habita o indivíduo em seus pensamentos em suas mais amplas relações, sejam pessoais, afetivas, morais, metafísicas, sensoriais, projetos de vida, emoções, etc, e estão todas vinculadas ou circunstanciadas pelas categorias dos exames categoriais. O conteúdo da narrativa do partilhante é traduzido para tópicos da estrutura de pensamento e o filósofo clínico vai tendo uma noção do sistema ou estrutura – sempre móvel e plástica – que aparece e se revela enquanto conceitos que habitam a malha intelectual dele.

Os submodos são maneiras que o indivíduo tem de efetivar, de levar a termo, aquilo que está em sua estrutura de pensamento, aquilo que está em conceito. Pois nem tudo que está no pensamento ou em conceito se efetiva ou se leva a termo. Quando efetivado, um submodo foi “usado”, pois tudo o que é efetivado é efetivado de alguma maneira física ou mental. Os submodos são, portanto, ações de efetivação daquilo que está na estrutura de pensamento, efetivações tanto internas ao indivíduo (sua maneira de pensar, sentir, ver-se, ver o mundo, etc.) quanto externas (ações que

efetiva no “mundo externo”). Um desfecho interno no pensamento como uma conclusão mental ou emocional são realizadas por algum submodo, assim como um desfecho físico, por exemplo esse artigo que escrevo, também é efetivado por algum submodo. O sub do submodo é porque eles estão sempre submetidos a um ou mais tópicos da estrutura de pensamento. Ao realizar uma ação ela está diretamente associada de forma subjacente a alguma estrutura interna do pensamento e é aí, na estrutura de pensamento, que muitas vezes está o conflito que levou a pessoa à terapia. A filosofia clínica não faz terapia somente de submodos, aconselhando ou colocando metas de comportamento com ênfase somente neles. Eles são sub e, portanto, a parte fundamental da terapia da filosofia clínica está anterior a eles, nos exames categoriais e na estrutura de pensamento.

A partir dos exames categoriais e simultaneamente a ele, inicia-se o mapeamento da estrutura de pensamento do partilhante e vislumbra-se alguns submodos que ele efetiva. Dividida em trinta tópicos, a estrutura de pensamento localiza a narrativa do partilhante em formas sem conteúdo que são os tópicos. À medida que o partilhante vai narrando sua questão, sua historicidade, como pensa, sente, ajuíza seu mundo e representações, o filósofo clínico vai construindo um mapa daquele “terreno” do qual descreve o partilhante. Os tópicos não têm nenhum valor cognitivo, valorativo, normativo em si nem a filosofia clínica considera, antecipadamente, um mais importante do que o outro, pois o conteúdo dele será preenchido pelo próprio partilhante e é por ele que se dará a importância tanto do tópico quanto do conjunto da estrutura de pensamento. Não é necessário aparecer todos os tópicos em um indivíduo, apenas os relevantes para aquele assunto ou questão.

Vale a advertência de Lúcio Packter de que o método filosófico clínico é um método aberto,

Estou tentando dizer que a filosofia clínica não se esgota em 32 submodos e em 30 tópicos da EP [estrutura de pensamento]. Em minha opinião seria medíocre e avarenta demais uma filosofia que limitasse de tal maneira o modo existencial da pessoa. Há uma enorme quantidade de sons, sentimentos, abstrações que as pessoas do século passado não viveriam, assim como não vivemos nós dados existenciais que em breve estarão disponíveis. Por isso, façam o favor de nunca fecharem a tranca! A EP [estrutura de pensamento] não é um produto acabado (PACKTER, Caderno C, p. 19).

Para a filosofia clínica o indivíduo é capaz de movimentos existenciais sempre originais e, para dar conta desse paradigma, Packter considera a filosofia clínica enquanto método também um método flexível para acompanhar os modos existenciais em movimento das pessoas.

Esse foi um pequeno resumo e tradução dos momentos do método terapêutico da filosofia clínica que, embora distintos didaticamente, estão entrelaçados na prática. Agora vamos ampliar um pouco essa perspectiva do próprio método.

Interseção terapêutica

Tudo começa com a interseção entre filósofo clínico e o partilhante. Essa interseção tem algo da relação eu-tu em Gadamer. Para esse filósofo essa relação é uma dialética e como tal tem certas características fundamentais. Uma dessas características é que um diálogo deixa uma marca naqueles que participam dele “[...] não é termos encontrado algo novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo (GADAMER, 1999, p. 247)”. Ele, o diálogo, possui uma força transformadora, “Onde o diálogo teve êxito ficou algo para nós e em nós que nos transformou. O diálogo possui, assim,

uma grande afinidade com a amizade (GADAMER, 1999, p. 247)”. Pois é só no diálogo que

[...] os amigos podem encontrar-se e construir aquela espécie de comunhão onde cada qual continua sendo o mesmo para o outro porque ambos encontram o outro e encontram a si mesmos no outro (GADAMER, 1999, p. 247).

Neste sentido, o diálogo hermenêutico gadameriano postula uma abertura dupla e não somente daquele que fala, no caso, o partilhante. O filósofo clínico também é afetado pelo outro e essa afetação não é somente cognitiva ou intelectual, mas de uma interseção de estruturas de pensamento. Não é à toa que Packter muitas vezes coloca a interseção entre filósofo clínico e partilhante como uma forma de “amizade”. Se o partilhante não se sente à vontade com o filósofo clínico ou vice-versa, o método não se efetiva. O método não funciona apesar da interseção, mas se efetiva por causa dela. Qualificar e interseção é o primeiro ponto dessa construção compartilhada que é o diálogo terapêutico da filosofia clínica.

A interseção terapêutica é limitada. Não há como o terapeuta ter a completa noção de quem é aquele com o qual partilha a terapia, somente a noção do todo que aparece e que se limita à interseção. Além do momento histórico e das questões que são o assunto da terapia serem tanto temporalmente quanto contingencialmente situadas, a própria interseção entre filósofo clínico e partilhante é temporal e circunstancial. Aquilo que o filósofo clínico tem do outro é aquilo que o outro quer/pode/consegue expressar neste momento de sua vida. O que não aparece não interessa no processo terapêutico. O que é importante acaba aparecendo. A terapia se dá com aquilo que aparece, pois o importante não é o conteúdo, mas os tópicos da estrutura de pensamento que são determinantes naquilo que é expresso. Escreve Packter,

O que vai no coração do ser humano às vezes não é dado ao conhecimento clínico. A nossa didática terapêutica não abraça a amplitude dos desdobramentos existenciais da criatura. Seria um absurdo tentarmos decifrar e doutrinar tal universo com nossa pequena matemática filosófica. [...] Creio que a pretensão de compendiar o mundo pode arruinar sua poesia existencial - e isso não nos cabe. Portanto, quando não conseguir entender a Busca [tópico 11 da estrutura de pensamento] de uma pessoa, trate de não inventar uma ou de diagnosticar fantasmas onde eles não existem. Aprenda também as limitações de sua arte terapêutica. Aprenda a conviver com o 'eu não sei', porque muitas vezes você não saberá mesmo (PACKTER, Cad. C, p. 36).

Não é à toa que Packter afirma várias vezes que a atividade terapêutica da filosofia clínica resulta da qualidade da interseção entre o filósofo clínico e a pessoa e não somente da aplicação do método indiferente a essa interseção, como se aplica o método científico a objetos e coisas.

O indivíduo como ele se mostra

Quanto de teoria há na filosofia clínica para compreender o indivíduo?

O lugar da clínica é o espaço da existência, das interrelações que vão mostrando o homem empírico, contextualizado pela cultura e circunstâncias que se oferecem em seu dia a dia, elaborando e qualificando seu existir, espaço indeterminado do ser sujeito na sua relação com o mundo (PACKTER, Cad. A, p. 11).

Em Filosofia Clínica: propedêutica Lúcio Packter usa do exemplo de como um filósofo clínico receberia um velho pescador como partilhante. Escreve ele,

[...] qual é o ponto de partida do filósofo clínico ao atender o velho pescador? Note que apareceu um velho pescador que o filósofo clínico não conhecia, nunca vira em qualquer parte, querendo conversar (PACKTER, 2001, p. 24).

A resposta a essa demanda está em um sofista grego, diz Packter, Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são e das coisas que não são enquanto não são”. E qual a reação do filósofo clínico a essa medida, essa régua que o outro começa a desfiar? De suspensão de seus juízos. Nem concordar, nem discordar.

Não se trata aqui de saber se a ideia da pessoa está certa ou errada (se é que existe certo ou errado nisso!), se é boa ou má (idem), se ela está falando a verdade ou se está me enganando, fingindo que diz a verdade. Nada disso (PACKTER, 2001, P. 26).

Neste sentido é uma perspectiva subjetivista que interessa, mesmo que não seja intersubjetiva, mesmo que o outro não partilhe de suas ideias, sentimentos, emoções, juízos, pensamentos com ninguém mais. É a partir da perspectiva do sujeito que fala que começa o trabalho do filósofo clínico, sem pressuposições do filósofo clínico, sem julgamentos de valor ou normativos, sem interpretações do que se ouve, sem enquadramento de qualquer tipo em sua mente quando ouve o outro. Nenhuma teoria prévia sobre o ser humano, a vida, a ética, a metafísica. Antecipadamente, antes de ouvir toda a história e suas circunstâncias, compreender o horizonte de significados que o outro dá à sua história e questões existenciais, o filósofo clínico “pressupor” qualquer coisa já é sair do eixo terapêutico da filosofia clínica. Além do mais é congelar tanto o horizonte de significados do outro, fazendo com que se cristalice o outro em uma importância ou significado ou juízo do próprio filósofo clínico, ou seja, congela o seu devir, quanto congela sua percepção, enquanto filósofo clínico, pois após uma interpretação ou pré-suposição, o terapeuta esperará ouvir aquilo que combine

com sua pré-suposição não dando mais o mesmo valor a tudo aquilo que não se conformar a ela.

Tanto Arthur Schopenhauer quanto Martin Heidegger enfatizaram um fato que corrobora com Protágoras, que cada um tem ou seu mundo como representação própria (Schopenhauer) ou que para cada indivíduo existe um horizonte de significados que dá sentido à sua vida interior e exterior (Heidegger). Isso na filosofia clínica estabelece que

[...] há dois tipos básicos de verdade. [...] o primeiro tipo de verdade é aquela verdade que habita seu coração, suas células, você. O segundo tipo básico de verdade é a verdade convencionada, consensual, estabelecida em conjunto por todas as pessoas (PACKTER, 2001, p. 32).

Podem ambas harmonizarem-se ou colidir. Para alguns, subjetivamente, é mais importante estar harmonizado com as verdades convencionadas, mesmo ao preço de renunciar a algumas suas verdades subjetivas. Outros, justo o contrário, importando mais suas verdades subjetivas do que a harmonia com as verdades convencionadas. Mas isso não é um “resultado” da terapia da filosofia clínica, isso é assim desde o começo dos tempos. A filosofia clínica apenas aceita e acolhe ambas as verdades sem pré-suposições ou interpretações prévias ou posteriores.

E como fica o relativismo da verdade na filosofia clínica? Não fica. Não é uma questão para o método. O método é subjetivista, com perspectiva a partir da “verdade” do outro, não da verdade universal (para todos) nem da verdade particular (para alguns). Mas então, como fica a ética? A ética enquanto conceito universal também não é uma questão aqui, nem uma ética contemporânea fundamentada em regras sociais e leis positivas. A primeira “lei” ética é respeitar e acolher o outro em sua totalidade de representação de seu mundo, de suas ações neste mundo. O rompimento ético aqui seria o do terapeuta ao interpretar, pressupor,

antecipar significados ou instaurar alguns na vida e história de um outro que não conhece. Aqui há uma fenomenologia do partilhante, ou daquele que procura a terapia. Pode ser que em uma primeira visita ao terapeuta, se essa pessoa não está internada judicialmente em uma clínica psiquiátrica ou presa em alguma penitenciária ou em ordem judicial ou de autoridade para procurar uma terapia, ela possa ter ido por sugestão e às vezes até pressão de um amigo ou familiar muito próximo. Mesmo assim, essa pessoa ainda está indo sem uma coerção total, mas em função de “agradar” ou buscar uma solução “imposta” por outro, mas do qual ela se importa a ponto de ir contra sua vontade. Essa pessoa pode ir pela primeira vez e não voltar mais, exercendo então seu livre-arbítrio. Se continuar com as sessões de terapia, poderá, aos poucos, ir voltando às sessões por vontade própria pois vai vendo os benefícios subjetivos que os encontros estão levando. Seria antiético por parte do terapeuta tentar manter o outro em terapia, a partir da segunda sessão, contra a vontade dele, tentando persuadi-lo a ficar contra a vontade. Outro caso é se o outro vai à terapia por vontade própria desde a primeira sessão. Em qualquer momento essa pessoa pode querer parar a terapia e sua vontade própria contará para isso. A questão que muitos trazem sobre ética a partir do ponto de vista subjetivista é como a filosofia clínica, por ser subjetivista “ao extremo” (palavras de alguns), e, por isso, não considerar a ética social ou universal em relação a regras ou leis positivas, trataria aquele convencionalmente chamado de psicopata ou sociopata. Essa é uma falsa questão. Em nossa sociedade contemporânea, um chamado psicopata ou sociopata somente vai à terapia quando encarcerado ou coercitivamente por ordem judicial ou algo que o valha, ou seja, em alguma instituição social do qual ele fica obrigado a comparecer, seja porque na penitenciária, em uma clínica psiquiátrica ou qualquer outra instituição. Ele não vai por vontade própria. Não há, na perspectiva subjetivista dele, qualquer

questão que ele queria “tratar” em terapia. E é por isso que nenhum terapeuta que trate de um chamado psicopata ou sociopata o faz por vontade própria do indivíduo em questão o que já, de antemão, prejudica na raiz qualquer possibilidade de tratamento terapêutico. Se, em uma hipótese irreal ou quase irreal, um chamado psicopata ou sociopata fosse por livre iniciativa a um terapeuta, fora das instituições coercitivas à qual normalmente eles chegam a uma terapia, mesmo sendo quem ele é, fazendo o que faz, haveria, em tese, uma chance dele alterar seu comportamento, pois foi de vontade própria procurar uma terapia. Portanto, a questão de como a filosofia clínica trataria um psicopata ou sociopata é falsa, pois se isso acontecesse em qualquer tipo de terapia, se um indivíduo desses procurasse qualquer tipo de ajuda terapêutica por vontade própria, a questão da ética social ou universal não estaria abalada, mas estaria justamente sendo “respeitada” na livre iniciativa da procura de uma ajuda pelo tal indivíduo. Lúcio Packter diz que um indivíduo desses deve ser denunciado para os devidos órgãos no sentido de que qualquer indivíduo que age contra os ditames da vida de outrem sem o consentimento desse outrem, deve estar fora de circulação social, seja um psicopata ou sociopata, um político que rouba o dinheiro das merendas de crianças ou qualquer profissional que se aproveite de uma fragilidade humana para benefícios próprios. Mas cabe aí a inclinação pessoal de cada um e não uma regra ou norma da filosofia clínica em si.

Singularidade

O conceito de singularidade na filosofia clínica é duplo em sua manifestação. No primeiro, ele é a diferenciação entre o conceito universal e particular. O conceito universal é, por exemplo, “todos”, “ninguém”, “sempre”, “nunca”. O conceito particular é “alguns”, “uns”, “outros”, “às vezes”. Já o conceito singular é “João”, “Sócrates”, “Maria”, “Ana”. Neste sentido,

a filosofia clínica trata do indivíduo singular, e não o contextualiza previamente em um grupo ou o generaliza através de qualquer tipologia ou determinação conceitual para aí o identificar, seja determinação filosófica ou psicológica e suas variantes. O que importa é o singular e somente este pode expressar sua relação com os universais e particulares de sua própria maneira (seus jogos de linguagem).

Outra manifestação, mais técnica, é a configuração tópica e seus submodos no horizonte existencial dos exames categoriais. A historicidade já distingue a singularidade e mesmo que haja irmãs gêmeas, a configuração dos tópicos relevantes em cada uma, formando uma estrutura ou sistema vivo em movimento, é única para cada uma. E não faz nenhum sentido conceitualizar algum tipo de configuração tópica dando um nome a ela, pois essa configuração expressa algo para esse indivíduo, i.é., expressa sua singularidade. E mesmo que a configuração tópica fosse a mesma, os mesmos tópicos relevantes fossem idênticos em cada uma, o conteúdo deles e a importância deles seria diferente. E mesmo que isso fosse muito parecido, as maneiras de efetivar os tópicos da estrutura de pensamento podem ser diferentes, uma efetivando algumas coisas e a outra não ou ainda a forma de efetivar pode ser diferente. Neste sentido, não há como usar de tipologias para enquadrar as duas nas mesmas categorias, sejam universais ou particulares. A “depressão” de uma é completamente diferente da “depressão” de outra nos aspectos tanto de estrutura de pensamento, submodos e historicidade (assim como a felicidade, a alegria o bem-viver, etc.). “Mesmo as pessoas mais iguais são profundamente diferentes entre si mesmas (PACKTER, Cad. A, p. 15)”, adverte Packter.

Diz Packter,

A filosofia clínica se mostra, no contexto da historicidade, como um filosofar comprometido com a vida e seus desdobramentos objetivos, nas múltiplas

problemáticas em que se faz atuante, com um sujeito que aparece como fruto de suas vivências e singularidade (PACKTER, Cad. A, p. 11).

Os modos de ser de cada um são irreconciliáveis com qualquer tipo de tipologização ou enquadramento.

O filósofo clínico deve aceitar tais manifestações como genuínas da pessoa, sendo que ‘isso é assim para ela’. [...] O erro não está na pessoa, eu acho, mas no filósofo [clínico] se tentar forjar uma intervenção que afronte o modo de ser da pessoa (PACKTER, Cad. A, p. 52-53).

Neste sentido, é a teoria que vai à pessoa e não a pessoa que vai à teoria. Diz Packter, “[...] devemos adequar a teoria à pessoa, ajustando procedimentos clínicos à maneira como a pessoa age normalmente (PACKTER, 2001, p. 145)”.

O outro é sempre o paradigma principal da filosofia clínica, como escreve Packter,

O caminho que julgo o mais adequado é descobrir (com os exames categoriais) como a pessoa soluciona seus problemas e então estruturar um esquema de resolução adaptado à individualidade dela. O clínico perceberá que cada pessoa tem o seu modo íntimo e original de solucionar: algumas consideram sempre as perdas de um jeito tão intenso que passam a vida em fuga; outras consideram prazer e desprazer em tudo, em lugar de ganhos e perdas subjetivas; outras ainda nem ponderam as opções, agem por impulso ou por Intuição. Realmente, a variedade é muito grande. Portanto, cabe-nos investigar como a pessoa faz e aperfeiçoar o [seu] sistema (PACKTER, Cad. H, p. 17).

Os tópicos da estrutura de pensamento procuram entender a experiência humana enquanto existência singular, servem para revelar a singularidade existencial em toda sua amplitude e não para “achar” todos

os tópicos em uma única pessoa ou enquadrá-la em algum sistema particular ou universal.

Estrutura fundamental

Antes das considerações finais vale tentar esclarecer quais são os pontos fundamentais do método da filosofia clínica e os quais o diferencia de todas as outras abordagens terapêuticas.

Lúcio Packter escreve,

A Filosofia Clínica tem como características: o uso de escritos filosóficos quase que exclusivamente. O uso de teorias e autores da própria filosofia, quase que exclusivamente filósofos. Ausência de tipologias. Ausência de critérios médicos como normal x patológico, doente x saudável. Não utiliza medicamentos e drogas. Procura inicialmente localizar existencialmente a pessoa através dos exames das categorias. Após a localização existencial da pessoa, é estudada a estrutura de pensamento da pessoa e seus respectivos submodos informais associados. A última ação do filósofo clínico é a aplicação direta e continuada de submodos construídos a partir da especificidade da pessoa (PACKTER, 2001, p. 140-141).

Os pressupostos da filosofia clínica enquanto método são alguns do tipo:

[...] o homem como parâmetro e medida das coisas; o mundo como representação pessoal; a EP [estrutura de pensamento] como maneira de entendimento da pessoa; a plasticidade da criatura humana; a ênfase na individualidade; o estudo e execução dos modos de ação da pessoa; as verdades subjetivas e as convencionadas; a ausência de tipologias prontas; a ausência de procedimentos clínicos prontos; o uso da filosofia clássica adaptada à clínica (PACKTER, Cad. S, p. 26).

E, dentre os três momentos da filosofia clínica, vale salientar a estrutura de pensamento e a noção de estrutura dada a ela terapeuticamente por Lúcio Packter.

O que vale na estrutura de pensamento são as relações entre tópicos dando a compreender uma configuração estrutural ou sistema como um todo e não apenas tópicos isolados. Essa configuração só tem sentido teleologicamente, i.é., em função de algo para a qual se dirige, o assunto imediato ou último (que é a questão que levou a pessoa à terapia), ou seja, o bem-estar subjetivo que procura o partilhante. Compreender um sistema ou estrutura que não esteja vinculada à uma questão ou assunto que seja importante resolver terapeuticamente, é andar em círculos. Diz Packter, “Com a prática clínica, o filósofo [clínico] fica cada vez mais apto a entender diretamente o todo, as relações, ainda que necessariamente tenha de considerar as partes, o dado celular (PACKTER, 2001, p. 132-133)”. E essa compreensão se deve ao objetivo terapêutico que é reconhecer os choques nas interseções entre os tópicos da estrutura de pensamento, em primeira instância, sendo somente após isso que poderá tentar trabalhar, se for conveniente, com os submodos como ações terapêuticas efetivas. Muitas vezes o próprio partilhante efetiva novas formas de ser apenas compreendendo os choques de interseções nos tópicos de sua estrutura de pensamento. Vale a pena a advertência de Packter, “Note que a pessoa é anterior à estrutura de pensamento, pois é somente através dela que tal estrutura tem possibilidade de existir (PACKTER, Cad. A, p. 20)”. O termo “estrutura” pode dar a conotação de rigidez, como uma estrutura física de um prédio ou algo assim, mas é justamente na parte móvel e dinâmica que Packter quis dar ênfase. Por isso, às vezes, a palavra “sistema”, sinônima de estrutura, é bem usada, pois dá a ideia de totalidade e ao mesmo tempo de plasticidade ou dinamismo. “Na pessoa, a estrutura é móvel, plástica,

poética como as cores de um caleidoscópio; a cada instante vão se processando milhares de modificações à malha intelectual da pessoa! (PACKTER, Cad. A, p. 20)”. Escreve Packter,

Os tópicos da Estrutura de Pensamento estão em constante movimento, estabelecem continuamente as mais diversas maneiras de interseção, somam-se e dividem-se de muitos modos, arranjam combinações complexas [...], sofrem mudanças que podem passar invisíveis para o filósofo [clínico] estabelecer um tipo de interseção com a pessoa que não lhe permite conceber isso (PACKTER, Cad. N, p. 20).

Quem pensa que os tópicos são formas de tipologias do outro não entendeu o funcionamento da parte estruturalista da filosofia clínica. Nenhum tópico tem valor em si, pois somente a configuração da relação entre tópicos é que revela a singularidade e não um tópico ou outro isolados. O tópico emoções, por exemplo, não tem mais peso do que qualquer outro e nem qualquer outro tem mais peso do que ele. A relevância desse tópico, ou de qualquer outro, está na relação com outros tópicos da estrutura de pensamento da pessoa. Esta dúvida, se os tópicos são formas de tipologização, surge normalmente para pessoas que não praticam a terapêutica da filosofia clínica. Na prática é justo o contrário que acontece. Uma pessoa vem à terapia já com uma tipologia, por exemplo, dizendo “sou bipolar”. Com o trabalho terapêutico vai se desconstruindo essa tipologia e compreendendo a configuração tópica singular que gera sofrimento à pessoa. Ela vai, então, se libertando do conceito inicial e se percebendo de forma ampla e singular. Para a filosofia clínica tipologizar algo teria de dar um nome a esse complexo de relação tópica e chamar isso de, por exemplo, “configuração gangorra” e ser assim para todos ou quase todos que se apresenta essa configuração. Assim seria o DSM da filosofia clínica e ela estaria, justamente, aceitando e praticando aquilo que combate enquanto método.

Mas quem pensa assim esquece-se que essa configuração de relações tópicas é a dessa pessoa e a de nenhuma mais. Não há nenhum sentido em nomear ou conceitualizar essa configuração. Os tópicos da estrutura de pensamento são mapeados a partir do outro e não o contrário. Diz Packter, “A estrutura de pensamento existe enquanto pré-juízo, mas não enquanto a priori (PACKTER, Cad. B, p. 8)”, i.é., a configuração da relação entre os tópicos só existe após o indivíduo se expressar, antes existe o método estrutural de tópicos à espera de ser formulado de acordo com o outro. “Um tópico não deve ser considerado isoladamente porque ele somente tem vida enquanto está em relação consigo mesmo e com os demais tópicos (PACKTER, Cad. B, p. 12)”. Mais uma vez vale reiterar que os tópicos e a estrutura de pensamento servem para revelar a singularidade e não para tipologizar. Diz Packter, “[...] as entabulações classificatórias [os tópicos da estrutura de pensamento] apenas fazem remeter à amplidão que não se pode classificar, os critérios variam conforme a plasticidade da pessoa [i.é., do partilhante] (PACKTER, Cad. B, p. 8) ”.

Considerações finais

De uma forma introdutória tentei mostrar alguns dos parâmetros fundamentais da filosofia clínica e como eles a diferenciam de qualquer outro método terapêutico. Filosofia enquanto técnica do bem-viver (mais no âmbito da filosofia antiga grega), aconselhamento filosófico, terapias filosóficas existenciais ou outras e as psis não são a mesma coisa do que filosofia clínica nem andam na mesma estrada. A filosofia clínica se diferencia essencialmente de todas elas fundamentalmente na visão de que tem do ser humano e na abertura que dá a ele para se mostrar como é sem julgamentos de valor ou normativos nem com preconceitos prontos de como se deve viver ou qual o melhor caminho para esse bem-viver. Para

finalizar vou reiterar alguns aspectos tanto do papel do filósofo clínico enquanto terapeuta quanto da prática do método e sobre a relação com a filosofia acadêmica.

A filosofia clínica enquanto método terapêutico é libertário tanto na questão de não tipologizações quanto na questão de deixar o outro aparecer como ele é sem interpretá-lo ou julgá-lo à luz de uma teoria ou de um ou mais autores “especialistas” no comportamento humano.

Diz Packter,

O trabalho do filósofo clínico é detectar, conforme a natureza da interseção mantida com a pessoa, os grandes conflitos entre os tópicos da Estrutura de Pensamento da pessoa e procurar meios, submodos, de trabalhar com eles na intenção de promover melhores acomodações existenciais subjetivas à pessoa. E tudo isso é ela [partilhante] quem vai vivenciar e determinar (PACKTER, Cad. N, p. 20-21).

Frases prontas ou conceitos de bem-viver antecipados, dados como “normais” ou gerais a todos, é um problema que a filosofia clínica se distancia. Nem todos cabem na frase pronta de que “para amar outro é preciso amar, antes, a si mesmo” ou “uma vida autônoma é uma vida de sucesso pessoal”, etc. Como escreve Packter,

A pessoa pode muito bem viver sem ter de pesquisar o que acha de si mesma [tópico dois da estrutura de pensamento]. Pode estar muito ocupada com outras coisas que para ela são mais importantes, como seus pré-juízos (Gadamer) e seus dados axiológicos. O filósofo [clínico] pode estar criando um problemão para a pessoa se agendar [orientar ou determinar] e insistir que ela precisa se ocupar urgentemente desse tópico porque ele, filósofo [clínico], considera importante. Que bobagem! Acho que aí o filósofo [clínico] deveria procurar terapia ao invés de encher os outros com suas teorias e invencionices (PACKTER, Cad. N, p. 11).

Portanto, a afirmação do outro enquanto outro e por si mesmo, a abertura, do filósofo clínico, para seu mundo e o reconhecimento de sua legitimação é o início e a substância do método terapêutico da filosofia clínica. “Quer dizer apenas que a atividade clínica é uma dinâmica dialética, no sentido de se remanejar aquilo que se aplica enquanto mesmo se aplica (PACKTER, Cad. N, p. 77)”. É fundamental na filosofia clínica que o método se adeque ao partilhante e que o filósofo clínico compreenda o outro nos seus próprios critérios enquanto indivíduo singular.

O conceito de singularidade é a pedra fundamental da qual todo o método se ergue, tanto para revelar essa singularidade quanto para protegê-la de qualquer enquadramento tipológico a priori do exterior ao próprio indivíduo. Só o indivíduo pode julgar a si mesmo, conceitualizar seus próprios pensamentos e ações e instaurar significados e sentidos em sua própria vida. Uma vez levado à cabo o método como sistematizado por Packter o próprio filósofo clínico torna-se um instrumento da libertação do outro e aprende a suspender seus juízos normativos e axiológicos (de valor) em favor do espaço de surgimento do outro enquanto outro. Portanto, o próprio método é uma forma de acolher a singularidade do outro como também de realizar uma transformação no filósofo clínico ajustando sua postura terapêutica para acolher o outro enquanto outro.

Sobre a relação da filosofia clínica com a filosofia acadêmica, como em seu nascedouro no início dos anos 90, hoje em dia é uma relação de ambíguas para a exclusão. O debate sobre filosofia clínica dentro da filosofia acadêmica não ganha espaço. Alguns motivos podem ser levantados: a filosofia clínica é uma técnica metodológica e não um sistema de teorias logicamente conectadas com fim a um fundamento último geral sobre as coisas, o ser humano ou o mundo. A filosofia clínica trata do singular, do João, da Maria, não de particulares ou universais como a filosofia acadêmica. A filosofia clínica usa de conceitos da filosofia mas não com o rigor

dos sistemas dos quais se inspirou, o que gera um desconforto grande quanto aos filósofos especialistas nos autores ou sistemas filosóficos. A linguagem da filosofia clínica é “coloquial” por visar a prática terapêutica e não técnica-filosófica. O tópico, por exemplo, o que acha de si mesmo, se tivesse interesse de pesquisa filosófica acadêmica poderia ser autorreferência valorativa, mas Packter visava a simplicidade da linguagem e não termos técnicos-filosóficos que, como nas “psis”, já estão carregados de pré-conceitos e valores normativos e sociais. Alguns outros aspectos que diferenciam a filosofia clínica da filosofia acadêmica poderiam ser enumerados aqui, mas, independente deles, o que chama a atenção na filosofia acadêmica é uma atitude um tanto não filosófica, que é a completa ignorância do que realmente é a filosofia clínica e o não querer saber sobre ela. Os pré-conceitos limitantes sobre a filosofia clínica pairam na filosofia acadêmica quase como um todo. Isso não favorece a entrada de artigos científicos sobre a filosofia clínica o que dificulta ainda mais a busca de informações sobre ela dentro do mundo acadêmico. Torna-se um círculo vicioso que exclui a filosofia clínica quase que totalmente do âmbito acadêmico. Sem contar que muitos autores do quais Lúcio Packter buscou a inspiração para a filosofia clínica não fazem parte dos currículos acadêmicos, mas são marginais a eles,

Os currículos de filosofia adotados nas faculdades parecem estranhamente alienados da realidade da vida em seus desdobramentos existenciais. A filosofia acadêmica não parece fazer concessões ao lugar onde habita, às pessoas, às questões do local. Não existe um estudo prévio para se identificar as necessidades das pessoas, do meio, da época. Mas que filosofia é essa?! Por tudo isso, penso e sinto que estamos tentando fazer uma Filosofia Clínica com um mínimo que a torna possível. Grande parte dos filósofos clínicos que de fato entenderão a amplidão da mensagem e que a viverão de fato somente agora começam a surgir,

timidamente, aos poucos. E se juntam a uns outros, poucos e amigos, que começaram a jornada comigo. [...] então me lembro que somos filósofos à beira de uma indigência de terceiro mundo, somos pessoas trabalhando em um inacreditável contexto de dificuldades e procurando, cada um à sua maneira, um jeito de transformar o que fazemos em algo viável. [...] ao menor indício de incêndio, a maioria corre de volta às noções de doença, aos conceitos de normalidade e patologia (que, muitas vezes, acabaram de condenar e exorcizar em aula), aos medicamentos que mascaram (às vezes) as dores necessárias à aprendizagem da alma, e muitos correm à enganosa proteção dos procedimentos clínicos engessados a priori (PACKTER, Caderno J, p. 4-5).

Com a perspectiva de que a filosofia clínica nunca está pronta, pois o ser humano está sempre em movimento, a relação dela com a filosofia acadêmica poderia inovar tanto conceitualmente a própria filosofia clínica quanto dar uma referência existencial ou prática de muitas teorias, sistemas e autores da filosofia. A distância entre um sistema teórico e prático sempre continuará existindo enquanto a filosofia acadêmica trabalhar no campo exclusivo da abstração e manejo de conceitos. Às vezes são dois campos que não se misturam e, para uma compreensão substancial de algumas teorias, é necessário que assim seja. No entanto, naquela porção de interseção entre o conceitual e o prático, a filosofia clínica é mais partícipe da filosofia do que a psicanálise e a psicologia, ambas com mais interseção na filosofia do que a filosofia clínica. Obviamente que ambas são mais antigas e ambas falam na mesma sintonia da filosofia acadêmica, pois tratam do indivíduo enquanto particular e universal. No entanto, algumas psicologias já estão adentrando ao campo da filosofia e tentando adicionar a fenomenologia e a hermenêutica existencial em suas práticas. A psicologia fenomenológica já é uma área em atividade e, como está dentro da academia, já tem publicações sobre o tema. Só que a filosofia clínica faz isso há

trinta anos, mas ainda não tem um espaço dentro da agenda da filosofia acadêmica. A inovação de Lúcio Packter tem um pouco a ver com a revolução científica de qual escreveu Thomas Kuhn (*A Estrutura das Revoluções Científicas*) quando é uma pessoa de fora do paradigma científico e do grupo de pesquisas que inova com uma visão não estratificada dos conceitos e práticas. Lúcio Packter era médico psicanalista e inovou na área da filosofia sistematizando, com conceitos da filosofia, um método terapêutico revolucionário até hoje. Diz Packter,

Acho fundamental deixar a Filosofia Clínica aberta a novas concepções, à dialética, ao desenvolvimento. Na minha opinião devemos rever nossos postulados, acrescentar e diminuir outros conceitos, trabalhar continuamente as questões que vão surgindo. Que seja essa uma de nossas rotinas. As vozes dissonantes precisam ser ouvidas e consideradas, as ideias de conciliação e de revolta, todas as novas propostas apaixonadas precisam ter um lugar de luz ao sol. Assim evitamos o perigo de engessarmos nossos trabalhos (PACKTER, *Cad. J*, p. 38-39).

Novas formas de abordagem ao fenômeno humano virão, muito mais libertárias ou não do que a filosofia clínica, terapias e formas de compreender o outro mais atuais com os movimentos do seu tempo. A filosofia clínica pode estar com seus dias contados desde o momento em que nasceu, mas ainda há muito o que pode realizar tanto para os partilhantes quanto para pesquisas a respeito de uma prática dos conceitos da filosofia aplicados ao bem-viver de qualquer singularidade.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. Trad. Alfredo Bossi, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer, revisão de Trad. Ênio Paulo Giachini. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- HEIDEGGER, M. **La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción del Mundo**. Trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder, 2005.
- HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento**. Trad. Pedro M. S. Alves/Carlos Aurélio Morujão, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, EDMUND. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Trad. Márcio Suzuki, Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira, 2ª ed, São Paulo: Perspectiva, 1987.
- PACKTER, Lúcio. **Filosofia Clínica: propedêutica**. 3ª ed. Florianópolis: Garapuvu, 2001.
- PLATO. Trad. H. N. Fowler, **London: Loeb Classical Library**, 1921.
- SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação – 1º tomo**. Trad. Jair Barboza, São Paulo: UNESP, 2005.

Autores

Algaides de Marco Rodrigues

Psicóloga pela Universidade Católica de Pelotas. Psicoterapeuta nas modalidades individual e grupal, casal e família. Doutora em Educação e Mestre em Ciências (Educação) pela Universidade Federal de Pelotas. Atualmente é docente do curso de Psicologia do Centro Universitário Metodista - IPA. Com experiência nos seguintes temas: psicoterapia, psicodrama e psicologia da velhice e grupos.

Andria Martins

Graduanda em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Claiton Prinzo Borges

Mestre em Reabilitação e Inclusão, Especialista em Filosofia Política e Ética. Licenciado em Filosofia. Professor no Centro Universitário Metodista-IPA, Professor no Colégio Metodista Americano nas disciplinas de Filosofia e Sociologia. Coordenador e apresentador do projeto de extensão Café Filosófico IPA.

Dael Luis Prestes Rodrigues

Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Especialização em Leitura: Teoria e Prática pela Faculdades Porto-Alegrense. Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Atualmente é Professor de Filosofia na Escola Estadual Santos Dumont na cidade de Porto Alegre - RS. Exerce a docência com ênfase em Ética e Filosofia Política. Curso de Extensão em Educação a Distância pela Universidade Luterana do Brasil (RS).

Darlise Rodrigues dos Passos Gomes

Nutricionista graduada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2010), Mestre em Nutrição e Alimentos pela Universidade Federal de Pelotas e Especialista em Saúde Coletiva (ASBRAN). Possui Residência em Saúde da Família e Comunidade (Grupo Hospitalar Conceição), Especialização em Alimentação e Nutrição na Atenção Básica (ENSP/FIOCRUZ) e em Educação Permanente em Saúde (UFRGS). Atualmente é nutricionista da Seção de

Atenção Básica do Hospital de Clínicas de Porto Alegre e preceptora da Residência Integrada Multiprofissional em Saúde - Atenção Primária à Saúde/HCPA. Possui experiência com trabalho em equipe multiprofissional em saúde coletiva, atuando em pesquisas sobre comportamento alimentar e obesidade infantil e fatores de risco associados a doenças crônicas não transmissíveis.

Diogo da Luz

Doutorando em Filosofia (CAPES-PROEX) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Filosofia pela PUCRS. Graduado em Filosofia pela Faculdade IDC. Pesquisador da história da filosofia com ênfase no período clássico e helenístico, principalmente no que se refere às psicologias e éticas antigas. Também tem interesse no estudo da ética das virtudes e na abordagem da filosofia como modo de vida, mais especificamente pela perspectiva estoica. Membro do Grupo de Trabalho Epicteto (GT Epicteto) da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Co-editor da revista Pórtico de Epicteto.

Edgar Zanini Timm

Graduação em Educação Física pela Universidade Federal de Pelotas, graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, mestrado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e doutorado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Atualmente é professor titular do Centro Universitário Metodista, do IPA, na Rede Metodista de Educação. É integrante do Grupo de Pesquisa CNPq/PUCRS Profissionalização Docente e Identidade, narrativas na primeira pessoa (GRUPRODOCI) e do Grupo de Pesquisa CNPq/PUCRS Mal-estar e Bem-estar na Docência. Coordena o Núcleo de Estudos em Educação, Espiritualidade e Histórias de Vida (NEEHV/IPA). Tem experiência na área da Educação, com ênfase em Educação Superior, atuando principalmente nos seguintes temas: educação, pedagogia, filosofia, espiritualidade, histórias de vida, subjetivação docente, reabilitação e inclusão.

Fernando Fontoura

Graduação mestrado e doutorado em Filosofia, professor titular dos cursos de formação em filosofia clínica pela Casa da Filosofia Clínica, criador da Epoché: Atividades em Filosofia Clínica onde oferece formação em Filosofia Clínica online por módulos, terapeuta Filósofo Clínico.

Hélio Strassburger

Filósofo Clínico. Professor. Coordenador da Casa da Filosofia Clínica. Autor de Filosofia Clínica- Anotações e Reflexões de um consultório. Editora Sulina. 2021. Porto Alegre/RS. Dentre outras obras.

Sergio Sardi

Doutor em Filosofia pela Unicamp/SP, professor da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, atuando nas áreas de Filosofia da Linguagem, Filosofia Antiga, Metafísica, Filosofia da Mente, Metodologia do Ensino de Filosofia, Ética Geral, Ética Ambiental, Filosofia com Crianças, Filosofia da Ciência. Participa do Grupo de Pesquisa Mental Balance and Well-Being, do Santa Barbara Institute for Consciousness Studies. Idealizador, coordenador e consultor das Olimpíadas de Filosofia do Rio Grande do Sul, Olimpíadas de Filosofia com Crianças e Olimpíadas Latino-americanas de Filosofia. Assessor do Projeto Editorial do Sistema Educacional Marista e do Projeto Curriculum Tes-situras Marista, da Umbrasil, na área de Filosofia.

Suzana Guerra Albornoz

Graduada em Ciências Sociais, é mestre e doutora em Filosofia. Lecionou na Universidade Federal de Rio Grande e na Universidade de Santa Cruz do Sul. Entre outros livros, publicou os ensaios: Ética e utopia (1985), O que é trabalho (1986), O enigma da esperança (1998), O exemplo de Antígona (1999), Trabalho e utopia na modernidade (2011) e Política e vocação brasileira (2015/2017).

Norberto da Cunha Garin

Graduação em Licenciatura em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo, graduação em Teológico pelo Instituto João Wesley, graduação em Bacharel Em Teologia Complementação pelo Instituto Metodista de Ensino Superior, mestrado em Teologia pela Faculdade EST e doutorado em Teologia pela Faculdade EST. Atualmente é pesquisador do Instituto Teológico João Wesley, docente do Centro Universitário Metodista IPA e representação voluntária - Consórcio das Universidades Comunitárias Gaúchas. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Introdução À Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: espiritualidade, educação, inclusão, teologia e bíblia.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org