

Revista 23

Editora y Directora Responsable Científica

Lic. Susana C. Signorelli (Argentina) Fundación CAPAC – ALPE – Confederación Mundial de Terapeutas Existenciales.

Consejo Editorial

Lic. Teresa Glikin (Argentina) – ALPE – Fundación CAPAC y trabajadora independiente.

Dra. Marta Guberman (Argentina) - ALPE – Universidad del Salvador – Fundación Argentina de Logoterapia.

Prof. Emilio Romero (Brasil) – ALPE, ex docente de varias Universidades y trabajador independiente

Prof. Ana María López Calvo (Brasil) - ALPE – Universidad Federal de Río de Janeiro – IFEN Instituto de Psicología Fenomenológico-existencial de Río de Janeiro.

Prof. Myriam Protasio (Brasil) - ALPE - Universidad Federal de Río de Janeiro – IFEN Instituto de Psicología Fenomenológico-existencial de Río de Janeiro.

Dr. Miguel Mahfoud (Brasil) - Universidad de San Pablo.

Dr. Alberto de Castro (Colombia) - ALPE – Decano Universidad del Norte – Barranquilla.

Dr. Yaqui Martínez (México) - ALPE – Director del Círculo de Estudios en Psicoterapia Existencial.

Dr. Ramiro Gómez (Perú) - ALPE – Presidente de la Asociación Peruana de Psicoterapia Fenomenológica Existencial - Decano Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

Dr. Pablo Picerno (Ecuador) - Director General de Investigaciones de la Universidad Central del Ecuador.

Dra. Ana María León Tapia (Ecuador) - ALPE – Centro de Prevención Psicológica. Universidad Central de Ecuador.

Dr. José Paulo Giovanetti (Brasil) - Facultad de los Jesuitas.

Dra. Katerina Georgalos de Zymnis (Argentina-Grecia) - Asociación Helénica de Psicología Existencial, Asociación Helénica de Psicología Positiva. Univ. Panteion, Univ. Thessalia y Univ. Nacional Kapodistriaca.

Coordinadora Sección Investigación
Ana María Lopez Calvo de Feijoo (Brasil)

Coordinadora Sección Aportes Originales
Marta Guberman (Argentina)

Coordinador Sección Ensayos y Revisión
Alberto de Castro (Colombia)

Coordinador Sección Comentario de libros
Emilio Romero (Brasil)

Coordinadora Sección Novedades Existenciales
Susana Signorelli (Argentina)

Coordinador Sección Entrevistas
Gaspar Segafredo (Argentina)

Corresponsal para el mundo no latino
Katerina Georgalos de Zymnis (Argentina – Grecia)

Prensa y difusión internacional
Mtra. Gabriela Flores (México)

Diseño de tapa e interior
Mendez Matias

Editorial

Fundación CAPAC

Dirección administrativa

Álvarez Jonte 456 – Ramos Mejía –
Prov. de Bs. As. C. P.: 1704 – Argentina.

Correo electrónico:

funcapac@fibertel.com.ar

ISSN 1853-3051

ISSN-L 1853-3051

Año 12 - Nº 23 – Octubre 2021

Revista virtual semestral (Abril y Octubre de
cada año)

Asociación Latinoamericana de Psicoterapia
Existencial

Próximo número: Abril de 2022

Auspician Fundación CAPAC (Argentina),
IFEN (Brasil), CIREX (México), APPFE (Pe-
rú) CEPPs Psicólogos (Ecuador)

Comisión Directiva de ALPE

Período 2020 - 2022

Presidencia colegiada

Presidente Delegación Argentina:

Susana Signorelli

Presidente Delegación Brasil:

Ángela Andrade

Presidente Delegación Colombia:

Sandra Girón

Presidente Delegación Ecuador:

Ana M. León Tapia

Presidente Delegación México:

Juan Castellanos

Presidente Delegación Perú:

Ramiro Gómez

Demás miembros de C. D.:

Alberto de Castro, Gabriela Flores, Teresa
Glikin, Marta Guberman, Ana María López
Calvo de Feijoo, Myriam Protasio.

Miembros de honor:

Emilio Romero (Brasil)

Pablo Rispo (Argentina) (post mortem)

Presidentes honoríficos:

Susana Signorelli (Argentina)

Yaqui Martínez (México)

Miembros correspondientes:

Emilio Spinelli (UK)


Emmy van Deurzen (UK)

Comisión Asesora:

Emilio Romero (Brasil)

Susana Signorelli (Argentina)

Yaqui Martínez (México)



ALPE
Asociación
Latinoamericana
de Psicoterapia
existencial

CURSO A DISTANCIA
Psicología Existencial. Su aplicación a la terapia

Coordinación general: Fundación CAPAC
Inicio: cuando se inscribe
Duración: 32 clases

ARANCELES
Argentinos: averiguar condiciones en pesos
Latinoamericanos 80 dólares mensuales
Otros países: 150 dólares mensuales
Descuento del 20% para socios de ALPE
Descuento del 10% para estudiantes
Descuento del 10% para miembros de una misma institución o grupo

INCRIPCIÓN
Enviar la siguiente ficha de inscripción a :
funcapac@fibertel.com.ar
Nombre y apellido
Domicilio, país, teléfono, e-mail, profesión

ABONAR POR
Argentinos: transferencia bancaria
Latinoamericanos u otros países: averiguar condiciones

Por Western Union (para otros países),
averiguar condiciones a funcapac@fibertel.com.ar

PROGRAMA
En página de ALPE y de Fundación CAPAC

Sumario

Objetivos y normas para publicación	pág. 5
Convocatoria de ALPE	pág. 8
Editorial	
<i>Anita León Tapia</i>	pág. 10
Sección Novedades Existenciales	
Informe de <i>Susana Signorelli</i>	pág. 11
Sección ensayos y revisión	
Una reflexión sobre la experiencia de la Pandemia Covid19 desde algunos de los conceptos de la psicología existencial <i>Pablo Munafó</i>	pág. 14
Un abordaje integrativo-existencial de las crisis vitales situacionales <i>Gaspar Segafredo y Marian Durao</i>	pág. 20
Sección aportes originales	
Muerte, Duelo y Psicoterapia en Tiempos de COVID-19 <i>Ana María López de Feijoo y Elina Pietran</i>	pág. 27
Sección Investigación	
O Ser e a Periferia: uma análise kuschiana dos ritos da Igreja Universal do Reino de Deus <i>Gustavo Alvarenga Oliveira</i>	pág. 35
Recursos intelectuales, emocionales, sociales y existenciales disponibles de los estudiantes universitarios de AMBA para identificar y desarrollar sus proyectos de vida vocacional/ profesional <i>M. Guberman, R. Boso, M. M. Crer, G. Martinelli y G. Escola</i>	pág. 48
Sección Comentario de libro	
As contribuições da psicóloga M.M. Magnabosco à psicopatologia geral <i>Por Emilio Romero</i>	pág. 55
Carta del lector	
<i>De Martha Amaya</i>	pág. 57

Objetivos de esta publicación

Dar a conocer los últimos trabajos que vienen realizándose en el mundo, en idioma español y/o portugués, efectuados especialmente por latinoamericanos, sobre la aplicación del enfoque existencial en todas sus áreas de estudio, como ser: la psicología, la psiquiatría, la salud, la educación, la sociología, la antropología, la ecología y cualquier otra área del saber donde esté presente el enfoque.

El público al que está dirigido es a especialistas en terapia existencial, ya sean psicólogos, psiquiatras, consejeros (counselors), coach, filósofos, sociólogos, antropólogos, docentes, estudiantes de dichas carreras y público en general interesado en la temática.

Temática que se publica

Se aceptan temas relacionados con la psicología, la salud, la educación, la filosofía, la sociología, la antropología y cualquier otra área del saber donde esté presente el enfoque existencial. También aceptamos cartas del lector.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona acceso abierto inmediato a su contenido. Nuestro editor, el University Library System de la University of Pittsburgh, se suscribe a la definición de [Acceso Abierto de la Iniciativa de Acceso Abierto de Budapest](#):

“Por "acceso abierto" a esta [literatura científica revisada por pares], queremos decir su disponibilidad gratuita en Internet público, permitiendo a cualquier usuario leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar o usarlos con cualquier propósito legal, sin ninguna barrera financiera, legal o técnica, fuera de las que son inseparables de las que implica acceder a Internet mismo. La única limitación en cuanto a reproducción y distribución y el único rol del copyright en este dominio, deberá ser dar a los autores el control sobre la integridad de sus trabajos y el derecho de ser adecuadamente reconocidos y citados.”

Los investigadores se involucran en este proceso por el bien público, sin embargo, debido a barreras de costos o restricciones de uso impuestas por otros editores, los resultados de las investigaciones no están a disposición de toda la comunidad de usuarios potenciales. Nuestra misión es apoyar a un mayor intercambio de conocimiento a nivel global al permitir que la investigación publicada en esta revista esté abierta al público y sea reutilizable de acuerdo a los términos de la licencia Creative Commons [CC-BY](#).

Además, sugerimos a los autores pre-publicar sus manuscritos en repositorios institucionales o en sus sitios web antes y durante el proceso de envío de sus trabajos para evaluación, y publicar el PDF correspondiente a la versión final de la Revista después de su publicación.

Estas prácticas benefician a los autores con intercambios productivos, así como también con una mayor citación de los trabajos publicados.

No hay costos de procesamiento de los artículos, costos de envío, o cualquier otro cargo requerido a los autores por someter sus artículos a esta revista.

Comunicación con los lectores

El Consejo Editorial está abierto al intercambio con el público lector. Para poder complimentarlo publicamos una sección titulada Carta del lector. Al mismo tiempo mantenemos un canal abierto a través de las redes sociales como Facebook de: ALPE, ALPE Argentina y Susana Signorelli, además de las páginas web: www.fundacioncapac.org.ar y www.alpexistencial.com y en esta última podrá encontrar un blog.

Archivar

Utilizamos el sistema LOCKSS para crear un archivo distribuido entre las bibliotecas participante, permitiendo a dichas bibliotecas crear archivos permanentes de la revista con fines de preservación y restauración. [Biblios Keepers Registry](#). [LOCKSS](#).

Código de Ética

Nos regimos por el código de ética: Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE en <https://publicationethics.org/oversight>

Detección de Plagio

Se utiliza el detector de plagio [plag.es](http://www.plag.es). www.plag.es

Normas para la presentación de artículos

Los autores de los distintos países latinoamericanos o de otros lugares del mundo, que deseen enviar sus trabajos para ser publicados deberán hacerlo por correo electrónico al correo de la dirección de la Revista que coincide con el de la Delegación Argentina.

Delegación Argentina:
funcapac@fibertel.com.ar

Delegación Brasil:
ana.maria.feijoo@gmail.com

Delegación Colombia:
amdecast@uninorte.edu.co

Delegación Ecuador
amleont@uce.edu.ec

Delegación México:
yaqui@circuloexistencial.org

Delegación Perú:
rag28@gmail.com

Requisitos para su aceptación

Se aceptarán trabajos de investigación, análisis de casos, aportes al trabajo comunitario, elaboración teórica original, análisis de autores, comentario de libros, aportes al esclarecimiento de problemáticas desde una perspectiva social con una mirada existencial. En general temas relacionados con la psicología, la salud, la educación, la filosofía, la sociología, la antropología, la ecología y cualquier otra área del saber donde esté presente el enfoque existencial. También aceptamos cartas al editor o cartas del lector.

Los trabajos de **investigación** deben constar de: Introducción, estado de arte, hipótesis, metodología (cuali y cuantitativa según corresponda), casuística, lugar de aplicación, resultados, discusión, conclusiones.

Si se trata de un **análisis de caso**, debe constar de: Introducción, marco teórico, metodología, conclusiones.

El **trabajo comunitario** debe constar de: Introducción, marco teórico, metodología, sector beneficiado, lugar de aplicación, resultados, conclusiones.

Si se trata de un **análisis de autor**, debe constar de: Pequeña biografía del mismo y listado de los libros que se analizan.

Si se trata de una **temática original** debe constar de: Introducción, estado de arte, desarrollo y conclusiones.

Si se trata de **comentario de libros**, debe constar de: Título original del libro, autor, año, ciudad en la que se editó, país y editorial.

Se aceptan también **cartas del lector** con una extensión máxima de una página A4.

En caso de que el autor pertenezca a la nacionalidad de alguno de los países miembros que conforman la ALPE, será arbitrado por un miembro de la Delegación de ese país (a doble ciego), posteriormente el trabajo pasa a ser arbitrado por un par consultor externo, referente de la temática propuesta (a doble ciego) y una vez que se hayan expedido todos ellos, se le enviará un correo electrónico al autor para notificarlo, tanto de las modificaciones que se solicitan como de su aprobación o rechazo. La decisión de los revisores es inapelable. En caso de sugerir modificaciones el artículo se aprobará para su publicación si estas fueran cumplimentadas, de lo contrario no será publicado. En el caso de que hubiera una aceptación y un rechazo, quien arbitrará será la directora y editora de esta publicación.

A los revisores se les envía una guía para la revisión de artículos, pero solamente a modo de guía ya que pueden seguir su propio criterio.

En caso de que el autor no esté representado por una Delegación de ALPE, deberá enviarlo a la Directora de la Revista, quien procederá a elegir a doble ciego, a un miembro del Consejo Editorial y luego se procederá de igual forma que para el caso anterior.

El envío de un trabajo significa que el autor reconoce que el mismo es original e inédito, en los idiomas español o portugués y destinado exclusivamente a esta Revista. No está permitida la presentación simultánea a otro medio de publicación. Si el trabajo original hubiera sido publicado en otro idioma que no sean los que la revista solicita, se aceptará publicarlo en idioma español o portugués con la condición de mencionar la fuente en la que fuera publicado y se le solicitará que presente la correspondiente autorización del medio que lo publicó.

El autor (o autores) es el único responsable de las ideas vertidas así como de la exactitud y la adecuación de las referencias bibliográficas y asimismo se hace responsable de cualquier acción de reivindicación, plagio u otra clase de reclamación que al respecto pudiera sobrevenir. Al mismo tiempo cede a título gratuito a la Revista los derechos patrimoniales de autor que pudieran corresponder.

La reproducción total de los artículos de la revista en otras publicaciones o para cualquier otra utilidad, está condicionada a la autorización escrita de la Editora de la presente Revista. Las personas interesadas en reproducir parcialmente los artículos en ella publicados (partes del texto, tablas, figuras y otras ilustraciones) deberán además obtener el permiso escrito del autor o autores. El autor que quisiera publicar su artículo en otro medio y en otro idioma deberá solicitar permiso por escrito a la editora de esta publicación.

Fecha de presentación de artículos

Para enviar los trabajos con la intención de ser incluidos en los números siguientes se aceptarán hasta el 1 de febrero para su publicación en abril y hasta el 1 de agosto para su publicación en octubre.

Formato de envío

Debe enviarse el texto en WORD - Letra Arial, tamaño 11.

Extensión mínima: 4 carillas, extensión máxima: 18 carillas, en hoja tamaño A4, interlineado 1,15; incluyendo bibliografía. Si el trabajo contiene gráficos deben estar dentro de las carillas mencionadas. Márgenes superior e izquierdo de 2.5 cm., inferior y derecho de 2 cm.

Los artículos deben contener título, resumen y palabras clave en idioma español, y/o portugués e inglés. El texto del trabajo completo en español o portugués.

Enviar los siguientes datos, todos con carácter de obligatorios:

Título del trabajo
Nombre completo de autor/es
País y ciudad de residencia
Lugar de trabajo (nombre completo)
Institución a la que pertenece
Breve currículum del autor o autores
Resumen (150 palabras)
Palabras clave: entre 4 y 5

Introducción – Desarrollo – Conclusiones y/o los datos solicitados precedentemente, según corresponda.
Referencias bibliográficas y citas en el texto según normas APA (American Psychological Association) en su última edición.

La Revista, puede bajarla gratuitamente de la página de Fundación CAPAC: www.fundacioncapac.org.ar

http://www.fundacioncapac.org.ar/revista_alpe/index.php/RLPE/issue/archive

Latindex:

<https://www.latindex.org/latindex/ficha?folio=17452>

Malena:

<http://www.caicyt-conicet.gov.ar/malena/items/show/2079>

Si desea consultar por cursos o talleres, diríjase a los correos de los países miembros antes mencionados

Convocatoria

Las acciones de la ALPE son cada vez más amplias y abarcan varios países de Latinoamérica, pero es nuestra intención llegar a todos los demás países que hasta ahora no saben de nuestra existencia, por eso les pedimos a cada uno de ustedes que hagan llegar esta convocatoria a cuanto profesional conozcan para que se contacten con nosotros a los fines de profundizar el intercambio ya iniciado y así poder contar con una organización que nos nucleee y nos represente.

Si desea participar como País Miembro, le dejamos aquí las instrucciones

Solicitud para ser País Miembro

- a) Cualquier país latinoamericano tiene derecho a solicitar ser país miembro
- b) Se deberá solicitar la incorporación por nota enviada por correo electrónico a la C. D. quien se expedirá en el plazo de un mes.
- c) El país solicitante se convertirá en Delegación del mismo ante la ALPE cumpliendo con los siguientes requisitos: 1) mínimo de 3 socios titulares con los cargos de Presidente, Secretario y Tesorero, 2) una antigüedad un año en su afiliación, 3) deberán cumplir con lo establecido en el Estatuto y Reglamento de la ALPE, establecidos y por establecer.
- d) El Presidente será representante del país en las reuniones de C. D. con voz y voto.
- e) El Presidente no tendrá los beneficios de los socios fundadores.
- f) El Presidente deberá residir en Latinoamérica.
- g) Como formación se aceptará: ser profesor de una cátedra universitaria; o tener un libro publicado sobre la temática expresada en el punto f; o haber cursado y aprobado el curso a distancia de la ALPE y haber asistido a algún Congreso organizado por la ALPE.
- h) Como formación se aceptará: ser profesor de una cátedra universitaria afín o haber publicado un libro sobre la temática expresada en el punto g), o un artículo sobre la temática en revista arbitrada o haber cursado y aprobado el curso a distancia de la ALPE o haber asistido a algún Congreso organizado por la ALPE.
- i) Se requerirán como mínimo dos de los antecedentes mencionados.
- j) El Presidente de la Delegación deberá asistir a los Congresos organizados por la ALPE como mínimo cada dos años mientras los períodos sean anuales.
- k) Cada Presidente de una nueva Delegación podrá asumir la coordinación de la C. D. Colegiada, después de haber formado parte de la misma por el término de dos años.
- l) Quien no cumpliera con los requisitos mencionados perderá su cargo en la C. D.

Creación de Filiales

- a) Países extra latinoamericanos que deseen tener representación en la ALPE, podrán solicitar ser incorporados como Países Filiales siguiendo las mismas condiciones de incorporación establecidas para los Países Miembros, pero sus afiliados no podrán ser parte de la C. D. y deberán cumplir con el Estatuto, Reglamentos y resoluciones que tome la C. D. de la ALPE. Podrán presentar propuestas a la C. D.

Revista

Hasta el momento reciben la revista los siguientes países latinoamericanos: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Perú, Puerto Rico, Uruguay y Venezuela, países europeos como España, Grecia, Italia, Letonia, Portugal, Reino Unido y en el resto de América: Estados Unidos. Si usted viviera en otro país no incluido en esta lista y accede a nuestra Revista, le solicitamos que nos envíe un correo informándonos.

Nuestra comunicación

Para conocernos pueden visitarnos en www.alpepsicoterapiaexistencial.com y escribirnos a cualquiera de las delegaciones ya existentes, como así también dejarnos sus comentarios y forma de contactarnos.

Solicitamos que se registren en la mencionada página para recibir notificaciones de último momento.

A nuestros socios

Todo socio que desarrolle alguna actividad científica que coincida con los objetivos de la ALPE y que desee que sea difundida en nuestro medio, puede hacernos llegar la propuesta.

Los esperamos.

C. D. de ALPE

Editorial

Las preguntas de la muerte

Cuestionamientos que surgieron en pandemia.

Para escribir esta editorial pensaba en tantas cosas que quisiera compartir con ustedes, recordé entonces el libro de Savater *“Las preguntas de la vida”* y esa frasecita que me quedó sonando cuando la leí... *“la evidencia de la muerte no solo lo deja a uno pensativo sino que le vuelve a uno pensador”*. Considero que el tiempo que vivimos nos ha obligado un poco a regresar la mirada a nuestra existencia, la pandemia nos ha hecho pensar en la humanidad, pero no solo en la humanidad que está allá afuera, en otro continente, con otros problemas diferentes a los nuestros, tal vez con más pobreza y con menos recursos o tal vez con más privilegios que yo. Sino pensar también en nuestra humanidad, el sentirnos y reconocernos seres humanos, nos ha confrontado con la muerte y con la conciencia de que nuestra vida está amenazada.

Al pensar en nuestra humanidad la pandemia nos llevó a reflexionar en nuestro día a día, nos confrontó de manera directa con las cosas que asumíamos como ya dadas, con lo que teníamos seguro e incluso con lo que pensábamos que definía nuestra rutina diaria. Y la respuesta fue aún más angustiante. Nada, nada en verdad estaba definido. Nada es seguro. Ni siquiera el aire que respiramos y por eso debemos cubrirnos. El miedo está ahora a flor de piel y, humanos como somos más temprano que tarde buscamos la forma de saltar ese miedo, de dejarlo atrás y continuar.

No está definido el trabajo, tampoco el pan de cada día, tampoco la salud o la compañía de un ser amado. Si todo no está definido, quiero pensar en la mítica posibilidad de redefinirlo todo, ponernos a pensar que podemos redefinir la forma en que me miro, la forma en que miro a la persona que tengo a mi lado, si nada está definido puedo tener la tranquilidad de saber que mi verdad y tu verdad pueden ser igual de válidas y ya no gastaré el tiempo en convencerte de mi verdad,

sino más bien en acercarme a mirar la tuya con otros ojos.

Reconocer que hay formas y cuerpos y sensaciones diferentes y que esa diversidad justamente es lo que nos da humanidad. Reconocer que lo que hago o dejo de hacer define mi existencia, pero también toca e influye la existencia de las demás personas; así como sus decisiones atraviesan y entrecruzan mi propia existencia.

Saber también que hay dolores diversos, que todavía hay gente invisibilizada y voces que no se permiten alzar, que todavía hay temores que inmovilizan y fuerzas que se usan para dañar. Si nos damos el tiempo para *pensar*, honesta y profundamente de qué lado estamos en todo esto, tal vez nos descubramos del lado que no queríamos y tal vez podríamos pensar constituir un nuevo lado, un lado más inclusivo y menos violento.

Pensarnos también como psicólogas y psicólogos, como profesionales que tenemos el privilegio de tocar las vidas de las personas y permitirnos ser tocados por ellas; tal vez este pensarnos nos permita reformular nuestra entrega, la población con la que trabajamos, los objetivos que tenemos. Pensar quizá en la prevención como estrategia de acción para llegar a poblaciones más vulneradas o que ni siquiera han llegado a conocer la posibilidad de una consulta psicológica y su beneficio, trascender la necesidad del beneficio económico para concretar un encuentro, reconocer y valorar el tiempo del otro y su sabiduría.

Soñar no cuesta nada, y si la pandemia nos obligó a pensarnos y a mirarnos, es momento de aprovechar y darle un sentido a eso. Permitirnos tomar en nuestras manos la posibilidad de elegir nuestra vida de aquí en más, con todo el miedo e incertidumbre que podría despertarse, pero también con toda la fe en la humanidad.

Espero encontrarnos pronto por ese camino.

Anita León Tapia

ALPE Ecuador

Sección Novedades Existenciales

Susana Signorelli
Bs. As., Argentina

Seguramente las expectativas que muchos de nosotros teníamos para el año 2021, era haber superado la pandemia o al menos estar muy cerca de haberlo logrado. Sin embargo, no fue así, y nos sorprendió nuevamente con un mayor número de infectados y de muertos. Eso hizo que recurriéramos a nuestros aspectos resilientes para cuidarnos y cuidar, dicho esto tanto en términos cotidianos como existenciales. Fue así que desde ALPE, pusimos todo nuestro empeño para seguir adelante con diversas actividades.

Cada Delegación de ALPE tuvo a su cargo la realización de un evento para el año en curso en que también asumiera la presidencia.

En diciembre de 2020 le tocó organizarlo a ALPE Argentina, quien siguiendo con sus propias actividades del año, presentó sus acostumbrados Reflexionando con... pero en una modalidad diferente. En esa oportunidad fue la presentación del pensamiento de Frankl, Binswanger y Seguin, acerca del amor en la terapia, a ellos se refirieron: Marta Guberman, Susana Signorelli y Teresa Glikin. También en 2021 iniciaron el curso bianual online de formación en terapia existencial. Por los Reflexionando con... transitaron Alberto de Castro (Colombia), Gabriela Flores (México), Ana María León Tapia (Ecuador), Kirk Schneider a través de Gaspar Segafredo (Argentina), Eduardo Tristán (Argentina), Ramiro Gómez (Perú), Sergio Sinay (Argentina), Ana María López Calvo de Feijoo, Myriam Protasio y Josefina Daniel Piccino (Brasil), Katerina Georgalos Zymnis (Argentina-Grecia) y todos los miembros de la Delegación Argentina.

El evento de marzo de 2021 estuvo a cargo de ALPE Brasil con el tema: Hermenéutica como horizonte comprensivo de la práctica en salud. Las ponentes fueron: Ángela Andrade, Anna Santana y Danielle Siqueira.

Mayo estuvo a cargo de ALPE Colombia, con el tema: La crisis de la justicia colombiana. Una mirada desde la salud mental. Los ponentes fueron: Humberto Rosania y Olga Hernández.

Agosto fue el mes de ALPE Ecuador que inició sus encuentros a partir del mes de junio. El primero de ellos estuvo a cargo de Ramiro Gómez de Perú presentando los aportes de Jaspers, el segundo fue presentado por Ana María López Calvo de Feijoo de Brasil, con el pensamiento de Heidegger, el tercero fue la presentación de Rollo May a través de Alberto de Castro de Colombia y el cuarto fue la presentación de J. P. Sartre a través de Susana Signorelli de Argentina.

México, como todos los años llevó a cabo su semana intensiva internacional con el título "Las ausencias presentes". Perú continuó con las presentaciones de la Cátedra Existencia, invitando a distinguidos profesionales de América Latina. Brasil permaneció ofreciendo sus cursos de formación.

De este modo, todas las delegaciones ofrecen distintas alternativas de formación y de comunicación entre los socios.

Queremos compartir con nuestros lectores una alegría muy grande que ha recibido nuestra revista. El 3 de mayo nos fue otorgada por Latindex, la aprobación para ser incluidos en el catálogo 2.0. Latindex es el Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.

Hemos recibido la siguiente comunicación: "Estimados Editores, felicitaciones, la publicación "Revista latinoamericana de psicología existencial" ha ingresado a Latindex Catálogo 2.0" "Pueden ver el registro en:

<https://www.latindex.org/latindex/ficha?folio=17452>

También ingresó la publicación en Malena, catálogo de las Revistas Científicas de Argentina de Caicyt Conicet: <http://www.caicyt-conicet.gov.ar/malena/items/show/2079>

Un orgullo para todo ALPE y hago extensiva nuestra felicitación para todos los autores y revisores tanto internos como externos que han contribuido con sus trabajos y/o revisiones y por haber confiado en nuestra publicación.

Para todos aquellos que quieran acceder a ella les compartimos el link: http://www.fundacioncapac.org.ar/revista_alpe/index.php/RLPE

Vamos a contarles cómo surgió esta revista.

Un grupo de terapeutas existenciales de Latinoamérica se propuso hace ya varios años, crear nuestro propio medio de difusión de trabajos e investigaciones. Desde un comienzo la publicación fue en línea (online), para que estuviese al alcance de todos. Con el correr del tiempo la revista fue perfeccionándose en la calidad de los artículos que fuimos publicando, y comenzamos a recibir trabajos más allá de las fronteras de Latinoamérica. Nuestro objetivo es dar a conocer los últimos trabajos que vienen realizándose en el mundo, en idioma español y portugués, efectuados especialmente por latinoamericanos, sobre la aplicación del enfoque existencial en todas sus áreas de estudio.

La Asociación Latinoamericana de Psicoterapia Existencial se creó en octubre de 2010 como culminación del III Congreso Latinoamericano de Psicoterapia Existencial realizado en la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Durante ese congreso se presentó la Revista Latinoamericana de Psicología Existencial como órgano de difusión del conocimiento que estaba adquiriendo el desarrollo de la psicoterapia existencial en Latinoamérica. Emilio Romero sugirió el subtítulo: Un enfoque comprensivo del ser, que fue inmediatamente aceptado por la primera Comisión Directiva.

Todavía no teníamos idea de su propio crecimiento, pero a medida que el interés por la revista iba progresando, decidimos años después, presentarla en Latindex para ser catalogada como revista científica. Para poder hacer dicha presentación, la revista tiene que tener una periodicidad efectiva de dos años de continuidad en su publicación con ciertas características, lo cual nos llevó un tiempo para adecuar los criterios exigidos y cambiar parámetros para conseguir ese

objetivo que fue alcanzado para el catálogo 1.0, el 19/10/2017. Luego Latindex volvió a cambiar el catálogo por el 2.0 en 2018, con mayores exigencias y tuvimos que adecuarla a los nuevos requerimientos, una vez realizados, había que esperar otros dos años para su presentación. Finalmente accedimos al catálogo 2.0, el 03/05/2021. Al mismo tiempo fuimos incluidos en Malena que es un archivo de las publicaciones científicas argentinas.

Datos extraídos de Latindex


TÍTULO	Revista latinoamericana de psicología existencial
PAÍS	Argentina
SITUACIÓN	Vigente
AÑO DE INICIO	Octubre de 2010
FRECUENCIA	Semestral
TIPO DE PUBLICACIÓN	Periódica
SOPORTE	En línea
IDIOMA	Español - Portugués
ISSN	1853-3051
TÍTULO PROPIO	Revista latinoamericana de psicología existencial
OTROS TÍTULOS	Un enfoque comprensivo del ser
TEMAS	Ciencias sociales
SUBTEMAS	Psicología
ORGANISMO RESPONSABLE	ALPE y Fundación CAPAC
EDITORIAL	Fundación CAPAC
NATURALEZA DE LA PUBLICACIÓN	Revista de investigación científica
NATURALEZA DE LA ORGANIZACIÓN	Asociación científica o profesional
REVISTA ARBITRADA	Si



Revista
Latinoamericana
de Psicología
Existencial
Un enfoque comprensivo del ser

**¡Nueva
edición!**

Disponible online



ALPE
Asociación
Latinoamericana
de **p**sicoterapia
existencial

Malena

latindex
catálogo
2.0

Sección Ensayos y Revisión

Una reflexión sobre la experiencia de la Pandemia Covid19 desde algunos de los conceptos de la psicología existencial

Pablo Munafó

Bs. As., Argentina

Servicio de Salud Mental del Hospital Churrucá

RESUMEN

La pandemia del COVID19, como ejemplo de lo que algunos autores denominan "sociedad de riesgo", ha tenido su impacto no solamente a nivel económico sino también en el plano cultural y psicológico de las personas, planteando diversos desafíos. Este ensayo se propone analizar las experiencias existenciales que surgen a partir del contexto de la pandemia del COVID19 estudiando sus implicancias psicológicas desde la perspectiva de algunos autores de la corriente existencial. La angustia y ansiedad existencial que esta situación límite genera, serán analizadas a través de las cuatro preocupaciones universales planteadas por Yalom. A su vez, se explorarán diversas maneras de experimentar el espacio y el tiempo durante esta pandemia, junto con la pesquisa de ciertos comportamientos colectivos e individuales novedosos en función del concepto de "mala fe" en Sartre. El presente trabajo contribuye a reflexionar acerca de nuestra experiencia durante la pandemia teniendo como intención la toma de consciencia de las oportunidades y peligros que de ella se derivan tanto para nuestra salud mental como las comunidades donde estamos insertos.

Palabras clave

Psicología existencial, pandemia, COVID19, sentido, angustia existencial, espacio-tiempo, "mala fe".

Abstract

The COVID19 pandemic as a product of the so called risk society, has brought about not only economic distress but also cultural and psychological challenges. This essay revolves around the existential experiences in the context of COVID19 pandemic studying the psychological implications from the perspective of existential psychology, taking into account the threats and opportunities of this limit situation. The existential anxieties related to the pandemic and individual's perceptions to them, can be analyzed through Yalom's four universal and existential concerns. We also examine the ways in which people experience space and time in this pandemic as well as some individual's behaviors through Sartre's concept of "bad faith". Our study contributes to reflect about our experience in this pandemic becoming aware of the threats and opportunities for our mental health and our communities.

Keywords

Existential psychology, COVID19 pandemic, meaning, existential anxiety, space - time, "bad faith".

INTRODUCCIÓN

Desde hace poco más de un año el mundo atraviesa por una situación excepcional y *límite* enmarcada por la irrupción de la pandemia del virus SARS-Cov-2, más conocido como Coronavirus, la cual se enmarca dentro del contexto de la denominada sociedad del riesgo (Beck et al., 2017). De manera inédita, y a una escala planetaria, ayudado por las condiciones de la globalización que actuaron en conjunción con la rápida expansión del virus, los diferentes gobiernos del mundo llevaron a cabo medidas de intervención muy drásticas tendientes a controlar y paliar los efectos de dicha enfermedad.

De esta forma, se implementaron medidas de confinamiento (más conocidas como cuarentenas) que tienen un impacto importante en diferentes niveles de la vida cotidiana de las personas. En el plano económico, con la disminución de la actividad productiva, se tradujo en términos de pérdida de puestos de trabajo e incluso el temor a perderlo, con todo lo que esto significa en la vida de las personas. Otro ámbito que sufrió los embates del confinamiento es el cultural, donde las escuelas y universidades cerraron provocando una interrupción de la actividad en esta esfera que sumado a la esfera social con las medidas de distanciamiento potenciaron el aislamiento y atomización de la vida de las personas, afectando las relaciones interpersonales y sociales. Por último, y como corolario de todo lo anterior, se encuentra el impacto de estas experiencias a nivel psicológico, potenciando y multiplicando problemáticas ligadas a la salud mental de las personas, encontrándonos con un aumento significativo de casos de depresión, ansiedad, fobias, entre los más importantes cuadros clínicos (Pan et al., 2021).

Pero más allá de la descripción a nivel macro que podamos proporcionar, ¿Qué impacto tuvo y tiene la pandemia a nivel de la experiencia individual de las personas? ¿Cuáles son los desafíos, dilemas y peligros que esta conlleva? El presente trabajo intenta reflexionar sobre estos interrogantes a partir de algunos de los conceptos que nos brindan autores de la psicología existencial humanista, extraídos de las clases del curso Psicología Existencial. Su aplicación a la terapia, brindado por ALPE, centrando la pesquisa en tres aportes principales: 1) la perspectiva de Yalom, 2) las coordenadas espacio - tiempo desde el análisis fenomenológico y 3) el concepto de "mala fe" en Sartre. La elección de estos tres puntos tiene un carácter arbitrario, ya que hay más modos de encarar una respuesta posible en función de otros conceptos y autores de enfoque humanista-existencial, pero que dado los límites de este ensayo, así como la simpleza y

profundidad de dichas categorizaciones, las considero fructíferas para lograr el objetivo expuesto.

Análisis Existencial sobre los efectos de la pandemia COVID19 desde la perspectiva de Yalom

Las condiciones impuestas por la pandemia y sus consecuencias de confinamiento, generan un mayor riesgo de desarrollar algún tipo de "trastorno mental", en cuanto expone a las personas a un alto grado de tensión y ansiedad existencial, en especial por el peligro constante ante la muerte como posibilidad propia y ajena. Recordemos que para el modelo dinámico propuesto por Yalom, la angustia existencial y los males psicológicos tienen origen a partir de la confrontación con cuatro preocupaciones fundamentales que arraigan en la existencia del ser humano: 1) la muerte, 2) la libertad, 3) el aislamiento y 4) la falta de sentido vital (Josselson & Braunstein, 2008).

Respecto al primer mecanismo psíquico descrito por Yalom, la muerte, o más específicamente el miedo ante ella, se lo cataloga como una de las preocupaciones más básicas y evidentes por el mero hecho de que somos seres finitos, evento del cual no podremos escapar y que a pesar de ello transitamos generalmente nuestra vida tratando de negarlo, sea mediante la falsa creencia omnipotente de que somos seres especiales o en aquella en la que delegamos nuestro destino a una figura externa salvadora que nos redima de tal desagradable experiencia. Este conflicto se estructura principalmente a partir de la tensión de que el sujeto experimenta la inevitabilidad del final de su existencia en contraposición a su deseo de inmortalidad.

En el marco de la situación impuesta por la pandemia del COVID19, este miedo queda explicitado casi a diario a partir de la amenaza y constatación de la presencia invisible del virus a través de las muertes que nos enumeran a diario los medios de comunicación, los conocidos y familiares que lo contraen, y hasta su padecimiento por nosotros mismos.

La segunda preocupación suprema es la libertad, con sus componentes de responsabilidad y voluntad. El primero hace referencia a la facultad que tiene cada individuo de construir su mundo interior y su destino a partir de sus elecciones y decisiones, mientras que la voluntad remite a acciones y conductas específicas que el individuo ejecuta para lograr la dirección que se propone. La ansiedad existencial derivada de la libertad, surge a partir de la lucha que tiene cada individuo en relación al esfuerzo por superar la falta de principios sólidos de apoyo en el universo que habita y su deseo de estructurarlo para su control.

En el contexto de la pandemia, esta dimensión se vio afectada a partir de las medidas que limitan la circulación y la cuarentena, hechos que impiden a las personas hacer lo que desean. Esta experiencia pone sobre el tapete los límites de nuestro concepto cultural de libertad y la responsabilidad que conllevan nuestras acciones, poniendo una tensión ética entre los deseos individuales y lo que es correcto hacer en un contexto de pandemia para salvaguardar la vida de los otros y nuestros seres queridos, en pos del bien comunitario.

Como peligros que surgen de esta situación en cuanto cercenamiento de nuestras responsabilidades, podemos mencionar el desplazamiento de la responsabilidad de cada individuo a otro tipo de entidades sean individuales o institucionales, como modo de negación de la propia. Este fenómeno se ve a diario, por ejemplo aquellos que atribuyen toda la responsabilidad al Gobierno o los Estados por los malos números que arroja la política sanitaria. Incluso la pandemia funcionó como caldo de cultivo para la proliferación de grupos que sostienen teorías de índole conspirativas sobre el origen del virus. La otra cara de la moneda, descansa en aquellos que deciden incumplir las medidas de distanciamiento social y de higiene, sosteniendo actitudes cercanas a la omnipotencia como mecanismo inconsciente de defensa ante la ansiedad.

La tercera de las preocupaciones supremas según Yalom, se da a partir de la experiencia ante el aislamiento existencial, en cuanto a la separación fundamental de la existencia de los otros. Experiencia que no remite al hecho de la soledad en sí misma, sino más bien a aquella que surge a partir del hecho de percatarse de la inevitable separación que acontece por el mero hecho de ser una criatura escindida del resto, aun cuando mantenemos relaciones de intimidad con los demás. En última instancia, ninguna relación interpersonal puede cancelar esta percepción de aislamiento. Lo que está en juego es que el individuo se enfrente con su aislamiento fundamental a partir de lo cual pueda experimentar la realidad de que está solo en el mundo así como su deseo de contacto, protección, y de unión con los demás.

En el contexto de la pandemia, vivimos invadidos por un sentimiento de extrañeza con el mundo que nos rodea y sobre todo con las relaciones interpersonales. El distanciamiento necesario para cumplir con los recaudos para la evitación de los contagios, alteró la interacción con los otros al punto tal de que ya no hay besos, abrazos ni siquiera la estrechez de manos. La percepción de lejanía y aislamiento respecto al prójimo potencian el sentimiento de atomización y soledad, obligando a las personas a estar consigo mismas. El uso excesivo de las redes sociales para encontrar cobijo ante este desvalimiento interior y la falta de conexión con el otro es un claro indicador de lo ante dicho, pero también es una oportunidad para que el ser humano se enfrente a su condición a partir de la soledad.

La última de las preocupaciones supremas descritas por Yalom es la experiencia de la falta de sentido vital, la cual hace referencia al hecho de enfrentarnos con la falta de significado en el universo y el deseo de encontrar un sentido y propósito en nuestras vidas, buscando los significados propios.

El contexto de la pandemia nos desafía permanentemente con preguntas y dilemas de este tipo, los cambios frenéticos que esta conlleva muchas veces nos disparan interrogantes tales como si realmente estoy viviendo la vida que deseo, qué cosas son las que realmente valoro y disfruto, qué significados tengo que reformular o crear para adaptarme a la nueva situación y que perduren el resto de mi vida, etc. Muchas personas alrededor del mundo han descubierto a partir de la crisis que nos depara el covid19, la posibilidad

de darse cuenta de aquello que es realmente importante en sus vidas. Asuntos que nos remiten a lo más básico: la salud, las relaciones interpersonales, la dignidad, la libertad, tener un hogar seguro, etc. (Johal, 2021). En suma, el carácter disruptivo del COVID19 en nuestras vidas nos empuja, lo veamos o no, a reflexionar sobre el sentido y el propósito que le asignamos a nuestras vidas.

Para Yalom, como hemos visto, la crisis existencial sería superada a partir del enfrentamiento y la aceptación de los cuatro grandes imperativos existenciales, promoviendo la capacidad de elegir y la responsabilidad del sujeto.

Pandemia COVID19, analizada desde dos de los grandes existencialistas: el espacio y el tiempo

Heidegger nos enseña que la percepción del espacio en las experiencias cotidianas se da en términos de sentido vívido, es decir no mensurable ni objetivo. Esto equivale a decir que el espacio a fines del análisis fenomenológico no está afuera ni de manera estática como lo estudian las "ciencias duras" sino que nos interesa en cuanto evento interior de la experiencia, como una "sensación espacial". Esto implica que lo importante es captar la relación entre el yo y el mundo. Teniendo en cuenta estas aseveraciones sobre el tema en cuestión, sería pertinente preguntarse ¿Cómo ha cambiado nuestra experiencia con el espacio a partir de la pandemia del COVID19?

Una de las primeras implicancias de la cuarentena y el confinamiento social, se da a partir de la imposibilidad de movernos libremente por el mundo, por el espacio geográfico sea este inmediato o más distante. Estar en casa la mayor parte del tiempo hace florecer sentimientos de claustrofobia, dando la impresión de que el mundo se achica, a tal punto de que uno se vuelve muy familiar con las cosas del espacio al extremo de no encontrar interés en ellas. El aburrimiento y el tedio son sentimientos habituales.

El espacio externo a nuestro hogar generó nuevos repertorios de gestos, de movernos en los lugares, desde veredas, calles, medios de transporte, negocios, etc. Pareciera que nos exponemos constantemente a algo peligroso, nocivo.

Esto último nos da la pauta de que nuestra vivencia es la de habitar espacios repletos de amenazas. Un sentimiento de que estamos expuestos a un potencial daño, que somos susceptibles a ser lastimados, heridos. Somos propensos al tipo de daño que tiene la capacidad de anular el propio sentido de seguridad e incluso el sentido de nosotros mismos, de nuestra mismidad como sujetos. Por tanto la experiencia intrínseca de lo amenazante, no es más que la ansiedad, una ansiedad que para el existencialismo no es biológica sino más bien vivencial, ligada a nuestra finitud, de ahí nuestra aversión al peligro y lo amenazante.

Al hablar de ansiedad, cabe diferenciarla del miedo. En este último, el estímulo es localizable, identificable, mientras que en la primera la fuente de la ansiedad es indefinida y ligada a la naturaleza de mi existencia. Esta aprehensión a lo indefinido entonces no es más

que la angustia, que en su formulación etimológica (Angst) contiene la connotación de algo angosto, donde el tiempo y el espacio se vuelven estrechos.

En el contexto de la pandemia los espacios, internos y externos, se vuelven comprimidos, esa es la tónica del acorde cotidiano en el que nos movemos a través de la sinfonía pandémica.

Esta angustia o ansiedad existencial proviene de un tipo de amenaza que no está en ninguna parte, revelando y recordándonos que la existencia no tiene fundamento alguno y carece de propósito intrínseco. El COVID19 nos recuerda que somos entidades con capacidad de ser dañadas, dejando al descubierto nuestro carácter de vulnerabilidad, respecto de nuestro cuerpo, respecto a nuestra ineludible finitud. El mundo, con sus significados y sentidos que le asignamos, permanece en un estado de suspenso, un mundo que tampoco funciona como soporte o contenedor de un sentido en sí mismo.

Esta propiedad de invisibilidad de la amenaza le otorga características especiales. Sentimos que está en todos lados y en ninguno al mismo tiempo, cubriéndose de un halo de misterio que le confiere una suerte de impunidad omnipresente. Situaciones cotidianas como ingresar en recintos (negocios, colectivos, etc.) nos hace percibir amenazados, y percibir al otro como portador de un potencial mal hacia nosotros. Esta amenaza ante la enfermedad, al contagio, a ser contaminados donde no se tiene noción de dónde proviene, dónde se localiza, cómo nos afecta o cómo sería el posible daño sufrido, nos sumerge en una incertidumbre punzante que alimenta nuestra angustia. El espacio se convierte en un escenario que da soporte a un objeto de temor escondido, como si uno estuviera en un cuarto oscuro y existiesen trampas instaladas en él prontas a que nos topemos con ellas. En la vida cotidiana el espacio, se confabula con la distancia social, dándose la paradoja de poner distancia entre nosotros y al mismo tiempo sentirnos concentrados, como que de alguna manera en la medida que me alejo de los otros el espacio se encogiese.

La experiencia de la pandemia y el COVID19, además de la sensación de achicamiento del espacio y su sabor amenazante, también nos da la posibilidad de elegir un sentido más profundo de propósito al sacarnos de nuestros moldes, de nuestros patrones habituales, de las distracciones narcotizantes en relación a los grandes dilemas existenciales.

Como vimos hasta aquí, el espacio no es neutral en el modo de vivenciarlo, y tampoco lo es el tiempo, que implica un sentido directriz, un "hacia algo" que nos da un significado y sentido de propósito.

Durante la pandemia el tiempo lo percibimos de otra manera. En ella predomina una sensación de desorientación debido sobre todo a la pérdida de dirección en sentido espacial. Son comunes las experiencias donde las semanas pierden su significado y ritmo que solían tener, se sienten como comprimidas, donde uno no sabe por momentos en qué día se encuentra. Muchos hemos tenido la sensación de que días como lunes y viernes se sienten igual.

Por otro lado la percepción del tiempo en pandemia lo tendemos a experimentar como con un cierto sentimiento de monotonía, como si ejerciera un efecto de

agobio que pesa sobre nuestros hombros. Este proceso tiene como consecuencia dos fenómenos que se complementan, alternados entre el aburrimiento y la distracción. El primero en cuanto nos hace sentir que el tiempo se expande y no tenemos modo alguno de colmarlo y el segundo con el mismo sabor de la expansión pero donde tratamos desesperadamente de llenarlo con distintos recursos, sea por nuestra actividad en las redes sociales, mirar series y películas, y los más diversos rituales que encontramos para aplacar nuestra angustia.

La monotonía descrita se emparenta con el sentimiento de aburrimiento, el cual a su vez se conecta con otro aspecto importante a mi entender, que es la sensación de extrañeza acerca de la percepción del tiempo durante la cuarentena. Permanecer mucho tiempo en casa, para aquellos con la suerte de trabajar desde ella, al menos con su consecuente hastío y aburrimiento, termina repercutiendo en una sensación del tiempo como algo extraño, fuera de lo habitual.

La pérdida de la noción del tiempo por un lado es un derivado de la interrupción de nuestras actividades normales, los hitos o actividades programadas que establecemos en función de nuestra manera de organizar lo que denominaríamos nuestra "agenda". Tengamos en cuenta que la casi totalidad de la vida cotidiana se vio afectada, nuestro trabajo, nuestro tiempo libre (salidas al cine, teatro, etc.), los encuentros de amigos, los almuerzos familiares de los domingos, nuestro *hobby* favorito entre muchos otros. El resultado es que los días perdieron su identidad, su sabor específico, su significado.

Por otro lado el quiebre en la noción del tiempo como resultado de la interrupción de las actividades cotidianas en pandemia, promovió la creación de nuevos hábitos que están escasamente asociados con días específicos de la semana, lo cual alimenta también la percepción de extrañeza temporal.

Otro aspecto importante y distintivo de la percepción del tiempo en pandemia, es el carácter paradójico en la percepción prospectiva y retrospectiva del mismo. En la primera distinción, la percepción del tiempo por venir, la percepción de intervalos de tiempo se da como cortos y por tanto aquí el tiempo se percibe como rápido, mientras que en el caso de la retrospectiva se siente como mucho tiempo transcurrido (Grondin et al., 2020). Esto último se ve por ejemplo en la consideración para muchos, de que hace mucho tiempo que estamos en cuarentena. En conclusión, durante la pandemia, muchos sentimos que el tiempo pasa rápido y al mismo tiempo que estamos en ella desde hace mucho.

La pandemia COVID19 y el peligro de la "mala fe"

Algunos de los conceptos sartreanos también nos ayudan a pensar sobre las experiencias individuales y reacciones de las personas respecto a las novedades que traen aparejada la pandemia y la problemática del COVID19 (Palitsky et al., 2021). Uno de los conceptos útiles a tal fin es el de "mala fe" el cual hace referencia a las diversas maneras de autoengaño que ponemos en práctica donde en esencia la persona se atribuye un ser que no se es negando lo que somos, esto a

través de la atribución de una identidad sea centrada en el cuerpo, el status o acontecimientos de vida. Este concepto se ve reflejado por ejemplo en conductas como la búsqueda de refugio ante la angustia de un posible contagio en comportamientos rituales y chivos expiatorios sociales, así como también actitudes negadoras respecto a la posibilidad de contagiarse que conducen al involucramiento en actos sociales temerarios de exposición social soslayando las medidas de distanciamiento y uso de barbijos.

La pandemia afecta dos aspectos existenciales de la experiencia humana. Por un lado, ejerce influencia en nuestra conexión con la realidad material en la que habitamos y por otro lado socava nuestra libertad de actuar en la forma que queremos.

Hay dos factores que atraviesan la existencia humana según Sartre, la facticidad y la trascendencia. En el primer caso, abarca aquellos elementos que derivan de la realidad exterior que no controlamos, como por ejemplo los recursos materiales y los lazos sociales. Este es el plano del determinismo, aquí no hay libertad. Mientras que el término de trascendencia, comprende a la libertad de elegir, el abrirse a las posibilidades, la responsabilidad y por ende estar a merced de la incertidumbre.

Este par de tensiones o amenazas existenciales dan origen a la angustia, y ante ello, para el filósofo francés, postula que hay dos formas principales de resolución, sea negando uno u otro componente de la existencia. Esta forma de resolución de la tensión mencionada da lugar a lo que Sartre concibe como patrones de "mala fe".

Aplicado al contexto de la pandemia, encontramos dos paliativos psicológicos ante la amenaza del COVID19. Una posible respuesta puede ser a partir del alejamiento de la facticidad, donde el sujeto niega su conexión con el contexto social y sus determinantes biológicos, convencido de que estos factores no limitan objetivos y deseos personales. Un ejemplo de esto lo podemos ver en los que piensan y actúan como si estuviesen exentos de todo riesgo, o subestimando el peligro, concurriendo a bares, fiestas, restaurantes o eventos con aglomeraciones sociales. La otra posible vía de respuesta a la tensión planteada es a partir del alejamiento de la trascendencia, donde el sujeto niega su propia responsabilidad individual y elección libre de cara a la amenaza, buscando un lugar de seguridad indemne de peligros por medio de abrazar acríticamente convenciones sociales, roles, o cualquier refugio gregario que tenga a mano. Este fenómeno hace referencia a aquellas personas que encuentran cobijo en los talismanes, creencias sobrenaturales, rituales, objetos fetiches, incluso los rituales continuos de higiene en cuarentena, y a uno de los sucesos más curiosos como aquellos que militan creencias conspiranoicas, pseudo esotéricas que pululan muchas veces en las marchas anticuarentena en el obelisco y la plaza de Mayo que hemos visto durante el 2020 y que hoy en día aparecen en formas más marginales bajo el modo de protestas antigobierno o contra sus políticas sanitarias ante el virus. Este curioso y novedoso fenómeno, no es propio de Argentina, sino que se repite en varios países alrededor del mundo.

El predominio de actitudes de "mala fe" como modo de resolver la angustia existencial que plantea esta pandemia, puede dar lugar a condiciones peligrosas no sólo para las personas (con la consecuente proliferación de los "trastornos psicológicos") sino también a condiciones sociales destructivas. A partir del conocimiento que nos da la historia, cuando la gente experimenta grados altos de amenaza existencial, esto puede dar lugar a comportamientos como búsqueda de chivos expiatorios, el aceleramiento de procesos de competencia entre los individuos y la justificación ciega a sistemas desiguales. Esto es precisamente lo que ocurrió previo al surgimiento del nazismo por ejemplo, posteriormente a la primera guerra mundial.

Para Sartre, la superación de la actitud de "mala fe" producto de las tensiones existenciales, tiene lugar a partir de la cualidad de las elecciones que una persona hace como prolongación de su deseo y su proyecto de ser arrojado hacia el futuro con sus posibilidades.

Como contracara, la pandemia también puede ser un vehículo de toma de consciencia para construir relaciones capaces de ir más allá de la competición aislada, siendo más conscientes del impacto que tenemos en los demás, de nuestra interdependencia (Palitsky et al., 2021)

Una actitud más radicalizada para superar el problema de la "mala fe", es la propuesta de Camus. Esta gira en torno a la noción de "Héroe absurdo", actitud basada en el modelo de dos de sus personajes insignia, Sísifo (en Mito de Sísifo) y el personaje de Dr. Bernard Rieux (en La Plaga). Esta consiste en abrazar la absurdidad de nuestra existencia, aceptarla, de manera consciente sabiendo que no hay escapatoria (Farr, 2021).

Esto aplicado al contexto de la pandemia COVID19 implica comprender que esta no tiene un significado intrínseco, no tiene un propósito ni una finalidad, es un virus que pasa de una persona a otra sin un propósito definido ni dirección previsible. A pesar de su carácter trágico, carente de sentido y que nos empuja al aislamiento, es a través de la consciencia de su absurdidad que uno puede trascenderlo y encontrar la fortaleza necesaria para sobrepasarlo. Esta lógica también aplica en la relación yo-tu establecida en la relación terapéutica.

CONCLUSIÓN

Las diferentes situaciones desencadenadas a partir de la pandemia del COVID19 con sus consecuencias psico-sociales derivadas del confinamiento y cuarentenas, las medidas de distanciamiento social para evitar la propagación de contagios, entre otras cosas, han planteado desafíos y oportunidades existenciales que cada uno de los individuos deben enfrentar de manera indefectible. Todo esto se da en un contexto de la llamada modernidad tardía o segunda modernidad, donde existe la prevalencia de riesgos y amenazas globales como los desastres naturales, el terrorismo, calentamiento global, y las pandemias

Hemos analizado este fenómeno desde el enfoque existencial de Yalom, y de cómo podemos aplicar las cuatro preocupaciones fundamentales para dar cuenta de los procesos dinámicos que se le presentan a las personas para atravesar los embates de la pandemia,

destacando que la salida pasa justamente por la aceptación de ellas y la elección individual.

También se analizó el impacto de la pandemia en términos de coordenadas espacio - tiempo, en cuanto a la experiencia subjetiva, a fin de dar cuenta de dos aspectos fundamentales que asumen nuestra percepción en este contexto tan particular.

Por último, desde la perspectiva sartreana, vimos cómo hay diferentes formas de "mala fe" y autoengaño que generan diferentes conductas y actitudes ante la pandemia, poniendo énfasis en los nuevos fenómenos sociales que surgen en la pandemia.

Como contracara, también destacamos que esta situación de pandemia nos da la posibilidad de enfrentarnos a aquellos grandes dilemas humanos que son universales, pero...¿Podrá cada uno de nosotros resolverlos o enfrentarlos, podrá la sociedad refundarse ante tanta disolución de las instituciones y supuestos sobre la que se edifica? el resultado creo yo es incierto, pero lo seguro, es que cada uno de nosotros tiene la posibilidad de hacerse cargo y atravesarlo, colaborando en la construcción de procesos positivos sea a nivel individual como colectivo. La única certeza, radica en que en esta crisis o *situación límite* que atravesamos, seamos conscientes o no, nos desafía a reflexionar sobre el sentido y el propósito que le asignamos a nuestras vidas, pero también nos convoca a repensarnos en conjunción con los otros, con nuestra comunidad a partir de recordarnos que somos seres en conexión con los demás.

Referencias bibliográficas

- Beck, U., Navarro, J., Daniel Jiménez, & Borrás, Ma. R. (2017). *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, España. Paidós.
- Farr, P. (2021). In This Moment, We Are All Dr. Rieux: COVID-19, Existential Anxiety, and the Absurd Hero. *Journal of Humanistic Psychology*, 61(2), 275-282. <https://doi.org/10.1177/0022167820937504>
- Grondin, S., Mendoza-Duran, E., & Rioux, P.-A. (2020). Pandemic, Quarantine, and Psychological Time. *Frontiers in Psychology*, 11, 581036. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.581036>
- Johal, D. S. (2021, enero 29). Coronavirus is an existential crisis that comes from an awareness of your own freedoms | Dr Sarb Johal. *The Guardian*. <http://www.theguardian.com/world/2021/jan/30/covid-is-an-existential-crisis-that-comes-from-an-awareness-of-your-own-freedoms>
- Josselson, R., & Braunstein, N. A. (2008). *Irvin D. Yalom: La psicoterapia y la condición humana*. New York, EE.UU. Jorge Pinto Books Inc.
- Palitsky, R., Schmitt, H., Sullivan, D., & Young, I. F. (2021). An Existential Analysis of Responses to the 2020 Coronavirus Outbreak. *Journal of Humanistic Psychology*, 61(2), 231-243. <https://doi.org/10.1177/0022167820946900>
- Pan, K.-Y., Kok, A. A. L., Eikelenboom, M., Horsfall, M., Jörg, F., Luteijn, R. A., Rhebergen, D., Oppen, P. van, Giltay, E. J., & Penninx, B. W. J. H. (2021). The mental health impact of the COVID-19 pandemic on people with and without depressive, anxiety, or obsessive-compulsive disorders: A longitudinal study of three Dutch case-control cohorts. *The Lancet Psychiatry*, 8(2), 121-129. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30491-0](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30491-0)

Curriculum

Licenciado en Psicología por la *Universidad de Belgrano* – UB (Argentina)

Master en Sociedad, Territorio y Ambiente por la *Universidad de Trento* – UNITN (Italia)

Licenciado en Sociología por la *Universidad de Buenos Aires* – UBA (Argentina)

Formación clínica en *Psicoterapias Contemporáneas Cognitivas* por la Fundación Foro – Argentina y de *orientación Humanista –Existencial* por la Fundación CAPAC - Argentina.

Psicoterapeuta en equipo de Salud Mental del Hospital Churruca (Buenos Aires, Argentina)

Correo de contacto: pablomunafo@hotmail.com

Fecha de entrega: 09/03/2021

Fecha de aceptación: 02/07/2021

Un abordaje integrativo-existencial de las crisis vitales situacionales

Gaspar Segafredo y Marian Durao

Buenos Aires, Argentina

Centro Municipal Ramón Carrillo – Universidad de Flores

RESUMEN

Las crisis vitales situacionales son momentos sensibles en salud mental, con riesgo psicopatológico y al mismo tiempo potencial de transformación y crecimiento subjetivo. Es una problemática masiva, ya que todo ser humano la experimenta en algún momento de la vida. Su relevancia epidemiológica se multiplica en el marco de la pandemia y de su incertidumbre, que ha desatado varias crisis y pérdidas personales. Este contexto global y personal desestructurante revela la obvia pero tantas veces negada naturaleza existencial humana: somos en devenir. La psicoterapia en el contexto pandémico, convoca más que nunca a reconocer e incluir la perspectiva existencial en nuestra mirada del consultante y de sus problemáticas. En este sentido, proponemos algunos conceptos guía para un abordaje terapéutico integrativo-existencial de las crisis vitales situacionales. Entre ellos, la aceptación, el sentido y la creatividad, en el marco de un sostén vincular que favorezca la autonomía. Abrevamos de distintas fuentes de la psicología existencial, la psicodinámica humanista y relacional, y la psicología cognitiva basada en la atención plena. La finalidad de este abordaje es aliviar el sufrimiento por la crisis y profundizar la libertad de quien consulta, al favorecer una existencia más auténtica (según la coherencia con aquello que la persona más valora).

Palabras clave

Crisis vital, situación límite, psicología clínica, psicoterapia existencial, psicoterapia integrativa, pandemia psicoemocional.

Abstract

Situational life crises are sensitive moments in mental health, with psychopathological risk and at the same time transformation and subjective growth potential. It is a massive problem, since every human being experiences it at some point in life. Its epidemiological relevance is multiplied in the uncertain context of the pandemic, which has unleashed several crises and personal losses. This critical global and personal context reveals the obvious but so often denied existential human nature: we are constantly becoming. Psychotherapy in the pandemic context summons us more than ever to recognize and include the existential perspective, in our view of the consultant and his problems. In this sense, we propose some guiding concepts for an integrative-existential therapeutic approach to situational life crises: acceptance, meaning and creativity, within the framework of a relational support that favours autonomy. We nurture from different

sources of existential psychology, humanistic and relational psychodynamics, and mindfulness-based cognitive psychology. The purpose of this approach is to alleviate the suffering caused by the crisis and to deepen the freedom of the person who consults, by favouring a more authentic existence (in accordance with the person's own values).

Keywords

Vital crisis, existential crisis, limit situation, clinical psychology, existential psychotherapy, integrative psychotherapy, psycho-emotional pandemic.

Introducción

La urgencia de incluir la dimensión existencial-espiritual.

La situación límite global de la pandemia, que causa innumerables crisis vitales individuales, renovó la necesidad urgente de incluir la dimensión existencial-espiritual en psicoterapia. Aislamiento, incertidumbre, cambios profundos en la vida diaria y el riesgo de enfermedad y muerte, producen en muchas personas emociones dolorosas, introspección y una revisión de la autenticidad de la propia existencia.

La emergencia sanitaria global y sus distintas consecuencias médicas, económicas y sociales, pueden ser entendidas a través del concepto de situación límite, acuñado por el psiquiatra y filósofo Karl Jaspers, que hoy sería llevado a un inédito plano mundial (Méndez, 2020; Segafredo, 2020). Es una situación que desestructura la cotidianidad y las certezas del modo de vida imperante hasta el momento, y que deja al descubierto la realidad existencial de que somos finitos y de que somos en devenir sin nada prefijado ni permanente (Sartre, 2016/1946), tanto en la sociedad, como en la vida individual. Esto tuvo una clara expresión en la crisis social aguda del inicio de la pandemia. Pero resurge cada vez que los rebrotes vuelven a desarmar nuestras ilusiones de certeza, arraigadas especialmente en las últimas décadas de progresos tecnológicos y científicos que han construido un paradigma sociocultural de artificioso control de la existencia (Schneider, 2019).

Varios estudios (internacionales y nacionales) han reflejado un aumento significativo del sufrimiento psicoemocional en la población, especialmente de ansiedad y depresión (Luo et al., 2020; Ettman et al., 2020; Alomo et al., 2020), al punto que algunos hablan de pandemia psicoemocional. La experiencia clínica en los consultorios psicoterapéuticos también lo refleja.

Una de las principales preocupaciones vinculadas, es el de la incertidumbre (Signorelli et al., 2020). Ante este panorama que golpea y desarticula la vida tal como la conocíamos, es importante plantear perspectivas integrativas, que puedan comprender al ser humano en su multidimensionalidad. No alcanza ya con las difundidas concepciones psicológicas adaptativas, enfocadas en procesos y mecanismos mentales. Es la dimensión existencial-espiritual la que toma protagonismo, en cuanto a facultad de hallar sentido, de revisar y recrear la propia libertad frente a los límites inevitables que plantea la vida. Esta necesidad se vuelve particularmente urgente en la psicoterapia, donde se multiplican las crisis vitales situacionales abiertas por este contexto.

En este artículo propondremos algunas generalidades de un abordaje integrativo existencial de las crisis vitales situacionales, que ha de adaptarse a la persona que consulta, en función de su personalidad, circunstancias vitales, historia, edad, entre otras características únicas.

Marco conceptual

1. Visión antropológica

Esta propuesta terapéutica integrativa-existencial considera a la persona como un ser biopsicosocioespiritual. A la difundida definición de ser biopsicosocial se suma la dimensión existencial-espiritual. La sintetizaremos como aquella que contiene las facultades de encuentro, libertad y responsabilidad, autodistanciamiento, presencia plena, creatividad, autorrealización y autotrascendencia; facultades que permiten hallar sentido. Estas complementan las funciones orgánicas, anímicas y cognitivas, en la gestalt que es el ser humano, que incluye el contexto del que forma parte. La persona tiene instintos y afectos, conductas aprendidas y cogniciones, en un contexto relacional y una situación biopsicosocial dadas que la condicionan y que le brindan ciertas posibilidades, pero también voluntad de sentido y creatividad, en la libertad de elegir el desarrollo de su ser-en-el-mundo (siempre vincular).

El límite es material de construcción de la propia libertad. Una libertad, que como refleja la contemporánea visión integrativa-existencial de Kirk Schneider (2015), se expresa en cada dimensión: "La experiencia humana (o conciencia) puede ser entendida en términos de seis niveles (superpuestos y entretreídos) de libertad: el fisiológico, el ambiental, el cognitivo, el psicosexual, el interpersonal y el experiencial (ser). Estos niveles de conciencia reflejan grados crecientes de libertad y un dominio vivencial cada vez más profundo. Por ejemplo, el nivel más superficial (fisiológico) es una manifestación más simple y restrictiva que el nivel ambiental, que es a su vez un nivel más simple y restrictivo que el cognitivo, y así" (p. 35). El nivel experiencial, contiene asimismo a todos los demás.

Como diría Kierkegaard (2007/1849), el pionero del existencialismo, el sí mismo es la síntesis de lo finito y lo infinito. En esa síntesis de libertad-límite, circunstancias y elecciones, el sí mismo (biopsicosocioespiritual) irá desarrollando su particular modo de ser-en-el-mundo (Heidegger, 2018/1927). En el mejor de los

casos, como sí mismo verdadero e integrado, que pueda sentirse real y ser creativo (Winnicott, 2011a), hallar sentido (Frankl, 2013) y experimentar e interactuar plenamente en el presente (Kabat-Zinn, 2016). Es decir, no sólo autodeterminarse y transformar los condicionantes, sino también aceptarlos y vivenciarlos junto a las potencialidades de cada momento.

2. Definición de crisis vital situacional

En la integración de conceptos de distintos autores especializados (Jaspers 2012; Kabat-Zinn, 2016; Suárez Cuba, 2010; Yalom, 2015; Kübler-Ross, 2018; Fernández Mouján, 1999; Conangla, 2002), diremos que una *crisis vital situacional implica una situación límite generada por inesperados acontecimientos estresantes de la vida, que enfrenta a la persona con las problemáticas existenciales fundamentales (muerte, libertad, sentido, soledad); contiene necesariamente una pérdida que ha de ser procesada y duelada, para evitar el riesgo psicopatológico contenido; y, al mismo tiempo, un campo de posibilidades y creación con gran potencialidad de transformación y crecimiento subjetivo.*

Los acontecimientos vitales estresantes (AVE) pueden explicarse a través de cinco de sus ejemplos más comunes y epidemiológicamente significativos, según la escala de los psiquiatras Holmes y Rahe: la muerte de un ser querido, la separación de una pareja significativa, una mudanza importante, la pérdida inesperada de un trabajo duradero, una lesión o enfermedad grave (Suárez Cuba, 2010). No incluimos aquí los AVE relacionados a violencia física y sexual con particularidades que requieren un abordaje específico; ni tampoco catástrofes naturales masivas.

Por situación límite, nos referimos al concepto elaborado por Karl Jaspers (2012): "El ser humano se encuentra siempre en situaciones (ordinarias), y estas son finalmente anuladas por las situaciones límite, es decir, situaciones insuperables, inmutables de la existencia como tal, en las que se despierta a la existencia y hay un naufragio de la realidad inmediata". Hay un corte en la realidad cotidiana, que se revela como una construcción de ilusiones de certeza y seguridad; hay conciencia de la propia mortalidad y sufrimiento; pero también conciencia del protagonismo que cada uno tiene en la dinámica de la propia existencia. La crisis vital enfrenta por lo tanto a la persona a las problemáticas existenciales fundamentales: la muerte, la soledad, el sentido y la libertad (Yalom, 2015).

La crisis vital implica una pérdida que ha de ser elaborada (sea la pérdida concreta de un ser querido que muere, la de una relación tras separarse, la de una compartida identidad afectiva, geográfica y cultural en una mudanza, etc). Este proceso que ha de ser transitado en su vaivén emocional se explica en los términos de la psiquiatra especializada en duelos Elizabeth Kübler-Ross (2018). Aunque sin una linealidad rígida, comienza en la negación y finaliza en la aceptación; con la ira, la negociación y la tristeza como etapas intermedias que se superponen. Este proceso implica un malestar emocional con varios síntomas similares a la ansiedad y la depresión patológicas; sin embargo, ha de ser transitado y no evitado, a favor de su elaboración saludable.

3. Riesgos psicopatológicos y potencialidad de desarrollo subjetivo

Durante la crisis vital hay particular sensibilidad afectiva y emocional, que ha de transitarse durante la saludable elaboración de la pérdida. Sin embargo, esto implica también un riesgo de estancarse en la angustia, y de que la cronificación de estos estados (que muchas veces ocurre por luchar rumiativamente contra ellos) generen un trastorno emocional, del ánimo o de ansiedad, y una elaboración patológica del duelo (Conangla, 2002). Esta puede ser representada como una herida abierta que no cicatriza, se infecta y multiplica el sufrimiento; mientras que la transformación saludable del duelo implicaría una herida bien cicatrizada y un registro conciente de la marca y la experiencia que ha dejado.

Por otra parte, existe un para qué posible en la crisis vital: llama a la creatividad espontánea de la persona y, a través de ella, a la transformación, tanto del suceso en la interfaz- sujeto-suceso, como del sujeto mismo en su relación consigo y el mundo. Es a través de este vivir creativo que crece, se realiza y se vincula el ser humano, tal como plantean referentes del pensamiento psicodinámico humanista y relacional, como Winnicott (2011a, 2011b) y Fromm (2007). En esta línea, Fernández Mouján (1999) explica el concepto: "Crisis porque nos saca de estructuras deterministas que nos dan seguridad, y porque nos pone ante el peligro de lo desconocido. Nos atrae como la fuerza del vértigo, que confunde a la percepción-conciencia, lo que nos da la oportunidad de producir algo inédito. Vital porque dicha transformación consiste en la creación de algo naciente en cada ciclo de vida o situación traumática asumida (...) Es un momento dentro del proceso de la búsqueda de la identidad y de la creación humana en el devenir histórico".

En términos existenciales, aunque con la misma orientación, la crisis vital posibilita hacer un salto cualitativo de mayor autenticidad, en la revisión y la recreación de la propia existencia. Es una posibilidad de ajustar la coherencia entre lo que uno realmente valora y su accionar en la vida diaria. Asimismo, trae a la conciencia la impermanencia de la vida y la posibilidad de aprender a fluir en ella.

4. Facultades existenciales: aceptación, sentido y creatividad en contexto vincular

La crisis convoca a las facultades humanas de la aceptación, el sentido, la creatividad y el encuentro vincular. La aceptación, en el transitar con conciencia aquella circunstancia adversa y su dolor inevitable (Kabat-Zinn, 2016); también para disolver la común lucha rumiativa que implica sufrimiento mental agregado y complica el proceso de elaboración de la pérdida (Segal, Williams y Teasdale, 2015; Kübler-Ross, 2018). Por otra parte, hallar sentido en la adversidad aliviará el dolor inevitable y facilitará la autotranscendencia, en la profundización de la propia vivencia existencial (Frankl, 2013; 1986). A su vez, la creatividad permitirá transformar la angustia de la crisis en posibilidad vital; donde hay trauma, el vivir creativo permite mantener y reforzar la integración del sí mismo, al manipular activa y creativamente aquello que ha ocu-

rrido y generar un espacio transicional entre la situación previa y la pérdida, entre mundo interno y mundo externo (Winnicott, 2011a). Todo esto en el marco del encuentro humano, como sostén afectivo-vincular, que reconoce nuestra existencia relacional y nutre la autonomía interdependiente (Winnicott, 2011a; Mitchell, 2018; Yalom, 2015; Buber, 2013/1923; Kohut, 1980). Por otra parte, en la crisis las facultades se complementan y potencian: desde la base del sostén vincular, aceptar activamente lo ocurrido permitirá significarlo, y, luego, transformarlo; y transformar lo ocurrido permitirá significarlo y así aceptarlo; y así podemos pensarlo en los distintos órdenes posibles. Asimismo, son recursos que toda persona tiene y que expresan lo más humano: la libertad... de vivenciar conscientemente la existencia, transformarla y significarla, en la definición dinámica de nuestro modo de ser-en-el-mundo, de relacionarnos con los otros y con nosotros mismos. Estos recursos, tal como la libertad que los manifiesta, pueden ser nutridos en el desarrollo de la propia existencia auténtica u olvidados en una existencia mecánica e inauténtica, en términos filosóficos de Heidegger, que podríamos traducir como sí mismo verdadero y sí mismo falso, desde la perspectiva psicológica de Winnicott.

Abordaje terapéutico

La crisis vital como posibilidad de una existencia más auténtica

Presentaremos algunas generalidades de un abordaje terapéutico integrativo-existencial de crisis vitales situacionales en adultos, adaptable a distintos contextos, pacientes y psicoterapeutas. No obstante, su aplicación tiene limitaciones: está pensada para personas adultas con criterio de realidad conservado y una suficiente integración del sí mismo, que atraviesan malestar emocional, e, incluso, síntomas de trastornos emocionales, como consecuencia de crisis vitales situacionales. El abordaje no está pensado para quienes presenten síntomas psicóticos, trastornos de la personalidad u otras condiciones de gravedad psiquiátrica o neurológica previas a la crisis o incluso desatadas por ella. Antes de comenzar el tratamiento habrá que realizar el diagnóstico clínico correspondiente.

1. Aceptación conciente: vínculo, psicoeducación y presencia

Hay dos elementos básicos a tener en cuenta frente al malestar emocional causado por una situación límite individual, que haya surgido de esta crisis colectiva: el vínculo afectivo y la psicoeducación. Que la persona pueda reconocer y expresar el proceso por el que está atravesando, en un espacio vincular contenedor de sostén. Por una validación tanto afectiva en el encuentro, como autoconciente, a través de información clara respecto a la elaboración de las pérdidas y las circunstancias colectivas e individuales de incertidumbre. Se podrá así diferenciar entre el dolor inevitable de la crisis, y el sufrimiento mental agregado de la rumiación. Por ejemplo, si una persona está triste o enojada por lo perdido, que se lo permita y no agregue sufri-

miento mental luchando contra esa tristeza o ese enojo.

El espacio vincular de confianza ha de permitir la expresión emocional de aquel malestar que la persona atraviesa. El vínculo contiene al sí mismo frente a la desorganización que enfrenta en la crisis. La conciencia del proceso que se atraviesa, con sus distintos vaivenes emocionales y sus etapas (de negación, ira, negociación, tristeza y aceptación), ayuda en la aceptación de las circunstancias inevitables. Esa conciencia aporta a la desarticulación de la rumiación y a la presencia de la persona en el proceso que está transitando. Podría sumarse la información acerca del proceso neurofisiológico que ocurre durante el malestar emocional relacionado con la crisis situacional que se atraviesa. Por ejemplo, explicar cómo la ansiedad está ligada a una respuesta natural del organismo a situaciones de peligro, que dispara el sistema simpático y que se puede cronificar al activarse de forma recurrente sin peligro real. Se ha comprobado que la psicoeducación neurobiológica ayuda a un autodistanciamiento y a una metacognición que de por sí baja el nivel de ansiedad, y puede modificar positivamente las activaciones de circuitos (Scherb y Durao, 2017). Conocer tanto el recorrido subjetivo del propio proceso, como su activación fisiológica, y la interrelación entre ambos, puede reforzar la conciencia, la aceptación y el afrontamiento del malestar y de la crisis que se está atravesando.

Asimismo, la aceptación del proceso crítico podría incorporarse aún más existencial y corporalmente, a través de la práctica de la presencia plena en sus distintos formatos actitudinales y meditativos, formales e informales. Esta práctica trabaja el cultivo de la modalidad del ser, con la atención en el presente tal cual ocurre y sin juzgarlo, frente al desequilibrio respecto a la hegemónica modalidad del hacer, centrada en cumplir objetivos, cuyo giro en falso produce la rumiación (Segal, Williams y Teasdale, 2015; Reynoso, 2017). Sea a través de la práctica específica de la atención plena o a través de otras modalidades mencionadas, ejercer la libertad de comprender y aceptar activamente la situación crítica, es un aspecto clave para desactivar parte de la maquinaria que sostiene a los trastornos emocionales, como la rumiación.

2. Sentido en el contexto de dolor inevitable

La aceptación comprensiva, conciente y activa, facilita también otras facultades existenciales humanas, como el sentido en el sufrimiento inevitable. Significar lo que ocurre durante una crisis, y hallar un para qué a realizar en potencia, implica comprometerse con el propio devenir y ejercer la propia libertad en contexto. Al mismo tiempo, tal como ha explicado Viktor Frankl (1986), encontrar un propósito en el sufrimiento inevitable de una situación límite, aliviana en cierto modo el sufrimiento mismo de esa situación. La atención mental se concentra menos en la incongruencia entre la situación real y la ideal, por lo que la rumiación se atenúa, e incluso la atención no permanece fijada en el dolor inevitable. Asimismo, se concentra más en realizar el propósito significativo hallado, en una forma positiva y saludable de modalidad del hacer. Lo dicho

se refiere a la dimensión cognitiva-conductual de este recurso.

Se propone hallar un para qué, sin dejar de transitar el proceso emocional de la crisis. Ese "para qué" podrá ayudar a desbloquear posibles estancamientos psicopatológicos que han frenado el proceso, como puede ser el establecimiento de los actualmente difundidos trastornos emocionales. Por otra parte, la realización de un sentido en una crisis implica un crecimiento subjetivo, que aprovecha la posibilidad existencial en la situación límite. Transformar el malestar en desarrollo del sí mismo, a través de la profundización de su autenticidad.

En el marco de un espacio psicoterapéutico, el diálogo socrático existencial puede ayudar a emprender esta búsqueda. En este caso, el terapeuta realizaría preguntas, más o menos directas e indirectas, acerca del para qué potencial contenido en lo que ocurre, con la intención de abrir en la persona la puerta a sus propias respuestas acerca de su compromiso vital (basado en aquello que valora). El *timing* de esta intervención es fundamental. En general, si tomamos las etapas de elaboración de una pérdida, los momentos de negación e ira no serían adecuados para este tipo de diálogo. Mientras que la etapa de tristeza, una vez pasada la inundación emocional aguda, podría en cambio ser un buen momento; particularmente si surge espontáneamente alguna motivación al respecto en la persona.

Comprometerse con el propio devenir implica hallar sentido también -y especialmente- en las situaciones de crisis, y viceversa. Tal como explica el psicoanalista Fernández-Mouján (1999), la crisis vital -inesperada o evolutiva- implica un campo de posibilidad y creación. En ese momento nuestra responsabilidad respecto a nuestra forma de ser-en-el-mundo se hace evidente. Es decir, un sentido implícito en toda crisis, es el de profundizar nuestro desarrollo subjetivo, fortalecer y desplegar nuestro sí mismo en el reconocimiento y despliegue de nuestra autenticidad, según lo que realmente valoramos. La posibilidad de ser más coherentes con nosotros mismos y de crecer en nuestra relación con los demás y el mundo, a través de lo que podemos generar y apreciar.

3. Creatividad: transformación de angustia, reorganización y desarrollo del sí mismo

Por otra parte, para reforzar el proceso de alquimizar la crisis en desarrollo subjetivo, a la aceptación y la significación de la situación límite se suma la creación. Es decir, la acción creativa que puede expresarse en toda persona como característica eminentemente humana, y que es la manifestación regia del sí mismo verdadero o el propio ser auténtico (según Winnicott o los existencialistas, respectivamente). En el hecho de re-crearse según la potencialidad y el coraje de replanteo acerca de quién soy y de qué valoro, al que convoca toda crisis, como punto de inflexión del propio devenir. Porque la caída de las estructuras de certeza genera un campo de posibilidad y despliegue de la propia creatividad, como pocos. El concepto de crisis vital de Fernández-Mouján (1999) se puede aplicar hoy tanto a escala individual como colectiva, y en la intersección: caída de estructuras que sostenían nues-

tro eje de continuidad, posibilidad de crear algo nuevo que pueda desplegar un desarrollo ulterior, a partir de la situación traumática asumida.

Para seguir la línea lógica que exige el argumento, hasta aquí hablamos de la creatividad desde la abarcadora dimensión existencial, como ocurre en la recreación de proyectos vitales. En cuanto al concreto malestar emocional, en el marco del procesamiento de una pérdida o de una situación de estancamiento psicopatológico, reelaborar creativamente esa emoción (en la generación de un espacio transicional entre la situación previa y la situación posterior a la pérdida, entre mundo interno y mundo externo, entre sufrimiento y vitalidad), puede ser de gran utilidad para aliviar el sufrimiento y para el proceso de reorganización del sí mismo (Winnicott 2011a; 2011b). Por ejemplo, la transformación de esa emoción a través de alguna actividad explícitamente artística, como la escritura, la pintura, la música, puede ayudar a transitar y elaborar ese malestar desde una postura activa y vital. No se mide la calidad artística, sino que se aprecia el proceso humano de transformación. Por otra parte, la actividad física también puede ser una forma de alquimizar las emociones que generan malestar (Bonet J., Parrado E. y Capdevilla L., 2017), a través de la creatividad del cuerpo y sus movimientos. Asimismo, la creatividad puesta en actividades realizadas junto a otros significativos, también genera una dinámica sanadora. Poder realizar algo vital con ese contexto de crisis y sufrimiento, alivia, reorganiza y desarrolla recursos subjetivos. Lo importante es que ninguna de esas actividades creativas aleje a la persona del proceso de elaboración de las pérdidas implicadas, como podría ser apresurarse a crear un nuevo vínculo de pareja ante la crisis por una separación. Mientras que, por ejemplo, manifestar las emociones por esa separación a través de la pintura, sería justamente el ejemplo de transformación de la angustia en creación vital.

4. Caso clínico: Ezequiel

Ezequiel tiene 45 años, vive con su pareja y sus dos hijos. Cuando llega la pandemia trabaja y es socio de un exitoso negocio de organización de eventos y espectáculos a gran escala; esto ha dejado a un lado su anterior profesión de contador. La cuarentena implica una profunda crisis económica, tanto para su negocio, que incluye a distintos inversores, como para el nivel de vida familiar. Durante varios meses él se encuentra muy estresado e irritable, en una pelea permanente con la situación que vive, sin poder aceptarla.

Al principio, en el intento de revertir la situación está constantemente en contacto virtual con los inversores de su negocio, a quienes él había asegurado una rentabilidad que en el marco de la crisis nunca llegaría. Al mismo tiempo continúa con una estructura económica y de gastos familiares que no puede mantener, con una casa muy grande, otra casa de verano y tres autos. Mientras dura la negación vive para el trabajo todo el día y cada tanto se dedica a perderse en internet un rato; con una irritabilidad y una ansiedad en escalada. Gran parte de su insaciable navegación online se dirige a la búsqueda de información sobre la pandemia y la crisis económica, en busca de alguna esperanza y oportunidad de que la situación cambie. La otra parte,

se dedica a la búsqueda de perfiles de conocidos, especialmente en linkedin, comparando el propio éxito laboral con el de ellos.

En el espacio terapéutico plantea inicialmente el objetivo de volverse más eficaz y eficiente en su trabajo, porque dice estar muy desorganizado y rechaza el cansancio que siente. Esto forma parte de su rumiación constante respecto a lo que podría hacer para volver a la seguridad anterior, e incluso los reproches respecto a aquello que podría haber hecho para asegurarla. Un día se sorprende a sí mismo al enojarse con un inversor que lo había llamado en medio del primer domingo que estaba dedicando a pasar tiempo con sus hijos y su mujer. Comienza a poner horarios para el trabajo, a dedicarse también a su familia y a actividades personales saludables.

Al poco tiempo las cuentas lo obligan a cambiar significativamente el nivel de vida y la cultura familiar: dejan de tener tres autos para compartir uno, los hijos cambian de una escuela privada a una pública y reducen a cero el consumo que no sea estrictamente necesario. Esto moviliza un gran sismo en la forma de vida que llevaba hasta el momento. Sin embargo, cuando esto termina de ocurrir, él mismo toma una actitud de recuperar otros aspectos que valora en su vida, como la familia y el montañismo (una pasión que había relegado por el trabajo). Asimismo, la desestructuración de la crisis en el marco del espacio terapéutico, cataliza la toma de conciencia de un patrón vincular que él llevaba adelante en sus relaciones laborales, con sus socios y los inversores, donde él se sometía a los deseos de los demás como si fueran mandatos. Ezequiel reconoce que no se sentía cómodo en esa forma de relacionarse y de trabajar anterior a la pandemia, se repiensa recrear, tanto desde lo personal, lo familiar y lo laboral, con la profundización de su libertad, asumiendo el protagonismo en su vida.

Esto se trabaja con una significativa relación terapéutica, forjada en momentos de validación y sostén vincular importantes, donde Ezequiel logra descargar su angustia y su enojo. Asimismo, la psicoeducación acerca del proceso de pérdida de su forma de vida anterior y de las certezas económicas y sociales que implicaba para él y su familia, alivia su malestar. Se dialoga también mucho acerca de la negación de su situación y de los estados emocionales que surgen a partir de esta, pero sólo en el momento en que él mismo trae espontáneamente material que refiere a esta posibilidad. La explicación acerca de lo natural que resulta su irritabilidad en ese contexto, calma al menos su lucha contra ella. A través de estas intervenciones se acompaña la aceptación conciente de la situación crítica y del proceso que implica. Baja así la rumiación respecto a cambiar una situación que ya no se podía modificar, tanto en lo laboral como en su proceso emocional.

En cuanto al sentido en el contexto adverso, Ezequiel encuentra distintas oportunidades en la crisis para la profundización de su libertad y compromiso vital. Cuando la estructura que lo sostenía a diario cae -y él mismo suelta la negación al respecto-, encuentra que algunas de las dinámicas que la región eran dañinas e inauténticas para él. Durante distintas sesiones y a través del diálogo socrático, comprende haberse so-

metido a los designios de los demás en lo laboral, y también haber descuidado otros aspectos vitales que él valora, como el tiempo con sus hijos y el contacto con la naturaleza a través del montañismo. Cuando comienza a reorganizar su vida, lo primero que hace es replantear sus tiempos de una forma que considera más equilibrada. Por otra parte, aunque al momento de escribir estas palabras continúa con el negocio de eventos, que ha encontrado el modo de subsistir y donde Ezequiel empieza a exigir una mayor participación de sus socios en la gestión, retoma su práctica profesional de contador donde él decide cómo trabaja con sus clientes, y donde se siente más espontáneo.

La reactivación de su práctica profesional encuentra una expresión del vivir creativo en lo laboral. Por otra parte, lo que ayuda mucho es la energía y el tiempo dedicados a la creatividad amorosa con sus hijos y con su pareja. Antes Ezequiel simplemente estaba un ratito con sus hijos en los pocos tiempos libres del trabajo, en la casa, con la guía de actividades armada por su pareja y, por lo general, sin dejar de revisar constantemente el celular. Ezequiel empieza a realizar programas que siempre hubiera querido hacer en la naturaleza junto a sus hijos, como salidas de campamento a bosques y montañas. También retoma la escalada como deporte y actividad de creatividad corporal, que lo ayuda particularmente durante sus vaivenes emocionales, y se conforma como una forma de sublimación que seguramente continuará utilizando. Asimismo, genera nuevos espacios de encuentro con su pareja. Todo esto surge espontáneamente en él durante el proceso terapéutico, aunque con el sostén auxiliar del terapeuta en las decisiones que Ezequiel va tomando.

Aunque las cuentas del banco estén bajas y las dificultades económicas sigan, el estado de ánimo, el bienestar vital y la percepción de sentido de Ezequiel están en pleno despliegue y crecimiento. La crisis vital fue un catalizador para revisar su forma de vivir y encontrar una más coherente con sus valores y autenticidad.

Reflexión final

En el contexto pandémico, las crisis vitales individuales se multiplican. Algunas llegan al espacio psicoterapéutico, otras pueden ser atravesadas sin hacerlo; el riesgo está en la cronificación que suele desembocar en alguna forma de trastorno emocional. Un abordaje terapéutico que pueda acompañar al consultante en su crisis vital, requiere incluir la dimensión existencial. La que presentamos es una de las maneras posibles de hacerlo, basada en la experiencia clínica acerca de que a la situación límite se la trasciende a través de su aceptación, significación y transformación en crecimiento subjetivo. Al riesgo psicopatológico se lo puede confrontar de forma más o menos indirecta, al desplegar la oportunidad de desarrollo subjetivo que también contiene la crisis vital.

El caso de Ezequiel es uno de millones de crisis vitales situacionales que la humanidad vivencia en este momento. Se refleja la importancia de los recursos humanos de la aceptación conciente, el sentido en el dolor inevitable, la creatividad y el encuentro vincular, en pos de alquimizar la situación límite. La manera de

nutrir estos recursos en psicoterapia ha de contextualizarse en cada caso y terapia particular, según la forma de ser de la persona y la situación que experimenta. Por otra parte, este abordaje podría ir más allá del tratamiento psicológico en sí y aportar a proyectos comunitarios de prevención y promoción de la salud. Especialmente durante este contexto de pandemia psicoemocional yuxtapuesta a la pandemia por covid-19. Sería interesante sumar investigaciones futuras respecto a la aplicación de esta propuesta, en diferentes circunstancias individuales y sociales.

Bibliografía

- Alomo M., Gagliardi G., Pelocche S., Somers E., Alzina P., Prokopez C.R. (2020). Efectos psicológicos de la pandemia COVID-19 en la población general de Argentina, *Revista de la Facultad de Ciencias Médicas de Córdoba*, 2020; 77(3): 176-181.
- Bonet J., Parrado E. y Capdevilla L. (2017), Efectos agudos del ejercicio físico sobre el estado de ánimo y la HRV, *Revista Internacional de Medicina y Ciencias de la Actividad Física y el Deporte*, vol. 17 (65), p. 85-100.
- Buber M. (2013/1923). *Yo y Tú*. Buenos Aires: Prometeo.
- Conangla M. (2002), *Crisis Emocionales*. Barcelona: Amat.
- Ettman C.K., Abdalla S.M., Cohen G.H., Sampson L., Vivier P.M., Galea S. (2020). Prevalence of Depression Symptoms in US Adults Before and During the COVID-19 Pandemic, *JAMA Network Open*. 2020;3(9): e2019686. doi:10.1001/jamanetworkopen.2020.19686
- Fernández Mouján O. (1999), *Crisis vital, un modelo de transformación en psicoanálisis y psicología social*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Frankl V. (1986). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl V. (2013/1946). *Psicoanálisis y existencialismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm E. (2007/1947). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- González de Rivera J. L. (2001). "Psicoterapia de la crisis", *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, Año XXI – Julio/Sept. – p. 35-53.
- Heidegger M. (2018/1927). *El ser y el tiempo*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Jaspers K. (2012/1959). *Psicopatología Generale*. Roma: Il pensiero Scientifico.
- Kabat-Zinn J. (2016). *Vivir con plenitud las crisis*. Buenos Aires: Kairós.
- Kierkegaard S. (2007/1849). *Tratado de la desesperación*. Buenos Aires: Gradfco.
- Kohut H. (1980). *La restauración del sí-mismo*. Barcelona: Paidós.
- Kübler-Ross E. y Kessler D. (2018). *Sobre el duelo y el dolor*. Buenos Aires: Oniro.
- Luo, M., Guo, L., Yu, M., Jiang, W., & Wang, H. (2020). "The psychological and mental impact of coronavirus disease 2019 (COVID-19) on medical staff and general public - A systematic review and meta-analysis", *Psychiatry Research*, 291, 113190. doi: <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2020.113190>
- Méndez M. (2020). "Hoy lo vivo está en mirar la muerte: información y alienación en la era de la pandemia", *Ensayos de Filosofía*, Número 12, 2020, semestre 2, artículo 2, DOI 10.13140/RG.2.2.18572.13441
- Mitchell S.A. (2018). *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi, per un modello integrato*. Torino: Bollati Boringhieri,
- Reynoso M. (2017). *Mindfulness, la meditación científica*. Buenos Aires: Paidós.
- Sartre J.P. (2016/1946). *El existencialismo es un humanismo*. Madrid: Edhasa.

Scherb E.D. y Durao M. (2017). *Tratamientos eficaces con Psicoterapia Integrativa*. Buenos Aires: Akadia

Schneider K. (2015). *Existential-Integrative Psychotherapy*. New York: Routledge.

Schneider K. (2019). *The Spirituality of Awe*. Challenges to the Robotic Revolution. Colorado: University Professor Press.

Segafredo G. (2020). "Humanidad en situación límite: ¿despertaremos a nuestra existencia relacional?", *Revista Latinoamericana de Psicoterapia Existencial, UN ENFOQUE COMPRENSIVO DEL SER*, Año 10, Nro. 20, Octubre 2020.

Segal Z., Williams M. y Teasdale J. (2015). *Terapia cognitiva basada en el mindfulness para la depresión*. Barcelona: Kairós.

Signorelli S. y otros (2020). "Sentimientos frente a la pandemia, a la cuarentena y reacciones sociales en Argentina y Latinoamérica". *Revista Latinoamericana de Psicoterapia Existencial, UN ENFOQUE COMPRENSIVO DEL SER*, Año 10, Nro. 20, Octubre 2020.

Suárez Cuba M. (2010). "La importancia del análisis de los Acontecimientos Vitales Estresantes en la práctica clínica", *Revista Médica La Paz*, v. 16 n. 2., La Paz, Bolivia.

Winnicott D. (2011a). *El hogar, nuestro punto de partida*. Buenos Aires: Paidós.

Winnicott D. (2011b). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*. Buenos Aires: Paidós.

Yalom I. (2015). *Psicoterapia existencial*. Barcelona: Herder

Curriculum

Gaspar Segafredo:

Lic. en Psicología (UB), Lic. en Comunicación periodística (UCA). Formación en Logoterapia y Análisis Existencial (UCA y Fundación Argentina de Logoterapia). Facilitador de Mindfulness (TYB). Formación clínica en Psicoterapia con orientación analítica relacional (CAPS, La Ribera). Psicoterapeuta del Equipo de Adultos del Centro Ramón Carrillo (San Isidro). Actualmente formación en Terapia Existencial. Profesor de Métodos y Técnicas Psicoterapéuticas, Universidad de Belgrano.

Marian Durao:

Doctora en Psicología con mención en Neurociencias, Cognitiva y Sistémica (UFLO). Magister con especialización en trastornos emocionales, de personalidad y alimentarios (Universidad de Valencia, España). Especialista en psicoterapia integrativa. Coautora del libro: *Tratamientos eficaces con Psicoterapia Integrativa*. Profesora de la Diplomatura de Psicoterapias Basadas en la Evidencia, Universidad de Flores.

Correo de contacto:

Gaspar Segafredo: gasparsegafredo@gmail.com

Marian Durao: marian.durao@gmail.com

Fecha de entrega: 05/07/2021

Fecha de aceptación: 29/07/2021

Sección Aportes Originales

Muerte, Duelo y Psicoterapia en Tiempos de COVID-19

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo

Rio de Janeiro, Brasil

Elina Eunice Montechiari Pietrani

Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

Universidad del Estado de Rio de Janeiro. Universidad Veiga de Almeida

Resumen

La pandemia del coronavirus SARS-CoV-2, que genera la COVID-19, ha estado asolando el mundo contemporáneo. Junto con ello, nos enfrentamos a la muerte y a personas que lamentan la pérdida de seres queridos. Este estudio tiene como objetivo discutir los temas pandemia, muerte y duelo, a través del método fenomenológico-hermenéutico, para trazar las líneas de una psicoterapia desde la perspectiva fenomenológico-existencial en situaciones de duelo por la muerte de personas por COVID-19. Al comprender cómo nuestro tiempo articula el significado de estos temas, nos acercamos a la forma en que los dolientes experimentan el duelo por el nuevo coronavirus. Se concluye que el psicólogo clínico, al recuperar los significados sociohistóricos de la pandemia, la muerte y el duelo, recurrirá a la experiencia singular, conquistando así una relación más libre de las determinaciones en nuestro horizonte histórico, como la muerte como mal supremo y una vida sin dolor, que, en gran medida, contribuye al sufrimiento del duelo.

Palabras clave

Muerte; duelo; psicoterapia; COVID-19.

Resumo

A pandemia do Coronavírus SARS-CoV-2, gerador da COVID-19, vem assolando o mundo contemporâneo. Junto com ela nos deparamos com a morte e com as pessoas enlutadas pela perda de entes próximos. Este estudo objetiva discutir as temáticas *pandemia*, *morte* e *luto*, pela via do método fenomenológico-hermenéutico, para traçar as linhas de uma psicoterapia pela perspectiva fenomenológico-existencial em situações de luto pela morte de pessoas por COVID-19. Compreendendo como nossa época articula o sentido da morte, do luto e da pandemia, aproximamos do modo como os enlutados experienciam o luto pelo novo Coronavírus. Conclui-se que o psicólogo clínico, ao recuperar os sentidos da pandemia, da morte e do luto na modernidade, se voltará para a experiência singular, conquistando, assim, uma relação mais livre das determinações presentes em nosso horizonte histórico, que tem a morte como mal supremo e uma vida sem dor, que, em muito, contribuem com o sofrimento do luto.

Palavras-chave

Morte; luto; psicoterapia; COVID-19.

Abstract

The SARS-CoV-2 Coronavirus pandemic, which generate the COVID-19, has been infesting the contemporary world. Together with it, we face death and persons who mourn the loss of loved ones. This study aims to discuss the themes pandemic, death and mourning, through the phenomenological-hermeneutic method, to draw the lines of a psychotherapy in a phenomenological-existential perspective in situations of mourning for the death of people by COVID-19. Understanding how our age articulate the meaning of death, mourning and pandemic, we become closer to the way mourners experience mourning for the new Coronavirus. It is concluded that the clinical psychologist, when recovering the senses of these themes in modernity, will turn to the singular experience, thus conquering a relationship that is freer from the determinations in our historical horizon, such as death as the supreme evil and a life without pain, which, to a great extent, contributes to the suffering of mourning.

Keywords

Death; mourning; psychotherapy; COVID-19..

Introducción

Hablamos mucho de las muertes provocadas por las pandemias numéricamente, a través de porcentajes, gráficos y estimaciones, dado su carácter supuestamente extraordinario. Sin embargo, más allá de lo numérico, está la muerte de las personas que vivían con nosotros y que, de repente, nunca volverán a estar. Además, en las pandemias también están aquellas personas que en su final no son abrazados, sin embargo, las familias se quedan con el dolor, el sufrimiento, en fin, el luto por sus seres cercanos fallecidos. La muerte por COVID-19, una pandemia que enfrenta el mundo de hoy, ha aportado nuevos matices al proceso de duelo. Como encuentran Barboza y Almeida (2020), desde el momento en que se diagnostica a la persona con el virus SARS-CoV-2, el virus que causa la enfermedad COVID-19, existe una interrupción del contacto entre el paciente y la familia y la sociedad en general, dificultando, o incluso previniendo, no solo el seguimiento de su condición, sino también de su proceso de muerte, en caso de que esto suceda. La ritualización de las ceremonias funerarias

adoptadas en nuestra sociedad e incluso el entierro o la incineración de los fallecidos quedan desprovistas de su valor frente a la realidad del fin de la modalidad pandémica. Con toda la atención centrada en la propia situación pandémica, con sus cifras y otros aspectos que caracterizan eventos de esta naturaleza, el dolor que experimentan las personas en duelo parece quedar en un segundo plano.

La preocupación por los deudos se puede ver cuando, en abril de 2020, en plena expansión de la nueva pandemia de Coronavirus, se publicó en una plataforma digital un folleto titulado Nuevos rituales de duelo en tiempos de distancia física, de acogida en situaciones de duelo, vigente desde 2016 (Vamos Falar Sobre o Luto?, 2020). En el folleto, los autores expresaron su preocupación por el hecho de que siempre habían insistido a los dolientes en que dieran importancia a los rituales funerarios. Los autores creían que el ritual formaba parte del proceso de elaboración del dolor por la pérdida de un ser cercano. Pero ahora, ante la nueva realidad que plantea el riesgo de contaminación por COVID-19, se enfrentaron a un dilema: por un lado, la importancia del ritual, por otro, su prohibición. Las recomendaciones de la Organización Mundial de la Salud (World Health Organization [WHO], 2020) con respecto a la remoción de los contaminados por COVID-19 - durante el período de hospitalización de la persona afectada por la enfermedad, así como los funerales, que solo pueden durar un máximo de dos horas - requieren una limitación severa de personas como se mencionó anteriormente. Durante la hospitalización, la mayor parte del tiempo está prohibida la presencia de acompañantes con los pacientes, y en los funerales el máximo permitido es de diez personas. De todos modos, toda proximidad física dejó de ocurrir. Tales demandas harían aún más solitaria, dolorosa y produciría una mayor desorganización emocional la experiencia del duelo, según el manual de duelo mencionado anteriormente, dificultando aún más el proceso de elaboración del dolor por la pérdida de un ser querido. El manual pasa luego a orientar otras formas de resolver los rituales de despedida, que rápidamente se inauguraron como consecuencia de las prohibiciones en el momento de la pandemia. De esta forma se resolvería parcialmente la soledad, el sufrimiento y la posibilidad de un trastorno.

En una perspectiva fenomenológica y hermenéutica, consideramos que la forma de ser de los hombres se constituye en medio del espíritu de su tiempo (*Zeitgeist*). Por esta razón, saber cómo nuestro tiempo articula el significado de la muerte, el duelo y la pandemia puede hacer más comprensible la forma en que los sobrevivientes de COVID-19 lidian con el duelo. El término *sobreviviente* se utiliza aquí, siguiendo las referencias del Consejo Federal de Psicología (CFP) (2013), en Brasil, para dirigirse a familiares o personas en general que experimentan la muerte de personas cercanas, en este caso, como consecuencia de nuevo Coronavirus, que necesitan convivir y dar sentido a la muerte que ocurre en sus vidas de una forma supuestamente inesperada.

El objetivo de este estudio es, por tanto, discutir los temas: pandemia, muerte y duelo en una hermenéutica existencial y, así, pensar las líneas generales de

una clínica psicológica en una perspectiva existencial-fenomenológica, en situaciones de duelo por la muerte de alguien cercano victimizado por COVID-19.

En otras palabras, a través de la comprensión de la forma en que estos temas fueron constituidos históricamente, buscamos comprender el sufrimiento de los afligidos, sufrimiento que también se constituye en medio de un horizonte de época.

La muerte a menudo tenía contornos específicos en diferentes momentos. Se entendió de manera diferente en el mundo cristiano y en el mundo griego. Desde una perspectiva judeocristiana, la muerte fue el castigo de Dios por la desobediencia de Adán y Eva en el Génesis (Biblia, 1989). En la *Ilíada* (Homero, 2005), podemos ver cómo, en el mundo griego antiguo, la muerte se relacionaba con el heroísmo. El héroe estaba dispuesto a aceptar que su destino, era la muerte. Si para los antiguos griegos el significado de la muerte era que debemos ser mortales para volvernos inmortales; en el mundo cristiano, la muerte se convierte en maldita.

Buscar cómo se establece el significado de la muerte en determinados horizontes históricos es importante en esta investigación porque la forma de articular el significado a la experiencia tiene un impacto inmediato en la experiencia singular. El interés de la psicoterapia, que se guía por la psicología existencial-fenomenológica, es precisamente la experiencia singular, con sus diferentes formas de expresión. Por tanto, el ejercicio de la recuperación hermenéutica, en este caso el sentido de la muerte en la modernidad, permite al clínico tener una relación más libre con las determinaciones de época, que contribuyen en gran medida al dolor del duelo. Por tanto, dado que la forma de afrontar la muerte se da en un determinado horizonte de época, creemos que este horizonte termina en gran medida la forma en que se desarrolla la experiencia del duelo.

No abogamos por que el dolor se elabore o purgue como un proceso natural. En la *Ilíada* (Homero, 2005, p. 518) aparece el siguiente pasaje que nos muestra el dolor de los hombres: "Pero ahora, siéntate en el trono; dejaremos que nuestras penas descansen en paz en nuestro corazón, por mucho que sintamos el dolor". Por tanto, podemos ver que no es el dolor lo que se borra, es el lidiar con el dolor lo que se articula de manera diferente entre el hombre griego y el hombre moderno.

Para comprender la muerte y el duelo en tiempos de COVID-19, comenzaremos por buscar una comprensión de las pandemias a lo largo de la historia, que tienen características comunes al COVID-19, una pandemia que el mundo vive hoy, pero también aprehendemos significados específicos. Luego, discutiremos sobre la muerte y el duelo dentro de este contexto pandémico actual, y luego pensaremos en una clínica psicológica basada en la fenomenología existencial.

Pandemias en la historia

En la historia, muchas veces, el hombre se enfrentó a algún tipo de plaga que asoló a la población. Actualmente nos encontramos en medio de una pandemia generada por el virus SARS-CoV-2, el virus que causa

COVID-19, que, según datos publicados por la World Health Organization (WHO) (2021, 10 de junio), ya ha provocado más de 3 millones de personas muertas en todo el mundo.

Historiadores como Luiz Antônio Teixeira y escritores como Albert Camus y Gabriel García Márquez señalan situaciones que se repiten cada vez que nos acechan epidemias y pandemias. Según el profesor Teixeira, investigador de la Casa de Oswaldo Cruz (COC / Fiocruz), citado por Debora Motta (2020, p. 1):

[...] muchas otras epidemias se informan a lo largo de la historia, como la plaga de Atenas, Grecia en el 430 aC, asociada con la fiebre tifoidea; la peste negra, que diezmó entre un tercio y la mitad de la población de Europa occidental durante la Edad Media, provocada por la peste bubónica, transmitida por pulgas de ratas; la viruela, con reportes de casos de la época del Antiguo Egipto, considerando que momias como la de Ramsés V, de 1157 aC, muestran signos típicos de viruela, cólera, entre muchos otros. En 1918, la gripe española causada por el virus de la influenza mató a más de 50 millones de personas en todo el mundo.

Camus (1947/1997, p. 9), en *A peste*, relata una epidemia, originada por pulgas de ratas, ocurrida en la ciudad de Orán, a la que describe como “[...] una ciudad común y nada más que un ayuntamiento francés en la costa argelina”. El escritor argelino nos muestra todo el recorrido de un hombre que atraviesa las etapas de una epidemia, desde la negación de la situación hasta la total indiferencia y apatía ante el mal que se acerca cada vez más. El anuncio de la finitud se vuelve cada día más rotundo. El carácter de la imprevisibilidad nos lleva, poco a poco, a todos: desde el cura hasta el médico. Al principio, el sacerdote tiene fe en Dios y defiende que la plaga vino para extirpar a los pecadores; el médico deposita su fe en los nuevos descubrimientos de la ciencia; al político le preocupa cuánto la plaga puede socavar su popularidad. Sin embargo, a medida que la plaga diezma a gran parte de la población y se acerca cada vez más a todos, el sacerdote ve sacudida su fe y modifica significativamente su sermón; el científico, ante una información ambigua, comienza a desconfiar de las verdades y la eficacia de la ciencia; y el político deja de preocuparse por la popularidad y presta atención a la muerte de sus familiares.

Camus (1947/1997) nos cuenta cómo el cura, el médico y la gente se distraen con sus creencias, mientras la enfermedad se propaga ininterrumpidamente. En esta difusión, sin pausa, ya no es posible que nos olvidemos de él, por más que lo intentemos. La situación se vuelve más impactante cuando los medios de comunicación, recuerdan el número de muertos e infectados en todo momento. Solo aparece una situación de duelo en la novela de Camus. Es la muerte del hijo del juez, un niño de seis años. Esta muerte tiene un gran impacto en el sacerdote que sigue al niño en toda su agonía en el lecho de muerte. A partir de este hecho, el sacerdote, para sorpresa de los fieles, modifica su sermón y el padre del niño empieza a perder la mirada, indiferente a lo que está sucediendo. El sacerdote no carece de fe, pero comprende que la fe no

es pensar que los fieles a los mandamientos de Dios se salvarán. Concluye que la fe es rendirse a los propósitos de Dios. El padre del niño, en cambio, no se ve a sí mismo como un pecador ni como un entregado, permanece en el aburrimiento, en la apatía.

García Márquez (1985/2020), a su vez, *O amor nos tempos do cólera*, nos cuenta cómo su padre, un médico infectado por la epidemia de cólera en el ejercicio de su profesión, se aísla de toda la familia y muere en soledad total. Y el hijo que fue a estudiar medicina, en Francia, al regresar a su tierra natal y ver alcantarillas abiertas y otras irregularidades, concluyó que la plaga que se había apoderado de su padre, volvería muchas más veces.

La literatura tanto en la novela de Camus (1947/1997) como en la de Gabriel García Márquez (1985/2020) corrobora lo señalado por el historiador Teixeira (citado por Motta, 2020), es decir, la peste siempre regresa. Camus (1947/1997, p. 269) finaliza su novela con el siguiente fragmento: “Y también sabía que llegaría el día en que, para desgracia y enseñanza de los hombres, la plaga despertaría a sus ratas y las enviaría a morir en una ciudad feliz”.

En el caso de COVID-19, si más de 3 millones de personas murieron víctimas de la pandemia, tenemos al menos una persona en duelo. Este doliente se encuentra en una situación totalmente inusual. No puede acompañar a su ser querido en su lecho de muerte, al igual que no puede realizar el rito de iniciación con amigos y otros miembros de la familia. Si el duelo ya suele traer soledad y dolor, en el caso de la pandemia en cuestión, toda la situación sugiere que está empeorando. Este doliente está totalmente solo en su dolor.

Muerte: de la ciencia a la hermenéutica-fenomenológica

En el mundo griego antiguo, la muerte se entendía como un fenómeno que estaba bajo la deliberación de los dioses, más específicamente, las Moiras, diosas del destino que realizaban lo que Zeus había determinado. Todos los héroes que intentaron esquivar la muerte recibieron severas sanciones por sus acciones. Así, Sísifo fue condenado a una tarea repetitiva que no conocía el propósito ni el logro. Orfeo tuvo que sufrir dos veces por la muerte de su amada. La muerte y la fatalidad en los antiguos griegos se consideraban inalienables, inevitables e imponderables. Por tanto, en el mundo griego, la determinación trascendental nos hizo ver que, dada la finitud de la existencia, le correspondía al hombre aceptar su destino como mortal. (Feijoo, 2017).

Descartes (1637/1978), en *Discurso do método*, defendió, por un camino metodológico, que, con ideas claras y bien definidas, podríamos superar todas las dolencias: debilidades, enfermedades, vejez. No se atrevió a afirmar lo que parece implicar: quizás la muerte. Heidegger (1927/2012), en *Ser y tiempo*, deja claro que la gran lucha del hombre moderno, desde Descartes, es contra la finitud, es decir, contra el hecho de que el hombre se constituye a sí mismo como un ser-para-la-muerte.

Ariès (2003), en sus estudios, se refirió a la diferencia en el tratamiento de la muerte entre el hombre medieval y moderno como, respectivamente, muerte domes-

ticada y muerte moderna. Gorer (1965) dice que la muerte en la modernidad se ha vuelto pornográfica, por lo que conviene eliminarla de nuestro campo de visión. Hoy, sobre todo con la pandemia, concluimos que la muerte ya no está configurada de esa forma. Cuando vemos la muerte a través de grandes fosas, muchos cadáveres, de manera repetitiva, en los canales de comunicación, podríamos decir que, en el momento en que nos encontramos, la muerte se ha convertido en un gran espectáculo (Sakamoto, 2020). Por ello, el cadáver se empezó a fotografiar y filmar y, poco después, se pudo dar a conocer de forma amplia e irrestricta, es decir, se convirtió en un escenario de atracción pública. Finalmente, en el mundo moderno, la muerte ya ha adquirido distintas connotaciones: muerte domesticada, muerte pornográfica y, ahora, muerte como espectáculo.

Adler (2013), en su tesis de maestría, titulada *A lida com a morte na era da técnica: morte ou mamba?*, muestra el trato del hombre con la muerte en la modernidad. Con el propósito de ejemplificar la situación en la que nos colocamos de manera única frente a la muerte, el autor relata lo que sucedió cuando una tribu africana capturó a hombres civilizados. El líder tribal, antes de pronunciar la sentencia de los presos, les preguntó si preferían la muerte o la *mamba*. Como se trataba de hombres modernos y porque no sabían lo que significaba *mamba*, querían cualquier cosa menos la muerte. Resulta que *mamba* también significaba morir, pero fue una muerte lenta anticipada por innumerables dolores. Con ello, el estudioso de la asignatura intentó mostrar cómo evitar la muerte por encima de todo es el gran proyecto del hombre moderno y que retrata el drama que se desarrolla en los hospitales con enfermos terminales.

En la era actual, como lo describen Barros, Bezerra, Sousa, Andrade y Pessoa (2012), la lucha contra la fragilidad humana se estableció a través de un fuerte movimiento llamado *Higiomanía*. Este término se utiliza para caracterizar el comportamiento moderno frente a la lucha incesante del hombre moderno contra el envejecimiento y la enfermedad, delineando un futuro en el que la muerte sería derrotada. La *higiomanía* se refiere a la búsqueda compulsiva del hombre moderno por superar el tiempo y la finitud, a través de los más variados recursos técnicos.

El hombre moderno vive bajo la máxima de la vida como un bien supremo, un legado del mundo cristiano, que piensa en la vida como algo del orden de lo divino y aún sostiene la creencia de que "si Dios dio, sólo Él puede quitar". Bajo esta máxima, hay una inversión total para prolongar la vida. Sin embargo, la extensión de la vida, tal como se posiciona en nuestro mundo, ya no ocurre por voluntad de los dioses, sino por voluntad de los médicos. Prolongar la vida se convirtió en el proyecto de la ciencia con sus descubrimientos científicos en todos los ámbitos. Con esto, la muerte pasó a entenderse como un mal, algo de lo que debería avergonzarse el que está a punto de morir.

Tolstoi (1886/1997), en su novela moderna, *A morte de Ivan Ilich*, revela esta situación. a él. No solo seguimos las transformaciones que atraviesa el protagonista en el camino de su muerte anunciada, sino también la vergüenza, la indiferencia y el abandono de

quienes lo rodean, antes de que se promulgara el veredicto de Iván, fueron muy próximos. Tolstoi, de manera intrigante, desafiante y movilizadora, nos muestra cómo se vive hoy la muerte, es decir, como un mal que hay que eliminar de la vida cotidiana. Simplemente no podía imaginar que la muerte se convertiría en un espectáculo.

Conocer la forma en que se piensa la muerte en cada momento histórico es fundamental para que entendamos el trato del hombre único con la finitud de la existencia. Por ello, podemos seguir los estudios de Heidegger (1927/2012), Feijó (1998) y la literatura (Lispector, 1977/2017). Todos estos estudiosos del tema van en contra de la forma hegemónica en que se entiende hoy la muerte.

Feijó (1998) hace una investigación histórica al indagar cómo diferentes culturas y sociedades entendían la muerte. Concluye que la comprensión de la muerte cambia en el mundo moderno, en el que adquiere la connotación de algo que debe prohibirse. Feijó se refiere a la prohibición de la muerte como algo que actualmente se presenta en sus diferentes expresiones: banalización, no aceptación de hablar del tema, no mantenerlo como parte de nuestra rutina. Este estudioso concluye que todas estas estrategias para interceptar la muerte son inútiles. Como somos incapaces de prevenir su proximidad y urgencia, prescribimos tratamientos haciendo patológico cualquier comportamiento en el que la muerte se presente con su fuerza, como, por ejemplo, cuando alguien insiste en querer morir. Finalmente, estamos demasiado ocupados con los problemas cotidianos, como para no acercarnos demasiado a ellos. Y cuando la muerte se impone, nos ponemos inquietos, desesperados, aterrizados, y lo que más queremos es evitar situaciones que nos aterricen, como el duelo del otro.

¿Podríamos decir que la forma en que nos enfrentamos a la pandemia estos días, es decir, siguiendo todo lo que está pasando a través de espectáculos, posiciones políticas y aun creyendo que siempre le pasará al otro que es un grupo de riesgo, vecino de la comunidad, etc. pero conmigo no, ¿no serían todavía maniobras para alejarnos del carácter finito al que todos estamos expuestos?

En el curso del pensamiento que se ocupa del significado de la muerte según la época y de todas las maniobras de lo impersonal para alejarse del ser-hasta-el-fin, Heidegger (1927/2012) nos muestra cómo aparece la muerte en la vida cotidiana, entendida como impersonal. Es un fenómeno que podemos posponer, de ahí que digamos "todavía no"; es algo sobre lo que podemos tener control a través de todos los procedimientos técnicos; y, finalmente, algo entendido que afecta al otro, pero no a mí. Y así, basándonos en el pensamiento de Heidegger sobre la experiencia de la muerte como algo del orden irremisible, imponderable e insuperable, podemos pensar en ella, resistiendo las ideas dominantes del fracaso y el castigo. Sólo aprehender la finitud de la existencia sin ninguna maniobra para convertirla en algo totalmente impersonal, podremos seguir las situaciones de duelo cerca de los afligidos, pudiendo ver el dolor de la pérdida libre de la indiferencia que suele ser la actitud asumida por profesionales que tratan directamente con personas que

han perdido seres cercanos. Por eso también nos acercamos a la literatura. En esto, la muerte se presenta de tal manera que provoca un impacto y así acercarlo.

Lispector (1977/2017) relata la experiencia de la epifanía en Macabéa, dejando claro que la finitud puede estar presente cuando estamos llenos de esperanza para el futuro. De esta forma, muestra su carácter imponderable, irremisible e incontrolable, contrario a lo que promulga el proyecto científico, en el que la muerte toma la forma de algo que se puede superar, desde Descartes (1637/1978), con su promesa de eso, con su método, el hombre podía escapar de todos los males.

No podemos negar que la muerte es algo que queremos evitar, el problema es cuando ocurre a toda costa. En este sentido aparece actualmente la finitud: como algo que queremos cauterizar. Sin embargo, no podemos hacer esto. Querer con todas tus fuerzas lo que no puedes, es desesperación. La desesperación es la enfermedad existencial del hombre moderno en la que hay un desajuste total entre la voluntad tomada como soberana y lo posible como medida existencial. Así, la muerte como posibilidad irremisible es desesperación, como la muerte del otro es desesperación. El duelo, que trae dolor, también trae sufrimiento y desesperación. Por último, cabe señalar que, al tomar la muerte como algo de lo que nos avergonzamos, aumentamos el sufrimiento.

El duelo: de la patología al anhelo

Freud (1917/1996, p. 275), en Luto e Melancholia, define el duelo como “[...] una reacción a la pérdida de un ser querido, a la pérdida de alguna abstracción que reemplazó a un ser querido, como el país de uno, la libertad o el ideal de uno, etc.”. Defiende que el duelo debe trabajarse psicoanalíticamente, lo que ocurriría a través de una elaboración psíquica ante la pérdida del objeto libidinal. A partir de este postulado de Freud, comienza una búsqueda para diferenciar el duelo común del duelo patológico (Bowlby, 2004; Worden, 1998) en la clínica psicológica. De una forma u otra, el trabajo del duelo termina cuando el ego es totalmente libre de invertir su energía libidinal para propósitos distintos a invertir en el que se ha ido. Bowlby dice que el dolor termina cuando el afligido armoniza con su situación, así como con los nuevos modelos de representación del yo y del mundo. Worden, a su vez, sostiene que la situación de la persona en duelo requiere un nuevo aprendizaje para que la vida pueda adquirir otros significados.

Actualmente, con los manuales descriptivos de las enfermedades mentales, el duelo adquiere modulaciones más objetivas que aparecen en el DSM V (American Psychiatric Association [APA], 2014, p. 194). En este manual, las respuestas esperadas para un diagnóstico de exclusión a los trastornos relacionados con el duelo son: "Intenso anhelo o añoranza por el difunto, intensa tristeza y dolor emocional y preocupación por el difunto o las circunstancias de la muerte". Cuando esta experiencia llega a ser vista como anormal o patológica, gana varias categorizaciones: "duelo comprometido", por ejemplo, fue acuñado por el DSM V (APA, 2014, p. 290) como "duelo complejo persis-

tente", "duelo traumático" (APA, 2014, p. 790) en caso de muertes por homicidio y suicidio. Actualmente, el DSM V (APA, 2014, p. 789) considera la duración normal de la estancia en estado de duelo, en los siguientes términos:

[...] desde la muerte, al menos uno de los síntomas (dolor intenso, nostalgia persistente, preocupación por el fallecido y las circunstancias de la muerte) se experimenta en un grado clínicamente significativo, persistiendo durante al menos doce meses después de la muerte en el caso de los adultos en duelo y seis meses en el caso de niños en duelo.

En la modernidad, el duelo ha estado sometido a comportamientos de los que tenemos que avergonzarnos, por eso es necesario no dejarlo aparecer en público; así como tenemos que apurarnos para que pase lo más rápido posible. Si no, corremos el riesgo de que nos diagnostiquen una patología mental. Sin embargo, todavía hay un intento de sacar el duelo de la categoría de patología mediante la elaboración del duelo como lo posicionan Freud, Bowlby, Worden, o mediante la medicación, como recomienda el DSM V. Desde una perspectiva fenomenológica, el duelo se entiende como una experiencia y no como algo del orden de una abstracción que, como tal, recibe una indicación diagnóstica. Freitas (2018, p. 50), al referirse a los estudios actuales sobre el duelo, hace la siguiente reserva: "La comprensión del duelo ha sufrido profundos cambios en sus aspectos teóricos y prácticos, con importantes repercusiones en la versión reciente del DSM". El autor se refiere a dos impactos importantes en esta nueva versión, que son: duelo normal y duelo comprometido. Este estudioso adopta una actitud crítica hacia la posición del manual y argumenta que no existe una comprensión a priori de la experiencia como algo fuera de lo común. Freitas (2013, p. 97), con la literatura psicológica, presenta la experiencia del duelo en el siguiente extracto: "[...] como reacción a pérdidas significativas". El autor, imbuido de una perspectiva fenomenológica, presenta una propuesta integral para la experiencia del duelo y se refiere a la experiencia como la de un yo sin ti.

La idea de pérdida y duelo en Freire y Borges (2016), también en una perspectiva fenomenológica, se refiere al vínculo que se rompe irreversiblemente. Estos estudiosos observan que las representaciones de evitar la muerte se refieren a la actitud de hacernos indiferentes ante lo inevitable, de asumir una posición inauténtica frente a la finitud, al propio morir. Estas representaciones crean la ilusión de que la muerte no existe en el propio universo o que será eterna, superando a la muerte misma.

Brice (1991), un fenomenólogo estadounidense, que estudia la experiencia de los afligidos, investigó el duelo materno, suspendiendo todas las teorías anteriores que hablan del tema, ya sean de las ciencias naturales o de las teorías psicodinámicas. Brice sostiene que el duelo debe ubicarse en la categoría de patología, tomando el tiempo como criterio. El fenomenólogo estadounidense, al realizar su investigación con tres madres en duelo, concluyó que la categorización de patologización del duelo materno no puede ser

determinada por el tiempo. Sostiene que esta experiencia no es una enfermedad y, por tanto, no es posible pensar en una cura. De su investigación con madres en duelo, llega a las unidades de significado, a saber: la experiencia de un proyecto interrumpido; la impresión de que el niño podría llegar en cualquier momento; el sentimiento de imputación, entre otros.

Los fenomenólogos no solo perciben el dolor como una experiencia, sino que la poesía comprende la experiencia del dolor de una manera muy peculiar. Adélia Prado (1991) interpreta el duelo desde la perspectiva de la memoria, no como una representación, sino como una experiencia de nostalgia. Lígia Bojunga (2006) también se refiere al duelo como anhelo y dice que, a pesar de ello, la vida sigue y puede tener momentos de gran alegría.

La literatura tiene mucho que contarnos sobre la experiencia de las personas en duelo. Valter Hugo Mãe (2017), en su libro titulado *A dehumanização*, en una narrativa lírica, también describe el duelo, basado en Halla cuando pierde a su hermana gemela, hecho que la hace extremadamente sola. Aún sin recuperarse de la pérdida de su hermana, Halla, a los 12 años, da a luz a un niño, que sería la promesa de una salida a la soledad, pero sin embargo, muere al nacer. Luego, la madre expresa todo el dolor de Halla por la experiencia de perder a su hijo. Sin patologizar el dolor de Halla, el escritor hace que la experiencia de la pérdida de su hermana y su hijo le parezca al lector con toda su fuerza.

A medida que nos acercamos a estudios, prosas y poemas sobre la experiencia del duelo, poco a poco desviamos nuestra mirada del duelo como patología o algo por elaborar, y empezamos a ver el duelo como anhelo. Anhelo que duele, pero que sin embargo da alegría.

La clínica fenomenológico-existencial en situaciones de duelo

La actuación clínica desde la perspectiva fenomenológico-existencial en situaciones de duelo, como en nuestras prácticas, se sustenta en los siguientes elementos: suspensión de todas las verdades dictadas por la ciencia sobre la muerte y el duelo a través de teorías, manuales, libros de texto, perfiles y signos, para que se pueda ver el fenómeno tal como se nos muestra en su complejidad y particularidad; cese de la visión de la muerte como algo del orden de lo inaceptable y vergonzoso, a una visión de la muerte como un aspecto inseparable de la vida y, por tanto, del futuro de todos nosotros; la eliminación del duelo de la categoría de patología a una concepción del dolor que el tiempo alivia pero no cura. Esta no curación es anhelo: duele al mismo tiempo que trae alegría.

El encuentro psicoterapéutico con personas en duelo en tiempos de COVID-19 ocurre con el fin de confirmar el dolor del otro, comprenderlo en su dolor y esperar lo que pueda aparecer como consecuencia de esta experiencia. En un discurso esencial, buscamos acompañar lo que el doliente ya sabe de su propia experiencia en la que ve, piensa y siente: el dolor como algo que no puede evitar. Por lo tanto, le corresponde al psicólogo estar cerca de los afligidos, pacientemente, esperando el pensamiento en voz alta de su

dolor. Las personas en duelo suelen hablar de carencia, culpa, impotencia, nostalgia, amputación y vulnerabilidad ante lo sucedido. Depende de nosotros, entonces, sostener el espacio del dolor para que pueda manifestarse en todo su poder. Y, así, el doliente, al percibirse comprendido, puede ver que tiene un espacio para compartir su dolor. La relación psicoterapéutica apoyará la posibilidad de un poder-querer que se hace con escucha y obediencia.

En una investigación con padres en duelo (Feijoo, 2021), encontramos que el psicólogo siguió lo que los deudos tenían para decir. Ocurrió que los padres terminaron rompiendo los lazos de la ilusión, después de todo, se apropiaron de la conclusión de que el dolor es inevitable. La lucha desenfrenada por tratar de escapar del dolor genera más sufrimiento y este termina cuando dejas de luchar y aceptas que la vida y el dolor son indivisibles. Los padres a menudo no aceptaban que sus proyectos fueran interrumpidos. En otras ocasiones los envolvía el resentimiento, la indignación y la frustración, y hablaban de todo en medio de lamentos. En este espacio psicoterapéutico, el dicho del clínico fue un ejercicio de despertar aquello en lo que dormían los padres, porque estaban acostumbrados a la idea de la muerte como un "todavía no", como siendo solamente de los otros, como algo impersonal y sujeto a control y a postergación. La voluntad de los padres es una voluntad que se veía como soberana, sin entrega, sin escuchar en obediencia. Es necesario evocar la experiencia de escuchar, de entregarse al propio destino. Todo ello a través de la interpretación, que, como dice Heidegger (1927/2012), es el arte de preguntar bien.

Kierkegaard (1844/2015) marca la diferencia entre el dolor y el sufrimiento, señalando la forma en que aparece en la tragedia griega, donde el dolor (conciencia no reflejada) es mayor que el sufrimiento, y la forma en que aparece en la tragedia moderna, donde el sufrimiento (dolor, dolor) es mayor que el dolor. Con esto, Kierkegaard (1844/2015) intenta, a través de la tragedia de Sófocles, llamada *Antígona*, mostrarnos que la presentación teatral de la obra movilizó a sus espectadores, quienes, sin la mediación de la reflexión, se dejaron llevar por la atmósfera del dolor. Por otro lado, el hombre moderno, tras la presentación del destino de *Antígona*, se ve abrumado por el sufrimiento, debido a su búsqueda para encontrar un culpable del dolor. Hay algo que se interpone entre lo sensible que despierta la trama y la interpretación de lo que sucede. El dolor se refiere a la tristeza, al pesar, a la pena, el dolor del dolor se refiere a las desgracias que estamos atravesando, pero creyendo que no deberíamos o no mereceríamos pasar por ellas. Se trata de la indignación de que nuestra voluntad y nuestro control no tengan soberanía sobre lo que nos envuelve.

Defendemos la tesis de que lo que viene a los despachos de psicología, la mayoría de las veces, es el sufrimiento de no aceptar lo que, de alguna manera, estropea una determinada existencia. Además, quienes buscan psicoterapia a menudo anhelan una salida del dolor. Y es precisamente querer salir del dolor, la finitud, lo ineludible, y no poder salir de estas situaciones con la propia fuerza, lo que constituye el sufrimiento (Feijoo, 2017). La clínica existencial-

fenomenológica, lejos de señalar caminos para detener el dolor y el sufrimiento, acompañará al paciente con la aparición de su dolor y sufrimiento, llevándolo a apropiarse de estos modos de existencia. Siguiendo esta perspectiva, el dolor y el sufrimiento, en realidad, vienen a dar señales de lo que es la existencia, y no de cómo ilusoriamente desearíamos que fuera, por la soberanía de la voluntad. La tarea del psicólogo, entonces, es acompañar este clima de duelo, permitiendo al hombre apropiarse de sí mismo, en una actitud de conciencia de su condición existencial, responsabilizándose de su existencia. Dado lo anterior, es obvio que el psicoterapeuta existencial no busca aliviar, disfrazar o aliviar el dolor y el sufrimiento que provoca el duelo. Si es así, estaría comprometido a mantener al individuo en la ilusión de una existencia infinita e ilimitada, capaz de someterse a la mera voluntad humana.

Feijoo (2017, p. 30) concluye que:

[...] el dolor es algo que el existente nunca puede evitar; de hecho, cuanto más lo intentas, más te duele. Este dolor de dolor es precisamente en lo que se supone que debe trabajar el psicólogo, de modo que el hombre finalmente sepa que el dolor es inevitable; La loca lucha por escapar del dolor es el sufrimiento, que termina cuando dejas de luchar y aceptas que la vida y el dolor son inseparables.

Consideraciones finales

Para los griegos homéricos, el destino del hombre se proyectaba desde su nacimiento hasta el hilado de las Moirae. Tejer el destino era tarea de cada una de las tres Moiras: Cloto era el hilandero, Lachesis dibujaba los hilos que se iban a cortar y Atropos cortaba el hilo, lo que significa señalar al hombre que debía morir. Por lo tanto, los hombres de la antigua Grecia vieron la fatalidad y la muerte como algo inevitable. Y la certeza de la muerte, así como su inevitabilidad, siempre estuvo presente en las historias contadas a las personas desde su nacimiento. Por eso, Tetis, madre de Aquiles, conoció la suerte de su hijo que, aun siendo hijo de una diosa, no escapó de su condición mortal. Cuando decidió que iría a la guerra, su madre, con un dolor insoportable, le dijo: "Tendrás corta existencia, querido hijo, para resolver esto, porque pronto la transgresión de Héctor, quiere el destino que mueras" (Homero, 2005, p. 416).

Los modernos, a diferencia de los griegos, luchan contra la muerte. Y cuando llega, experimentan el fracaso, la vergüenza, la impotencia e incluso la injusticia de Dios. Además del dolor, este hombre experimenta sufrimiento, el dolor del dolor. El hombre moderno vive con la ilusión de que superará las tormentas de la vida. Incluso cree que puede suceder con otros, pero no sucederá con él. Los hombres modernos, desobedientes, necesitamos escuchar lo que nos dice Gabriel García Márquez (1985/2020, p. 146) en *O amor nos tempos do cólera*, en la voz del protagonista: *Así que cuando regresó a su tierra y sintió la pestilencia del mercado viniendo del mar, y vio las ratas en las cloacas expuestas y los muchachos hurgando desnudos en los charcos de las calles, no solo entendió que*

la desgracia había pasado, él estaba seguro de que se repetiría en cualquier momento.

Como consideraciones finales, nos dirigiremos a Sören Kierkegaard y Martin Heidegger, exponentes de la filosofía que inspiran a muchos estudiosos de la psicología existencial-fenomenológica. A partir del pensamiento de estos filósofos, el psicoterapeuta existencial-fenomenológico intentará tematizar los significados que surgen del duelo en tiempos de COVID-19, manteniendo la serenidad, la aceptación y la comprensión. En serenidad, el psicólogo caminará junto al analizando, sin orientar sus pasos, ya que a él le corresponde tematizar la sensación de dolor. En la aceptación, le corresponderá al psicoterapeuta ubicarse en el ámbito de la apertura en el que todo hombre se encuentra en la existencia, sin necesidad de prueba y sin relaciones causales; aceptar la forma en que el analizando aporta su experiencia del duelo, partiendo de él sin prejuicios ni valoraciones de ningún tipo. Finalmente, en la comprensión, al buscar el significado de lo que está en juego para el analizando en su relación con la pérdida de un ser cercano, el clínico puede tejer y desenredar las redes de este enredo, de modo que la nostalgia de la persona que se ha ido, pueda emerger.

Muerte, duelo y psicoterapia en tiempos del nuevo Coronavirus que aquí presentamos fue un intento de mostrar una forma específica, más allá de las categorías de la ciencia, de pensar la muerte, el duelo y la práctica clínica. Con la apropiación de la muerte como destino de todos los hombres, las pandemias como algo que la humanidad siempre tiene que afrontar y el consecuente duelo como un dolor inalienable, el psicólogo clínico se guiará por una forma de pensar que privilegia la existencia, que usted sabe, como alguien experimentando la vida, que así es la vida. En la conquista de la serenidad, la paciencia y en el arte de preguntar bien, el psicólogo clínico puede hacer su clínica siguiendo la vida que está presente en toda su movilidad existencial.

Referencias

- Adler, P. (2014). *A lida com a morte na era da técnica: morte ou mamba?*. (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia. Programa de Pós-graduação em Psicologia Social. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- American Psychiatric Association. (2014). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais. DSM V*. (M. I. C. Nascimento, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Ariès, P. (2003). *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. (P. V. Siqueira, Trad.) Rio de Janeiro: Ediouro.
- Barboza, H. H., & Almeida, V. (2020, 01 de junio) *Mortes invisíveis em tempos insólitos da pandemia da Covid-19*. *Revista Migalhas*. Recuperado de <https://www.migalhas.com.br/coluna/migalhas-de-vulnerabilidade/328012/mortes-invisiveis-em-tempos-insolitos-da-pandemia-da-covid-19>.
- Barros, T. S., Bezerra, H. M. C., Sousa, L. M. F., Andrade, E. W. O. F., & Pessoa, S. C. (2012). *Higiomania: análise da influência da mídia nas concepções de saúde*. *FIEP Bulletin*. 82(1). Special Edition.
- Bíblia Sagrada*. (1989). São Paulo: Edições Paulinas.
- Bojunga, L. (2006). *O meu amigo pintor*. (22ª ed.). Rio de Janeiro: Casa Lygia Bojunga.

- Bowlby, J. (2002). *Apego: a natureza do vínculo*. (3ª ed.) São Paulo: Martins Fontes.
- Brice, C. W. (1991, Jan.). What forever means: an empirical-existential-phenomenological investigation of maternal mourning. *Journal of Phenomenological Psychology*, 22(1), 16-38.
- Campos, E. S. (2018). *O sonho de Adélia Prado: uma experiência da saudade como repetição em Kierkegaard*. Conferência apresentada em el evento de extensión LAFEPE/UERJ, *Um dia com Kierkegaard*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Brasil.
- Camus, A. (2017). *A peste*. (23ª ed., V. Rumjanek, Trad.). Rio de Janeiro: Record. (Original publicado en 1947).
- Conselho Federal de Psicologia. (2013). *O suicídio e os desafios para a psicologia*. Brasília: CFP.
- Descartes, R. (1978). *Discurso do método*. São Paulo: Hemus. (Original publicado en 1637).
- Feijó, M. (1998). *Suicídio: entre a razão e a loucura*. São Paulo: Lemos Editorial.
- Feijoo, A. M. L. C. (2017). *Dor, sofrimento e desespero: do homem grego ao homem moderno*. (1ª ed.). Rio de Janeiro: IFEN.
- Feijoo, A. M. L. C. (2021). A Clínica Psicológica em Situações de Suicídio: Atuação do Psicólogo Junto a Pais Enlutados. *Psicologia em Estudo*, 26, e44427. Recuperado de <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v26i0.44427>.
- Freire, D. A. L., & Borges, R. C. (2016, out-dez). A morte do outro não é a minha, mas pode representar o meu morrer: reflexões fenomenológicas. *Revista Polêmica*, 16(4), 42-59.
- Freitas, J. L. (2013, jan-jul). Luto e fenomenologia: uma proposta compreensiva. *Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies*, XIX(1), 97-105.
- Freitas, J. L. (2018). Luto, *pathos* e clínica: uma leitura fenomenológica. *Psicologia: USP*, 29(1), 50-57.
- Freud, S. (1996). Luto e melancolia. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XIV, pp. 245-263). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado en 1915-1917).
- Gorer, G. (1965). *Death, grief and mourning in contemporary Britain*. Nova York: Doubleday.
- Heidegger, M. (2001). *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget. (Original publicado en 1955).
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo*. (6ª ed., M. S. Cavalcanti, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado en 1927).
- Homero. (2005). *Ilíada*. (C. A. Nunes, Trad.). Rio de Janeiro: Ediouro
- Kierkegaard, S. A. (2015). *De la tragedia*. (J. L. Zavalía, Trad.). Buenos Aires: Quadrata. (Original publicado en 1844).
- Lispector, C. (2017). *A hora da estrela*. (Edição Especial). Rio de Janeiro: Editora Rocco. (Original publicado en 1977).
- Mãe, V. H. (2017). *A desumanização*. (2ª ed.). São Paulo: Biblioteca Azul.
- Márquez, G. G. (2020). *O amor nos tempos do cólera*. (58ª ed., A. Callado, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Record. (Original publicado en 1985).
- Motta, D. (2020, 30 de abril al 06 de mayo de 2020). A história da saúde e as epidemias: o passado revisitado. *Boletim FAPERJ*, XVI(760). Recuperado de <http://www.faperj.br/?id=768.1.8>.
- Prado, A. (1991). *Poesia reunida*. São Paulo: Editora Seciliano.
- Sakamoto, L. (2020, 05 de agosto). Explosão em Beirute, covid no Brasil: a morte em massa virou rotina em 2020. *UOL Notícias*. Coluna Leonardo Sakamoto. Recuperado de <https://noticias.uol.com.br/colunas/leonardo-sakamoto/2020/08/05/explosao-em-beirute-covid-no-brasil-a-morte-em-massa-virou-rotina-em-2020.htm>.
- Tolstói, L. (1997). *A morte de Ivan Ilitch*. (B. Chneiderman, Trad.). Rio de Janeiro: Ediouro. (Original publicado en 1886)
- Vamos Falar Sobre o Luto? (2020, abril). *Novos rituais do luto em tempos de distanciamento físico*. Recuperado de https://www.vamosfalarsobreoluto.com.br/app/uploads/2020/04/NovosRituais_vfsol_15Abr.pdf.
- Worden, J.W. (2009). *Grief counseling and grief therapy: a handbook for the mental health practitioner*. New York: Springer.
- World Health Organization. (2020, jun, 17th). *Criteria for releasing COVID-19 patients from isolation*. Scientific brief. Geneva: World Health Organization. Recuperado de <https://www.who.int/news-room/commentaries/detail/criteria-for-releasing-covid-19-patients-from-isolation>.
- World Health Organization. (2021, jun, 10th). *WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard. Overview*. Geneva: World Health Organization. Recuperado de <https://covid19.who.int/>.

Curriculum

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo: Profesora Adjunta del Instituto de Psicología y del Programa de Posgrado en Psicología Social de la Universidad del Estado de Río de Janeiro, posdoctorado en Filosofía por la UFRJ (2010), doctorado en Psicología por la UFRJ (2000) y maestría en Psicología por FGV / ISOPE (1983). Pro-científico de la UERJ, Beca de Productividad (CNPQ). Científico de Nuestro Estado (FAPERJ). Miembro fundador del Instituto de Psicología Fenomenológico-Existencial de Río de Janeiro (IFEN), Miembro de Honor de la Sociedad Peruana de Psicología Fenomenológico-Existencial (SPPFE).

Elina Eunice Montechiari Pietrani: Psicóloga egresada de la PUC-Goiás, Maestría en Psicología Social de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ), Doctoranda en Psicología Social de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ), Especialización en Psicología Clínica del Instituto de Psicología Fenomenológico-existencial de Río de Janeiro (IFEN). Psicóloga clínica y profesora de la Universidad Veiga de Almeida (Río de Janeiro) y del Centro Universitario Arthur de Sá Earp Neto (Petrópolis, RJ).

Correo de contacto:

Ana María López Calvo de Feijoo:

ana.maria.feijoo@gmail.com

Elina Pietrani: elinapietrani@gmail.com

Fecha de entrega: 11/06/2021

Fecha de aceptación: 02/07/2021

Sección Investigación

O Ser e a Periferia: uma análise kuschiana dos ritos da Igreja Universal do Reino de Deus.

Prof. Dr. Gustavo Alvarenga Oliveira Santos
Belo Horizonte, Brasil

Universidade Federal do Triângulo Mineiro
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Demonstra-se como o pensamento de Kusch (1922-1979), filósofo das especificidades da ontologia do povo americano pós-colonização, pode oferecer categorias para a compreensão da narrativa veiculada por um programa televisivo promovido pela IURD. Após a análise de conteúdo de um programa televisivo chegou-se às seguintes unidades de sentido: Acolhida de um Estar; O Encosto e o Rito; A Água e a Cura; Convite à Igreja e Rito; Testemunhos de Cura. Essas foram analisadas de acordo com as categorias kuschianas e se concluiu que as vivências ocorridas no contexto da IURD trazem características do pensamento popular que possibilita uma experiência de unidade ontológica, típica da condição do *Estar*, reunindo as parcialidades da vida cidadã em uma totalidade de sentido.

Palavras-chaves

Kusch; Igreja Universal; neopentecostal; fenomenologia; vivência espiritual.

The Being and the Periphery: a kuschian analysis of the rites of the Universal Church of the God's Kingdom.

Abstract

It demonstrates how the thinking of Kusch (1922-1979), philosopher of the specificities of the post-colonization American people ontology, can offer categories for the understanding of the narrative conveyed by a television program promoted by the IURD. After analyzing the content of a television program, the following units of meaning were arrived at: Approaches of a Staying; The "Encosto" and the Rite; Water and Healing; Invitation to the Church and Rite; Healing Testimonies. These were analyzed according to the Kuschian categories and it was concluded that the experiences that took place in the context of IURD bring characteristics of popular thinking that enables an experience of ontological unity, typical of the condition of Being, bringing together the partialities of citizen life in a totality of meaning .

Keywords

Kusch; Universal Church; neo-pentecostal; phenomenology; spiritual experience.

Resumen

Se demuestra como el pensamiento de Kusch (1922-1979), filósofo de las especificidades de la ontología del pueblo americano pos colonización, puede ofrecer categorías para la comprensión de la narrativa de un programa televisivo vehiculado por la IURD. Hecha esa análisis del contenido del programa televisivo llegaron a las unidades de sentido: contención de un estar, el "encosto" y el rito; el agua y la cura; invitación a la iglesia y el rito, testigos de curas. Esas unidades fueron analizadas en acuerdo con las categorías kuschianas y se concluye que las vivencias que ocurren en el contexto de la IURD traen características del pensamiento populares lo que possibilita una experiencia de unidad ontológica, típica de la condición del estar, reuniendo las parcialidades de la vida ciudadana en una totalidad del sentido.

Palabras clave

Kusch; Iglesia Universal, Neopentecostal, Fenomenología, Vivencia Espiritual.

Introdução

O desconhecimento da obra do filósofo argentino Rodolfo Kusch no Brasil é lamentável, pois esse autor, ao exprimir um pensamento filosófico tomando por base a realidade vivida do povo latino-americano, permite a compreensão de inúmeros fenômenos que ocorrem em nosso continente que, se bem podem ser compreendidos com base em autores e pensamentos europeus, são mais precisamente elucidados quando se admite a diferença colonial (Quijano, 2000). Com base nessa admissão, pode-se entender a diferença de nossa experiência latino-americana, bem como a que fenômenos devemos nos ater para uma melhor compreensão de nosso mundo-da-vida.

A Igreja Universal do Reino de Deus, que nesse texto será chamada pela sigla IURD, maior representante desse movimento no Brasil, contempla todas essas características. Importante destacar que seu crescimento se deu, a princípio, em bairros periféricos onde se concentravam muitos praticantes de religiões afro-brasileiras e, ao contrário das antigas igrejas pentecostais, vigilantes com os costumes e os hábitos de seus membros, ela não exerce esse controle.

Nos últimos anos esse crescimento tem tido impactos políticos e institucionais importantes na região, como

no recente golpe institucional na Bolívia e a eleição presidencial de Jair Bolsonaro no Brasil, só para citar alguns exemplos. A IURD, especificamente, tem adotado uma estratégia bastante exitosa no terreno político, conseguido eleger cada vez mais prefeitos, vereadores e deputados federais e estaduais (Saquetto, Trindade e Manandro, 2017, Dantas, 2013).

A explicação para esse crescimento tão forte tem mobilizado uma série de autores e estudiosos das ciências humanas e sociais (Freton, 1994; Sanchis, 1997; Bonfatti, 2000). As fontes de compreensão são diversas; Antropologia, Psicologia Social e Clínica, Psicologia Política entre outras. O autor a que nos referiremos nesse estudo traz do campo filosófico uma proposta que reúne, achados da psicologia, antropologia, sociologia que se desemboca em uma proposta singular que propõe repensar a ontologia europeia a partir da experiência humana que se dá na América Latina, inaugurando um modo existencial próprio a esse continente.

A partir do pensamento de Rodolfo Kusch, nossa hipótese é de que o crescimento da IURD se deve ao fato de que o movimento neopentecostal soube traduzir alguns aspectos da ontologia popular presentes antes mesmo do protestantismo europeu. Para corroborar com esse argumento, explicitaremos a seguir algumas categorias do filósofo argentino e, em seguida, demonstraremos como elas se aplicam no culto da IURD através da análise de conteúdo feita de um programa televisivo transmitido por essa instituição.

Rudolf Kusch nasceu em Buenos Aires em 1922 e sob influência da fenomenologia de Husserl e Heidegger, o autor desenvolveu um pensamento próprio consolidado desde sua obra *América Profunda*, publicada em 1962. Nessa o filósofo apresenta de forma clara suas principais categorias que servirão de referência conceitual às demais obras, focaremos em apresentá-las e na discussão dos resultados recorreremos a reflexões presentes em outras duas obras: *Negación en el Pensamiento Popular* de 1971 e *Pensamiento Popular e Indígena* de 1975. Nessas obras dois conceitos, pensamento seminal e negação no pensamento popular, elucidarão os resultados colhidos na análise de conteúdo.

A originalidade do pensamento de Kusch em relação aos seus mestres da fenomenologia europeia, está na inauguração da categoria *Mero-Estar* e como ela se relaciona com a categoria *Ser*. Na primeira parte de *América Profunda* o autor demonstra como a *américa profunda*, termo utilizado em referência às regiões do continente americano distante dos grandes centros urbanos, é o topos privilegiado onde a categoria do *mero-estar* aparece com maior clareza. Na segunda parte dessa obra, o autor se dedica a explicitar a relação dessa categoria com o *Ser* da ontologia europeia, tomando como referência o trabalho da ontologia fundamental de *Martin Heidegger*, autor com quem Kusch dialogará ao longo de toda a sua obra.

As perguntas do filósofo alemão são o ponto de partida de Kusch, no entanto, longe de se tornar mais um comentador dessa, o argentino entende que a questão do *Ser* foi problematizada de forma insuficiente por Heidegger, pois, ao pensar o *Ser* a partir do ente *Dasein*, esse só é pensado até o limite do não-ser, qual

seja; o nada. Nesse sentido, Kusch propõe que o oposto ao *Ser* não é o Nada, mas o *Estar* puro, segundo Kusch (2007/1976):

Falta en Heidegger un examen del “estar” como horizonte autónomo, para ello habrá que profundizar el “ahí” de Heidegger, pero sin la implicación de un ser, caso como si se tratara de un “ahí” puro. (p. 685)

O *Estar* desvela a parte mais básica e fundamental do humano, anterior à questão do *Ser* e, ao mesmo tempo, de onde essa questão emerge; trata-se do próprio do próprio que iguala a todos nós. Nesse sentido, ainda inspirado pelo pensamento de Heidegger, mas em uma via distinta a esse, nosso autor se utiliza da hermenêutica da linguagem para demonstrar o seu achado conceitual.

Em comparação ao idioma espanhol, o que também é válido para o português, a conjugação do verbo “ser” coincide com o latim, com exceção de sua forma infinitiva que em latim é “esse”. Esse infinitivo nos idiomas ibéricos nos leva à palavra “essere” que em latim significa sentado, estar sentado, de onde deriva a palavra *sede*, ou seja, aquilo que está assentado em determinado lugar. Já o verbo *estar*, tanto sua conjugação quanto sua forma infinitiva coincidem, sendo que *stare*, em latim, significa estar de pé. O que Kusch demonstra, com essa constatação, é que ambos os verbos, ser e estar, conforme expressos nos idiomas ibéricos, tem em sua essência o *Estar* de algum modo, variando em seu movimento, fixo ou dinâmico. Portanto o *Estar* é anterior à ontologia, ou questionamento do ser pois o *Ser* é um modo de *Estar* assentado, fixo em algum lugar. Para o autor, é o símbolo que ocupará aquilo que assenta o *Estar* em uma raiz, tornando-se, portanto, seu *Ser*.

Em *América Profunda* (1962), Kusch defende que a história da elite europeia se deu como ocultamento da condição do *Estar* no humano concomitante ao fortalecimento do *Ser-alguém* da cidade. A condição de *Estar* se dá na cultura humana desde a pré-história e não foi superado pela modernidade, fazendo parte do que o autor chama de grande história da humanidade, distinta à pequena história europeia que é a do *Ser*. O *Estar* está arraigado ao solo a que pertence como sugere o *sedere* do latim e os vários idiomas indígenas cujos verbos traduzidos como ser, sugerem arraigo, gravidade, alojamento. O humano, nessa condição, nas palavras do autor, roça o barro do absoluto, está gravitado ao solo de sua origem, os símbolos são o *Ser* dessa condição, pois operam como acertos fundantes, demonstrando a ligação humana com o todo, aquele que é por estar enraizado à terra, “*em ligação umbilical com a árvore e a pedra*” Kusch (.2007/1976). Nesse sentido, as mandalas que demonstram uma quaternidade com um centro, símbolo invariante em distintas culturas, explicitam essa condição de *Estar* regido pelos quatro elementos, tendo um centro como origem e conciliação. O humano está, pois, em movimento constante de totalização com o que hoje denominamos natureza e se vale dos ritos, como modo de enfrentar a *ira dos deuses* - que se mostram nas forças naturais: chuvas, tempestades, secas, trovões - para se harmonizar com esse todo. Ao levar em consideração o *Estar*, Kusch questiona o papel da filosofia de buscar uma ontologia fundamental como queria

Heidegger, preferindo uma hermenêutica do pré-ôntico, que analisasse a condição para que o *Estar* possa *Ser*.

Na condição do *Estar* o humano vivencia as contradições como complementares, dia e noite, terra e céu, deus e o diabo, são partes da mesma totalidade que ora ou outra se desarmoniza e voltam à harmonia pelo rito (Kusch; 2007/1962). Essa condição do *Estar* foi, ao longo da história europeia, ocultada desde que Roma se estabeleceu como centro do estar humano e operou a cisão entre a condição do *Estar*, relegada aos humanos que viviam fora de seus muros e limites e a do *Ser-Alguém*, aquele que se estabelece na cidade, o cidadão.

Assim, os humanos romanos passam a se isolar da ira de deus, pois estavam separados da natureza e com a religião cristã passam a ter parâmetros morais para vida cidadã. Os antigos deuses, representantes das potências naturais, foram substituídos pelas profissões e o humano, agora cidadão comum, passa a não temer as forças cósmicas, mas seus próprios semelhantes revestidos e os papéis que esses simbolicamente ocupavam na vida social. Assim, os símbolos que possibilitavam ao humano sentir-se em continuidade com o todo cósmico, tornam-se litúrgicos, representado agora em um *Ser* que se esforça para manter sua vigência opondo-se ao *Estar*, o deus cristão.

Desde Roma até os tempos atuais, o império do *Ser* é mantido pela via do pudor, *pulcritud*, que nega o mundo do *Estar* que passa a ser concebido pela cidade como símbolo do fedor, *hedor*. Assim, quando se tem início a colonização, o outro colonizado será visto como quem desvela o *hedor* à civilização europeia, ocupando um lugar de sub-ser ou sub-humanidade, pois demonstra no seu simples estar, a condição humana mais básica e comum aos europeus, porém rechaçada pelo *Ser* por eles defendidos. Por isso todo o esforço de catequização e pudorização dos corpos ameríndios e africanos.

A inauguração da categoria raça e a atribuição da animalidade aos que pertenciam ao mundo do *Estar*, gera uma ambivalência no sujeito pulcro europeu, muito bem exposta por Fanon (2008) em sua obra *Pele Negra, Máscara Branca*. Nessa, o autor descreve que, se por um lado o preto é visto pelo europeu sob a idéia de sujeira e podridão, por outro, provoca instintos sexuais primitivos que a *pulcritud* da burguesia europeia quer manter sob o tapete. O preto torna-se símbolo de descontrole e animalidade, portanto é desprezado. De igual modo, ele desperta no branco perigosos impulsos impuros que serão entendidos por Freud como o inconsciente; torna-se o preto o inconsciente do branco europeu.

Voltando a Kusch, o autor entende que o *Ser-alguém*, alcança sua plenitude com o burguês europeu que cristalizará na cultura ocidental o afã do indivíduo em *Ser*, possibilidade esboçada pelo existencialismo. A condição de *Estar* ou *mero-estar* persistirá à margem do *Ser-alguém* cidadão, sobretudo nas periferias europeias e, após a colonização, nos povos do sul que na América desvelarão ao europeu essa parte ocultada. De todo modo, com a evolução da burguesia, o *Ser-alguém* europeu passa a ser a expressão do *Estar* anglo-saxão que se vale da conquista e da guerra

para *Ser*, desse modo o sujeito que ocupa o centro da modernidade será o antigo bárbaro romano.

Portanto, o *Ser* da modernidade, presente na burguesia europeia, será o *Ser* da conquista, como bem expressa Dussel (2009) que demonstra que o cogito cartesiano *Cogito ergo Sum (Penso logo Sou)* oculta que o pensamento se vale da conquista e que só se é quanto mais se conquista e coloniza. Descartes, ao observar as mercadorias que chegavam ao porto de Amsterdam na época, pensou que os que pensavam eram os que conquistavam, por isso para Dussel (2009) o cogito esconde que eu penso porque conquisto, estando embutida a ideia que os que se deixam conquistar não pensam e, portanto, não são. Nasce, assim, junto com a colonização, a subontologia, relegada aos que não são considerados como um *Ser* humano pleno.

Os que não são na cidade moderna formarão parte, na América, das massas mestiças, africanas e indígenas que estão na condição do *Estar*, e que se vale de seus símbolos ancestrais para se totalizarem como *Ser*, arraigando-se. A lida com o *Ser* da Europa aqui é frágil, pois o *Ser* não tem a solidez e permanência constituída ao longo da história vivida pelos europeus desde Roma. As classes médias, segundo Kusch, terminam por aceitar esse *Ser* europeu, mas se desarraigam de sua condição de *Estar*, pairando em um vazio de quem perde seu arraigo e, em círculos, procura um centro que não está no seu solo, mas em outro território não habitado por elas. Por isso esse gosto pelo que vem do norte, por isso a moda francesa obrigava as classes médias cariocas, em pleno verão, a se vestirem com pesadas vestimentas adaptadas ao clima frio; por isso a *estadunentização* da cultura e de vários modos de *Ser* distantes de uma condição de *Estar*.

A América pós-colonial é o lugar privilegiado que demonstra a complexa relação entre o *Ser* e o *Estar*, pois aqui persiste a condição de *Estar* na indigência e na pobreza nas periferias dos grandes centros e no interior profundo dos nossos países. Quanto mais longe dos centros das cidades habitam os humanos, mais se torna visível sua condição de *mero-estar*. Para Kusch, o mais autêntico ao humano é o seu *Estar*, pois essa condição desvela a relação com a vida, seus ciclos e o enfrentamento com a ira dos deuses, forças naturais cósmicas que não nos deixam de assolar, mesmo sob a proteção das cidades. Já o *Ser* projeta um mundo ideal, atemporal e aespacial, que termina por ser fagocitado pelo *Estar*. A fagocitação ocorre, pois o *Estar*, mesmo ocultado pelo pudor da cidade, é mais perene e verdadeiro que o *Ser-alguém*, já que traz consigo todas as condições que nos igualam e à qual estamos todos submetidos, mesmo quando alcançamos o mais alto do *Ser-Alguém*; vida e morte, ciclos fisiológicos, sono e fome, sexo e fruto, são evidências de que *estamos* antes de *ser* e, mesmo *sendo*, não deixamos de *estar*.

Com a revolução industrial, o *Ser-alguém* desenvolve o afã de dominar e programar a vida valendo-se da ciência e dos objetos criados pela técnica, tornando a cidade um pátio de objetos. Assim, a realidade se torna um mundo objetivo no qual o *Ser* se propõe como sujeito ativo, o que oculta a fragilidade do *Ser*

Alguém que é incapaz de lidar com o imprevisto e o imponderável que escapa às leis da ciência e seu afã de controle e previsibilidade. Assim, o *Ser-alguém* acaba recorrendo ao concebido como irracional que melhor expresso pela condição de *Estar*; a permanência dos oráculos, superstições e ritos ancestrais entre os cidadãos das cidades modernas, pretensamente racionalizadas, evidencia isso. Além disso, o fato de que o que nos iguala como seres humanos se relaciona com a vida e seus ciclos, faz com que os humanos citadinos recorram às crenças que sacralizam esses ciclos, desritualizados e dessacralizados pela ciência moderna.

O *Ser-alguém* é, assim, atraído para o centro do *Estar* em um movimento centrípeto, ao tentar permanecer e manter o *Ser*, flutua sem encontrar um centro que o totalize e devolva-lhe o arraigo cultural originário que remediará sua indigência. Os humanos, para Kusch, têm por condição essa indigência originária e a cultura promoveria um habitat, oferecendo símbolos que os reúna à totalidade do cosmos, acerto fundante do *Ser*. A cidade ocidentalizada da cultura moderna que transforma a realidade em objetos, ocultando o *Estar*, tende a valorizar o pudor e a limpeza de um mundo organizado, funcional e previsível, mas fragmentado, longe dos símbolos da totalidade do *Estar*. Na América, o *fedor* das classes populares convive com o *pudor* das classes médias e altas, as cidades americanas são bipartidas entre partes ocidentalizadas, racionais, limpas e “humanizadas”, herdeiras da pequena história europeia e as periferias, sujas, palco das ninguendades e das subcidadanias, onde habita o *fedor* junto aos descendentes dos povos originários e africanos.

A cultura popular expressa a condição do *Estar* que se relaciona com a cidade de modo centrífugo, ou seja, expressa sua condição e tenta demonstrar ao cidadão sua vivência original. Esse movimento explica a prevalência das expressões culturais populares dos povos não europeus; ritmos, religiosidade, expressões musicais e artísticas negras e indígenas, fagocitam a cultura europeia, tornando-se cultura popular através da música, dança e outras expressões artísticas; vide a força de expressão da música e da dança de origem afro no Ocidente, só para citar um exemplo entre vários. Nesse caso, o movimento é centrífugo, pois o popular buscar *Ser* na cidade na expressão do seu *Estar*.

Em resumo temos que, na relação de jogo entre *Ser* e *Estar*, um movimento centrípeto que parte do *Ser* para o *Estar*, movimento esse em que o sujeito busca um centro fixo ou o que Kusch chamaria de acerto fundante, movimento típico das classes médias urbanas da América. E o movimento centrífugo em que o sujeito parte da condição de *Estar* para *Ser* na cidade, típico das classes populares que buscam sua expressão na cidade.

Kusch e o movimento neo-pentecostal

O movimento neopentecostal é um movimento religioso ligado ao protestantismo histórico que tem seu surgimento no Brasil demarcado a partir da Igreja Nova Vida fundada em 1960 pelo missionário canadense *Robert MacAlister*. Eram membros dessa igreja figuras importantes para o neopentecostalismo brasileiro co-

mo Edir Macedo e RR Soares. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) tema do nosso estudo, será fundada em 1977 por ambos os pastores, permanecendo depois, a partir de uma cisão com Soares que funda sua própria denominação em 1980, sob a presidência de Edir Macedo (Mariano, 2014).

O termo neopentecostal foi proposto por diversos autores (Oro, 1992; Azevedo, 1994; Mariano, 2014) e se refere a um movimento iniciado nos Estados Unidos, mas implantado sobretudo pela IURD no Brasil. Tal movimento traz algumas distinções importantes em relação aos movimentos pentecostais anteriores que demonstraremos a seguir.

O Pentecostalismo tradicional surge no início do século XX no Brasil, com a chegada da Assembléia de Deus em 1911 e da Congregação Cristã em 1910. Sem a intenção de nos aprofundar sobre esse movimento vale destacar que sua principal característica que o difere do protestantismo clássico segundo Mariano (2012), é a ênfase dada a um contato direto com o Espírito Santo. Tal contato provoca no crente a vivência de experiências estáticas, como o dom de falar línguas estranhas, profetizar e ter vidências. Essas experiências são vividas após o chamado batismo com o Espírito Santo que é uma vivência mística, não ritual, após a qual o fiel passa a usufruir desses chamados dons ou carismas espirituais, que evidenciam seu contato mais profundo com a divindade.

Após o pentecostalismo clássico, nos idos dos anos 50 tem-se iniciado uma nova fase ainda considerada pentecostal, mas anterior ao neopentecostalismo, nomeada por Mariano (2012) como deuteropentecostalismo. Essa nova onda se diferencia do pentecostalismo tradicional por uma ênfase maior na cura das enfermidades e na expulsão de demônios. A Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962) são suas maiores representantes.

Já o neopentecostalismo se diferencia dos demais por, segundo Mariano (1996):

1 – enfatizar a guerra espiritual contra o Diabo e seus representantes na terra, identificados principalmente com os cultos afrobrasileiros; 2- pregar e difundir a Teologia da Prosperidade, defensora do polêmico adágio franciscano “é dando que se recebe” e de crenças de que o cristão está destinado a ser próspero, saudável, feliz e vitorioso em todos os empreendimentos terrenos; 3 – refutar bíblicamente os tradicionais e estereotipados usos e costumes de santidade, que até há pouco figuravam como símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo (p. 125)

Em termos kuschianos podemos entender que o protestantismo, baseado no *Ser* europeu, traz a liturgia calcada na tradição dos países de onde vieram. Os cultos tendem a ser formais, litúrgicos, os hinos são tocados em ritmos serenos, cujas bases remetem à Europa não mestiçada, pulcra.

O movimento pentecostal tradicional e o chamado deuteropentecostalismo, no entanto, já trazem elementos da fagocitação do *Estar*, pois a relação com o *Ser* transcendental, Deus, já se embasa na sua presença experienciada pelos fiéis em contato direto com

o espírito santo. A liturgia segue uma livre interpretação do texto sagrado e a ênfase está na relação direta do crente com o “Deus verdadeiro”, porque é presente e vivido e nesse contexto se valoriza as experiências e sensações dos fiéis.

Outro elemento que diferencia neopentecostalismo dos movimentos pentecostais que o antecede, está a presença de rituais alheios ao protestantismo tradicional com o uso de objetos simbólicos e ritos inspirados no antigo testamento, nas religiões afro-brasileiras e no catolicismo popular. Esses objetos ganham valor simbólico e místico nas campanhas organizadas pelas igrejas; como uma rosa ungida, uma semente de mostarda, uma água especial, perfumes, penas, entre outros (Mariano, 2012). Alguns desses são diretas ou diretamente comercializados nos cultos, seja por venda direta ou como retribuição a uma oferta.

Kusch em diálogo com Heidegger e Carlos Astrada, fenomenólogo argentino de tendências marxistas, discute a relação dos humanos com os objetos diferenciada inicialmente por Husserl como amaterialidade e não-amaterialidade. Segundo Kusch, essa relação demonstra uma dupla vetorialidade do pensar, uma objetiva, no sentido da amaterialidade, quando os objetos aparecem como extensão da existência e são valorados por sua utilidade, e uma emocional, em que predomina a não-amaterialidade; nesse caso os objetos são valorados por seu simbolismo e vínculo emocional. Apesar da posição de Astrada (1967), influenciada por sua adesão ao pensamento marxista, que valoriza o pensamento objetivo na relação com os objetos, amaterialidade, interpretando a não-amaterialidade como um efeito da ideologia sobre os objetos, Kusch entende que na América, dado o jogo do *Estar* com o *Ser*, a dupla vetorialidade de se relacionar com os objetos se conjuga na forma de pensar o mundo.

Ao longo de sua obra, mas sobretudo em *Pensamiento Indígena y Popular* (1971), o autor cita vários exemplos de ritos e celebrações populares que sacralizam objetos da era da técnica que seriam, segundo a ontologia ocidental, apenas úteis, de forma ritual. Na América popular e profunda abençoam-se caminhões, maquinários industriais, computadores, entre outros. Nesse sentido, não é que a relação amaterial, útil, com os objetos deixe de existir, e eles apenas ocupem um lugar no laço emocional e sagrado, mas essa mesma relação torna-se totalizada em um mundo sacralizado. Algo análogo é visto nas ruas brasileiras quando vemos comumente um adesivo em um automóvel com os dizeres: presente de deus. O automóvel é totalizado dentro de um mundo em que Deus é fundamento, mas não por isso deixa de cumprir sua função útil no mundo dos objetos.

Entre os mundos dos objetos, racional e o mundo das emoções, juntam-se dois modos de pensar, o primeiro tem relação com a causalidade, preconizada pela ciência moderna e o segundo pelo pensamento seminal que traz junto a lógica do acontecimento. Para Kusch, mais uma vez, no contexto americano, esses dois modos de pensar não se excluem ou se dialetizam, mas se conjugam como em um jogo.

O pensamento seminal consiste em encontrar uma superação a uma oposição irremediável pela lógica da

causalidade, o autor oferece um exemplo comum em que pode ocorrer esse jogo. Se consultarmos a um médico por um problema na garganta e esse diagnóstica que essa se deu por uma laringite o pensamento causal e logo o que é oferecido no pátio dos objetos, um antibiótico, pode ser suficiente para lidarmos com essa situação em termos de solução. Porém, se essa mesma dor de garganta for um sintoma de um câncer avançado sem cura, comumente apelariamos para o pensamento seminal e, ao escapar da lógica da solução, apelariamos para a lógica da salvação, segundo Kusch (2000/ 1971):

...un pensar seminal no se puede dar si no es en términos de contemplación y de espera, y en tanto se sustrae a un compromiso con la realidad exterior entendida como patio de los objetos. En este sentido se distancia de un pensar causal.” P. 482.

Portanto, ao esperarmos uma cura milagrosa para algo que demonstra o limite da lógica das soluções oferecidas pela ciência moderna, respondemos ao problema do sem-sentido, dos espaços vazios, não alcançados pelo *Ser* europeu, sem que por isso caíamos no Nada do não-ser, pelo sentimento de angústia. A mesma vida na cidade apelará para essa lógica da salvação quando buscamos saberes que cuidam de aspectos não racionalizáveis como, segundo Kusch (2000/1971):

...el mantenimiento de la familia, o de conversar sobre política, o de buscar la amistad salvadora, siempre se alienta un requerimiento de salvación disfrazado por una causalidad resquebrajada. Y esto es así porque no existen formas públicas en la ciudad que canalicen un pensar seminal. (p. 483)

A cidade racional opera na lógica da causa-efeito em que para cada problema apresenta-se uma solução, o *Ser-alguém* recorrerá à ciência e sua lógica pautada na relação entre os objetos. No entanto, a verdade do humano do simples *Estar* se faz presente quando essa lógica é insuficiente para a vivência dos dilemas do sentido da totalidade do mundo que se aliança nos símbolos dessa mesma totalidade, acerto fundante que oferece um *Ser* para a condição do *Estar*. O acerto fundante, para Kusch (2000/1971) nada mais é que a tentativa de dar sentido a uma condição de *Estar* emulando um *Ser* para esse.

O argumento desse estudo é de que a religiosidade popular expressa nos cultos da IURD se vale de símbolos de totalidade, calcados no pensamento seminal e não causa e tampouco na moralidade cristã. Essa atitude se dá como negação ao *Ser* da história e da cidade para afirmar o *Estar* como prevalente como descreve Kusch em sua obra *La negación en el Pensamiento Popular* (1975). Nessa, nega-se o *Ser* da cidade para afirmar o *Estar para Ser* pelo sacrifício. Nega-se, junto com a cidade, a história como sucessão de fatos conectados, compreensíveis racionalmente e se privilegia o acontecimento, regido mais pelo “como” do que pelo “por que”, segundo Kusch (1975):

El sacrificio en general significa descender adonde no hay luz. Implica la asimilación de lo negativo, la inmersión en la residualidad de uno mismo, y uno mismo convertido en residuo, para advertir ahí las raíces. (p. 679)

O resíduo diz respeito ao que, em cada um, resta de *Ser-alguém*, tem a ver com a ninguedade ou o negativo do *Ser* da cidade, frente à falta de solução, o cidadão nega a história pelo sacrifício em busca da salvação, para Kusch (2000/1975):

... no hay historia para el que se sacrifica, porque no puede haberla para el hombre que se da en su pulcritud, porque éste no necesita de los hechos para justificarla, siempre roza el mundo de los dioses, y éstos simulan la eternidad. (p. 682)

Nesse sentido, o estudo demonstrará como, a partir das lógicas do pensamento popular, tendo como base a condição do *Estar*, o culto da IURD se configura como um rito que tende, como pronunciado em seu nome, a arquétipos universais dentro da lógica do pensamento popular seminal que inclui a salvação, a negação e o sacrifício, compondo um jogo entre o *Estar* e o *Ser-alguém*. Vejamos como isso aparece em um programa televisivo cujo enfoque é oferecer um acolhimento ao *Estar* e promover os ritos da Igreja.

A Pesquisa Método

Foi escolhido o método de análise de conteúdo temático conforme Bardin (1971), esse método permite analisar de forma crítica e reflexiva um conteúdo expresso por um emissor afim de, por meio de uma série de procedimentos consecutivos, apontar os temas principais contidos nesse enunciado, analisando-os à luz de alguma teoria que permita uma elucidação do sentido da emissão, assim como seu contexto sócio-histórico e cultural.

Os procedimentos consistem em sublinhar as unidades de significados contidos no discurso e intuir sobre eles os temas que os perpassam Moraes (1999). Para tanto utiliza-se a seguinte ordem: preparação das informações, transformação do conteúdo em unidades, unitarização das unidades em categorias, descrição dessas categorias e interpretação. Essas unidades podem ser apriorísticas ou não apriorísticas de acordo com o objetivo do estudo. Por se tratar de uma pesquisa de cunho qualitativo, o tamanho da amostra pode seguir o critério de saturação que consiste em coletar dados até que esses comecem a se repetir e não apresentar nenhuma novidade sobre o tema a ser pesquisado. Na pesquisa que apresentamos descreveremos as unidades temáticas ou categorias colhidas de um programa televisivo emitido pela IURD.

Foi estudado o programa, *Oração das 18:00* transmitido pelo canal Record São Paulo pela IURD. Graças ao acesso desse programa pelo canal do youtube da IURD esse pôde ser transcrito integralmente. Foi feita então uma primeira leitura que permitiu a eleição de unidades de significado e, após seus destaques, intuiu-se as unidades temáticas relativas a ela, sendo essas apriorísticas, pois se basearam no pensamento do autor de referência, Rodolfo Kusch. A pesquisa se complementou com observações não sistemáticas de

cultos e visitas aos templos da IURD ao longo da coleta de dados, essas se deram no sentido de entender a relação entre o programa televisivo e a frequência e participação dos fiéis nos ritos promovidos nos templos.

Coleta de Dados

Os dados foram colhidos no ano de 2020 no mês de outubro após uma exaustiva leitura da obra de Rodolfo Kusch e a intuição de sua contribuição para a compreensão do movimento neopentecostal, especialmente a expressão desse movimento na difusão televisiva da IURD. Após um conhecimento prévio da organização de ritos e cultos e sua relação com a programação televisiva da instituição, optou-se por promover uma análise de conteúdo de um programa específico que ocorre às 18:00 diariamente, cujo nome é *Hora da Oração com o Bispo Júlio Freitas*. Segundo o que podemos inferir em conversa com os fiéis e neófitos, esse programa é um dos que se mostra mais eficaz na divulgação dos trabalhos feitos na Igreja, tendo um poder influenciador forte entre os novos membros e/ou visitantes esporádicos.

O programa tem curta duração, em torno de 10 minutos, mas apresenta uma estrutura coesa, invariável, que se compõe de uma oração, um rito, testemunhos de fiéis que obtiveram algum benefício por um sacrifício feito na igreja e um convite ao comparecimento ao templo. Assistiu-se a 5 programas veiculados na última semana do mês de setembro de 2020 e um no primeiro dia de outubro desse mesmo ano. No mês de setembro foram assistidos os programas do dia 24, 26, 28 e 30, entende-se que a amostra de 5 programas foi suficiente para o que se pretende demonstrar, pois, seguindo o critério de saturação, os temas não se repetiram, revelando unidades de significado invariantes.

Os programas foram assistidos e depois transcritos literalmente, anotou-se também as imagens mais significativas, sendo essas: o templo de Salomão, maior templo da IURD localizado no bairro do Brás em São Paulo, a fonte de água desse templo que é chamada de água do solo sagrado e imagens de montanhas, altas e nevadas que comentaremos na análise dos dados e que se associa a letra de um hino que diz o seguinte: *"elevo os meus olhos para os montes de onde me vira o socorro, o meu socorro vem do Senhor que criou o céu e as terras."*

Após esse hino, o Bispo que dirige o programa, de joelhos, profere uma oração que precede um ritual que se utiliza de expressões corporais e um copo de água. Em dois momentos é feito um convite à participação no culto da igreja, o primeiro, após essa oração e outro, após os testemunhos de cura, quando pessoas contam suas curas e sucessos logrados após a participação ativa nos cultos e desafios promovidos pelos ritos da IURD.

Após a transcrição das falas dos programas e uma leitura flutuante de seu conteúdo, sublinhou-se as seguintes unidades de significado: a-) Acolhida de um *Estar*; b-) O Encosto e o Rito; c-) A Água e a Cura; d-) Convite à Igreja e o Rito; e-) Testemunhos de Cura. Descreveremos cada uma delas e exemplificaremos com os enunciados típicos a cada uma.

Acolhida de um Estar

Essa unidade diz respeito ao momento em que o Bispo, de joelhos, faz uma oração para uma pessoa, termo sempre utilizado para referir a alguém que esteja vivenciado um estado que ele descreve, a oração evoca ao Senhor Nosso Deus, Senhor Espírito Santo ou Meu Pai. “*Senhor Nosso Deus, quero pedir em favor dessa pessoa...*” é o comum a todos os programas assistidos, o elemento invariante já diz respeito ao estado que essa suposta pessoa se encontra. Programa 1 “*... pessoa que está com medo, medo de perder a sua esposa, filhos, pais, seja para uma doença, seja para uma amizade ruim, perversa*”, Programa 2 “*em favor dessa pessoa desesperada, angustiada, triste pensando no pior, em deixar tudo e fugir, tentar contra a vida de alguém ou contra sua própria vida*” Programa 3 “*...parece que há um peso, há algo esmagando a alma dessa pessoa, o espírito dessa pessoa, há uma tristeza profunda, ela tem sido motivo de zombaria, ela tem sido motivo de chacota*” Programa 4: “*... essa pessoa fez tantas escolhas erradas, essa pessoa errou tanto, essa pessoa tem tantos problemas que ninguém quer ficar perto dela, ninguém quer ficar perto do endividado, do viciado, do desenganado, do abandonado, ninguém quer ficar perto do depressivo.*”

O que se pode depreender como invariante na descrição desse estar é que se trata de um estado emocional; desespero, depressividade, medo, e junto a ele um sentimento de inadequação ao mundo com os outros; motivo de chacota, ninguém quer ficar perto da pessoa. Em suma; é descrito um Estado de mal-estar de uma suposta pessoa que o vivencia em termos emocionais, sociais e morais.

O Encosto e o Rito

Após a descrição do estado inicial é dada uma suposta explicação para o *mal-estar*, um encosto, esse encosto passa a ser exorcizado sugerindo à pessoa que não aceite o mal presente nele. Sugere-se também gestos corporais como mão no peito, punhos cerrados seguidos da sugestão que se diga a palavra saia ou sai, pronunciadas enfaticamente. Como exemplificado a seguir: programa 1: “*eu te repreendo encosto, eu te ordeno encosto, solta ela agora, eu ordeno espírito de medo, saia daí da mente, do coração e do corpo dela. Ela não te quer, diga eu não te quero. Diga que não te aceito. Eu não aceito ser dominada, paralisada, pelo medo, coloca a mão sobre o seu peito minha amiga, faça uma pressão e grita: em nome de Jesus, espírito de medo, diga saia e não volte nunca mais. Respire profundo e receba agora o espírito da coragem*” Programa 2 “*eu repreendo encosto do vício, da depressão, do medo e o espírito de acomodação que ensinou a essa pessoa a conviver com a miséria a conviver com a doença, conviver com o vício*” Programa 3: “*Amigo, amigo, coloque a minha mão sobre a minha mão, porque agora a mão do altíssimo chega a seu corpo e quando eu fechar a minha mão, Deus, ele vai arrancar, ele vai agora penetrar na sua alma, no seu coração, no seu corpo e vai arrancar esse encosto, dessa tristeza, o encosto da depressão, do nervosismo, em nome do Senhor Jesus, seja amarrado*

agora, seja arrancado agora, deste coração desta mente, deste corpo, eu te ordeno força do mal, agora em nome de Jesus, sai.” Programa 5 “*...eu repreendo esse encosto, esse espírito maligno, e eu ordeno agora, meu amigo, coloque a mão sobre sua cabeça e diga todo mal que está causando esta doença, este vício, esta miséria, esta opressão, saia agora da minha mente, do meu corpo, vai sair para nunca mais voltar*”.

Chama atenção o fato de que encosto é localizado no corpo, na mente e no coração, como uma alusão de que ele afeta a cognição, a saúde física, as emoções e a afetividade da “pessoa” que vive um mal em seu *Estar*. Após a expulsão do encosto o *mal-estar* será compensado com o bem-estar proporcionado pela água que deve ser tomada em outra estrutura ritual subsequente.

A Água e a Cura

Eliminado o mal do encosto, o rito transmitido pela televisão acrescenta agora a água como aquela que, abençoada, é capaz de oferecer à pessoa um estado de bem-estar propício para superar os desafios que lhe surgem devido ao seu estado anterior. Programa 1: “*Pede a Deus que consagre a água, coragem, confiança, vem espírito santo, pode beber como ponto de contato e fale com ele e diga a ele que você é a pessoa mais importante da sua vida*”. Programa 2: “*Agora tome essa água que vai lhe dar segurança, disposição, força de Deus para lutar e vencer. Vencer os sentimentos de medo, nervosismo, tenha a certeza da salvação*” Programa 3: “*Beba agora dessa água e seja livre desse encosto que tem feito você pensar que para o seu para sua vida, não há solução, quando sim há, porque deus existe e agora ele dá um sinal para você*”. Programa 4: “*recebam a saúde que vem de ti, a força para te buscar e a disposição para te obedecer*”. É sugerido que a pessoa tenha em sua casa o copo de água que será consagrado pelo bispo e transmitirá as virtudes psíquicas e morais necessárias à salvação frente à situação em que ela vive. Após esse momento, o Bispo convida os telespectadores a comparecer à Igreja para vivenciar um rito específico que, segundo nossas observações, variam semanalmente.

O Convite à Igreja e o rito

Convida-se o fiel a comparecer à igreja em dois momentos desse programa, logo após o rito com a água e após os testemunhos, quando o programa se finaliza. O convite é estendido a todos que buscam salvação para suas dificuldades ou que se afastaram da igreja por algum motivo e se reforça com os testemunhos, o que toma a segunda metade do programa. Fica claro aqui, o anúncio de um certo sacrifício a que os fiéis terão que fazer no culto presencial que, de acordo com a observação feita, dá-se em forma de donativos financeiros associados à sacralização de objetos como pão, garrafinha de água a ser coletada no poço do solo sagrado e a semente de mostarda que deve ser deixada no altar junto a uma doação em dinheiro que é feita para alcançar causas impossíveis que deverão ser anotadas junto ao grãozinho.

O sacrifício é motivado como um desafio, curioso notar que, no programa televisivo, o desafio é proposto

como uma aposta, mas sem uma contrapartida do Bispo que a faz:

Programa 1:

“eu desafio a você que duvida estando nesse domingo, se não acontecer nada, se não acontecer nada entre antes e depois”. E nada conclui frente a essa condição supostamente desafiadora.

De todo modo há sempre um apelo à realização do impossível:

Programa 4: *“Então que o Senhor abençoe esse pão que essa pessoa vai levar a casa, a água que essa pessoa vai recolher aqui no solo sagrado. O impossível vai acontecer, o impossível vai acontecer”*.

Programa 5: *“...o Senhor venha batizar aqueles que ainda não foram batizados, que o senhor venha salvar, venha transformar essa vida. Deus que enviou o seu espírito, consagra os primigênios, venha prosperar, sair do vermelho, você precisa do impossível”*. Realça-se a necessidade do sacrifício como forma de materialização da fé: programa 1: *“a fé é abstrata, mas quando sacrificamos, quando buscamos a Deus estamos materializando a nossa fé.”* na frase estampada no final do programa, após os testemunhos que diz: *“Deus começará a parte dele assim que você terminar a su”*. Ou também no Programa 1: *“não importa sua religião, venha aqui pedir o grão de mostarda, vai escrever o problema impossível, vai fazer um voto a Deus e vai subir no altar domingo”*.

O momento dos testemunhos precede e antecede o momento dos convites à igreja sendo apresentado como prova do que a participação nos ritos, a frequência à igreja e os sacrifícios no altar, são capazes de fazer.

Os Testemunhos

Em todos os programas eles estiveram presentes como demonstrações de que o que é vivido na IURD apresenta a salvação para inúmeras causas pessoais. José se curou de enxaqueca, estava deprimido de cama, já uma mulher de 36 anos teve um AVC, ficou um tempo sem falar, andar e como seqüela teve a fala comprometida, os médicos, segundo o seu testemunho, se surpreenderam com a sua recuperação que ocorreu após ela fazer um voto de sacrifício no altar. Programa 3: *“Deus me curou por inteira, voltei a ler, escrever, me formei em Direito, tirei a OAB”*.

Outra pessoa relata que graças a seu sacrifício na igreja sua filha saiu do lesbianismo e voltou a ser uma mulher consagrada a Deus. Outra mulher de 51 anos testemunha que teve uma infecção bacteriana que a levou à falência múltipla dos órgãos e graças à sua fé foi curada. Os testemunhos falam também de curas de infertilidade, de sensações de aperto no peito e tristeza.

As curas testemunhadas, com se nota, se dão em vários âmbitos da existência sendo mostradas como curas morais, físicas e de estados psíquicos o que se conjuga com o que é prometido na expurgação do encosto que, segundo a fala do Bispo, deve livrar a cabeça, a alma e o corpo da pessoa.

Análise dos Dados

As unidades de significado colhidas revelam uma estrutura do programa que demonstra, em parte, a lógica

do pensamento seminal e a negação do pensamento popular já demonstrada. Nesse sentido os temas invariantes colhidos mostram a seguinte estrutura: a-) mal estar que é acolhido como oração descritos como estados psíquicos que se relacionam com um sentimento de desamparo ou inadequação frente à família ou ao mundo social; b-) esse mal-estar é atribuído ao encosto que é expulso através de um rito e a água que oferece o oposto do sentimento de mal-estar atribuído na oração, assim que para a pessoa desesperada a água trará confiança, para a pessoa que sente medo, coragem; de modo que ela possibilita o retorno da harmonia preparando a pessoa para a salvação almejada, a realização do impossível, segundo a narrativa da igreja.

A IURD, mais do que oferecer um Ser que vai em direção ao *Estar*, ou seja, uma doutrina que diga de coisas eternas e imutáveis segundo a bíblia como preconizaria o protestantismo tradicional, vai em direção a um Estado geral da pessoa, que totaliza as dimensões psíquicas, sociais, morais e financeiras localizando o mal em um encosto. Não se trata, portanto, de uma pregação tradicional, ainda feita entre os pentecostais tradicionais que se dá como um convite a escutar a palavra de deus, mas se prioriza o encontro com o estado geral da pessoa no momento.

Segundo Bonfatti (2000) a ênfase no demônio é uma das principais características dos cultos neopentecostais no geral e na IURD, em particular. Ao fazer isso, para o autor que se vale de um referencial junguiano, a igreja oferece ao fiel a possibilidade de trabalhar sua sombra, lado oculto de sua personalidade e ao mesmo tempo eximir-se de tratar diretamente alguns aspectos de sua vida. Isso não quer dizer, de todo modo, que a pessoa se exima da responsabilidade em lidar com esses aspectos, ainda que não de forma direta. Mofatt (1974) tece uma analogia entre o psicodrama, técnica terapêutica que se utiliza do drama para a elaboração de vivências subjetivas e o exorcismo no culto neopentecostal.

Bonfatti (2000) ainda afirma que, segundo a compreensão junguiana, o cristianismo ao se alicerçar no dogma da trindade que afirma um Deus trino, deixa vago um quarto elemento, uma vez que para Jung, a quarternidade é o símbolo universal da totalidade, presente na expressão religiosa de várias culturas. Falta, assim, ao cristianismo a imagem diabólica que completaria a totalidade.

Kusch também vislumbra que a quarternidade de todas as culturas ancestrais ameríndias. Quando o cristianismo se instala como moral da cidade, como ocorreu em Roma, ele isola os elementos arcaicos e emocionais da totalidade divina, deixando-os à margem da mesma cidade, onde as magias, os rituais e toda a sorte de cultos ancestrais permaneceram sendo praticados. No Brasil, os cultos afroamericanos, são amplamente populares, sendo que os terreiros de umbanda e candomblé, não coincidentemente, encontram-se nas periferias das cidades.

Em uma concepção kuschiana entendemos que esses cultos do *Estar*, ao permanecerem à margem do Ser da cidade, provocam um jogo entre o *Estar* da grande história que permanece na cidade junto ao Ser da pequena história burguesa europeia expresso pelo

cristianismo que se afirma como moral cidadã. A IURD reconhece esse jogo ao chamar o *Estar* para promover uma salvação que se dá pela inclusão do indivíduo como *Ser* da cidade. Bonfatti (2000) demonstra em seu estudo o quanto a participação nos cultos da IURD pode favorecer a inclusão dos indivíduos, ora excluídos e derrotados na sociedade, desde que consigam controlar o demônio que simboliza os impulsos terrenos contrários à moral cristã, como o alcoolismo, os impulsos sexuais e vida desregrada. É como se a moral da cidade do *Ser* expulsasse os demônios da periferia do *Estar*.

A oração parte do *Estar*, que se supõe como um mal-estar, dado os sentimentos ruins que estão associados à exclusão ou inadequação da pessoa no mundo da cidade. Ela se dirige não aos ningüens, mas para aqueles que, por dívidas, atos imorais ou pecaminosos, vícios ou sentimentos depressivos e angustiosos, podem perder o lugar de *Ser-alguém*, como exemplificado no programa 1: “essa pessoa que tem medo de perder a empresa, o negócio que lutou tanto para conquistar e agora está perdendo como água...” ou pensam em não *Estar* mais, expressos em ideias suicidas por se sentirem à margem do *Ser-alguém* como no programa 5: “ninguém quer ficar perto do endividado, do viciado, do desenganado, do abandonado, ninguém quer ficar perto do depressivo, do agressivo, essa pessoa se tornou um monstro, nem ela se suporta.” No mundo íntimo em que o laço emocional e afetivo é o mais relevante, universo do “*pa-mí*”¹ segundo a descrição de Kusch (1966) a pessoa se sente, além de estar à margem do *Ser-alguém*, desconectada de sua comunidade afetiva.

A oração do pastor vai então ao encontro de esse *Estar* desconectado do *Ser*, carecendo de totalidade e sentido, seja na vida íntima do *pa mí* ou na pública do *Ser-alguém* da cidade. A abordagem da IURD privilegia esse *Estar* mal, seja pelo estado psíquico, seja em decorrência da situação econômica ou financeira, unificando o mal em um ente, o encosto. O encosto permite totalizar o mal em algo, retomando uma lógica típica do *Estar* da grande história da humanidade que é a do encontro com o que Kusch chama a Ira de Deus, dessa vez não circunscrita em um elemento natural como o trovão ou a chuva, mas “encostado” ao corpo da pessoa, pois no jogo entre o *Estar* e o *Ser*, o encosto atua no íntimo e no público, na sensível e no racional.

Borges (2014) faz uma interessante analogia entre as concepções da psicologia corporal expressa pelo psiquiatra brasileiro Gaiarsa e o encosto espiritual tratado nas igrejas neopentecostais. Como averiguamos nessa pesquisa, o encosto é expulso por um gesto corporal que deve ser repetido pela pessoa que o sofre, ora pela imposição da mão na cabeça, ora no

coração, ora com uma tensão concentrada na própria mão. O Bispo comumente pede que essa pessoa respire mais fundo após o gesto exorcista que consiste na expressão da palavra: sai, expressa enfaticamente. Segundo Borges (2014):

O conflito com os demônios se deve ao fato de que as atitudes “endemoniadas” que “encostam” em nós concorrem com a emergência das novas atitudes propostas pelo nosso sistema de equilíbrio – nosso anjo da guarda?! – diante das situações que exigem uma recolocação, e que poderiam se manifestar como “vontade pura do espírito”, mas que são barradas pela ação dos demônios como tensões musculares ativas e padronizadas. (p. 5)

No caso que averiguamos, estudando o programa da IURD, o equilíbrio se dá com a água consagrada. O interessante da constatação de Borges (2014) é essa relação entre o encosto e as tensões musculares ativas e padronizadas que se teraputeiza nas psicologias corporais, através de exercícios, massagens, respirações ritmadas, entre outras técnicas. O texto de Borges nos provoca a pensar na analogia entre as práticas neopentecostais como o falar em línguas e o descanso no espírito e as práticas dessas psicologias. Nesse sentido, ao sugerir ao telespectador que tensione uma parte de seu corpo, seja o peito, a cabeça ou a mão, o efeito esperado é que se destensione energias bloqueadas sendo elas expressas e liberadas quando vocalizadas com a ênfase no “sai”, exercício muito análogo à vocalização sugerida pela bioenergética de Lowen. A respiração profunda, sugerida após o “exorcismo” é comumente sugerida em várias formas de psicoterapia que trabalham a corporeidade, sendo sugeridos como objetivo de vitalização e relaxamento do organismo para lidar com situações problemáticas relacionadas.

A água tomada depois desse gesto também não é alheia aos vários significados simbólicos atribuídos por distintas culturas a esse elemento tão essencial à vida em diversas culturas e tradições. Comumente a água significa renascimento, renovação, retorno ao pré-formal, purificação, entre outros sentidos análogos (Cirlot, 2005). Assim, faz todo o sentido que ela seja usada como o que permite o renascimento e a consequente vitalização do espectador após a expulsão do encosto, reestruturando o equilíbrio interno do organismo, para citar a linguagem proposta por Borges em diálogo com Gaiarsa.

Voltando a Kusch, podemos inferir que o rito proposto pela IURD começa pelo *Estar*, harmoniza-se pelo rito as oposições, como é típico da ontologia do *mero-estar* assim enfrenta-se a ira dos Deuses e promove uma vitalização para um possível *Ser-alguém* na cidade. Cumpre-se assim o que o nosso autor chamaria de movimento centrífugo que parte do *Estar* para o *Ser*. O convite feito à participação nos cultos e ritos, que consagram objetos e chamam para um sacrifício permanente, utilizam a lógica do pensamento seminal que nega a relação de causa e efeito entre os eventos, negando as objetividades e se pronunciando na lógica do acontecimento. A ênfase dada pelo Bispo ao impossível demonstra isso. Trata-se, portanto, de si-

¹ Essa categoria foi utilizada por Kusch em sua obra *De La Mala vida Porteña* e faz referência ao espaço íntimo sagrado que segue a lógica do pensamento seminal e ritual, mesmo de quem habita a cidade. Resíduo da condição do *Estar* o *pa-mí* se refere à esfera íntima composta pelas relações familiares, conjugais e as paixões por times de futebol ou pelo tango, no caso do portenhos. O *pa mí* é como uma tribo dentro do mundo do pátio dos objetos na cidade e que não é tratado na lógica dos objetos.

tuações que limitam a lógica da solução da causalidade presente na cidade, para a lógica da salvação.

O sacrifício nega o objeto dinheiro, para que o fiel tenha mais dinheiro. Essa lógica que é a mais incompreensível para os não crentes, apoia-se nas tradições do *Estar* presentes na grande história da humanidade. As culturas do *Estar* costumam fazer do sacrifício uma forma de remediar a relação delas com a ira dos deuses, em momentos de desarmonização das forças naturais, como enchentes, secas ou terremotos; faz-se o sacrifício de um animal, da colheita ou mesmo de um ser humano. Na IURD, o sacrifício no altar se dá pelas quantias em dinheiro que são depositadas na esperança que deus possa produzir a salvação, fruto daquilo que se semeia, como bem expresso na semente de mostarda que vai com um pedido e uma oferta de sacrifício, significando fé e esperança no impossível. O dinheiro é tão fruto da produção quanto os animais ou a colheita são para as culturas do *Estar*, embora seja o resultado da produção de um indivíduo: “Quando você terminar de fazer a sua parte, Deus fará a sua”.

Assim, podemos resumir da seguinte forma os temas emergentes da nossa pesquisa, com categorias apriorísticas inspiradas no pensamento de Kusch. Demonstra-se no programa televisivo da IURD, segundo o que o filósofo argentino entende como condição do *Mero-Estar* presente no pensamento popular latino-americano o seguinte:

Verifica-se que o culto promovido pela IURD, entendido segundo a perspectiva de Kusch demonstra: a-) um movimento centrífugo do *Estar* para o *Ser-alguém*, b-) Segue a lógica do pensamento seminal, que compõe rito, harmonização e sacrifício. c-) assim nega o pálio dos objetos presente na lógica da cidade ocidental, valendo-se do pensamento popular na lógica da salvação; d-) faz assim que os objetos sejam entendidos como sagrados: nesse estudo aparecendo o pão, a água e a semente de mostarda; e-) esses objetos sagrados são vários e dependem das campanhas feitas pela instituição, não apresentam portanto um caráter de fixidez ou de *Ser*, como nas religiões ocidentais tradicionais que ritualizam sempre os mesmos objetos de acordo com a liturgia; f-) Promove então a lógica da salvação e do acontecimento que não se embasa no porque causal, mas no como, e através do sacrifício financeiro esperam-se milagres e maravilhas a serem feitas pelo Deus do impossível.

Discussão dos Resultados

O estudo empreendido por Lopes e Dantas (2017) sobre a representação social da cura divina entre os frequentadores da IURD desvelou que há diferenças importantes entre a significação de cura da Igreja e a representação espontânea dos fiéis. Essa diferença se deu, sobretudo, na relação entre as ofertas e a graça recebida através das curas e maravilhas conseguidas, concluem as autoras:

As representações do dízimo no que diz respeito à cura divina mostraram-se, de igual modo, diferentes do discurso do bispo Macedo: enquanto ele ensina que o dízimo é um investimento, as entrevistadas o vêem como uma demonstração de gratidão a Deus pelas bênçãos recebidas. Há certa resistência e des-

conforto por parte das colaboradoras em associar as questões espirituais às financeiras, ao passe que não há nenhum constrangimento por parte da igreja em fazer tal associação. (p. 786-787)

Essa dissonância entre o discurso oficial e a significação das curas pelas fiéis apresentada por esse discurso, demonstra uma complexidade que entendemos como a mais relevante para a discussão dos resultados de nosso estudo. Se na lógica do discurso oficial da IURD, extraído pelas autoras das publicações do líder da Igreja, os termos utilizados pelo Bispo não se coadunam com a experiência vivida das fiéis entrevistadas, isso se deve, no nosso entender, ao fato de que a lógica: investimento-retorno, utilizada pelo Bispo, com termos típicos do mundo dos objetos, não são palavras adequadas para a experiência das fiéis para demonstrar a relação que elas atribuem à relação oferta-dádiva, preferindo o termo gratidão.

Em nosso estudo, do mesmo modo, não constatamos a utilização de termos típico do mundo dos objetos; como investimento, dar e receber, consumo, entre outros, os termos da oração das 18:00 se referem mais à dádiva, sacrifício, ofertas, bênçãos, milagres e impossível, palavra que mais apareceu na oração do pastor.

De todo modo, o crescimento enorme da IURD nos últimos tempos e seu imenso patrimônio financeiro que se formou, em grande parte, graças às doações e ofertas dos fiéis, demonstra que, independente dos termos que se utiliza, a IURD segue o seu crescimento com uma base forte em pedidos de doações, dízi-mos e ofertas. Muitos desses provocados por campanhas de desafios, em que o fiel deposita uma quantidade pré-determinada pelo pastor a espera de um acontecimento da ordem do “impossível”. Como pudemos observar e também se constata no estudo de Souza, Abumanssur e Leite (2019) caso esse “acontecimento” ou “milagre” não ocorra, o motivo será atribuído à influência de satanás ou a falta de fé do fiel que é estimulado então a dobrar sua oferta e se empenhar mais nas campanhas.

O que esses dois casos nos mostram é que, embora haja uma disjunção entre a lógica do mundo dos objetos, investimento-recompensa, típica do *Ser-alguém* da cidade e a lógica do mundo do *Estar*, pensamento seminal, oferta, sacrifício e graça. O que se nota é uma mescla dessas duas possibilitando que a do Pensamento Seminal seja instrumentalizada pela causal e vice-versa. Em termos mais claros: se por parte dos altos escalões da IURD há um uso, por assim dizer, da lógica do pensamento popular com o intuito de aumentar a arrecadação, o que é da ordem racional causal, uma instrumentalização da fé, há, por outro lado, por parte dos fiéis, uma busca por uma forma de encontrar um arraigo e o sentido para um mundo excessivamente objetivo, instrumentalizando o rito da ordem seminal. Ou seja, a IURD não apenas oferece sentido, mas demonstra-se também eficaz no mundo dos objetos, como demonstram inúmeros testemunhos de prosperidade alcançada por pessoas após frequentar a igreja. Em conversas informais com os fiéis, constatamos a fama dessa igreja em ser reconhecida como mais forte em comparação a outras denomi-

nações, justamente por seus ritos lidarem com questões mais difíceis de serem resolvidas em outras.

Como observado na US1, o Bispo acolhe a todos aqueles que, de algum modo, estão excluídos da vida social (enganados, humilhados, desprezados, alvo de chacotas) porque fracassaram no mundo dos objetos (endividados, prestes a perder, viciados). Na Universal o que tem origem no mundo dos objetos será negado, pois ao se significar como encosto, o fracasso é atribuído a esse estado de mal-estar que, através de um rito alicerçado no corpo, é aliviado.

Ou seja, o desemprego, as dificuldades sociais, os estados psicológicos, ao serem totalizados no mal, reúnem-se e se tornam subjetivamente possíveis de serem lidados, apelando à mesma lógica pré-civilizatória quando os humanos lidavam com as potências destrutivas de modo ritual atribuindo a uma deidade a fonte do mal-estar, a ira de deus.

Na cidade pós-colonial, ao seguir a lógica moderna, a separação da vida em âmbitos distintos como o econômico, biológico, psicológico, o social e o espiritual, fez com que a atribuição do mal-estar seja lida e interpretada nessas diversas fontes que não se reúnem em um sentido de totalidade. No entanto o humano fragmentado, segundo Kusch, busca encontrar em mitos, ideologias políticas, superstições antigas, oráculos vigentes ainda na cidade moderna em seu afã de ser racional e causal, essa vivência de totalidade perdida que é oferecida pela IURD a seus fiéis, a lógica da salvação.

Se essa lógica seminal que totaliza os âmbitos do viver na cidade é irracional segundo a lógica da ciência moderna, a cidade ao fragmentar o existir desconsidera também o modo como esses distintos âmbitos se afetam e que o viver humano se dá antes da compartimentalização empreendida pela cidade, na condição de *Estar* em totalidade. Como exemplo: se existem formas racionais de resolver os problemas financeiros, o fato de ter problemas financeiros é impactado assim como impacta a chamada vida psicológica que por sua vez impacta a saúde física que impacta a vida psicológica e financeira em um ciclo complexo de múltiplas afetações que a maioria dos paradigmas, sejam eles psicológicos, biológicos ou econômicos não conseguem abarcar.

Quando os saberes para lidar com esses mal-estares se fragmentam e ocultam sua complementaridade excluindo-se uns aos outros, mostram-se ineficazes, mesmo na lógica objetiva do mundo da cidade. O rito iurdiano, ao abordar a totalidade do existir humano como *Estar*, anterior ao *Ser* da cidade e marginal a esse, termina por oferecer um símbolo para essa condição e sua experiência marginalizada nos distintos âmbitos do *Ser-alguém* da cidade. Dessa forma, amplia a possibilidade do *Estar* expressar sua potência no *Ser* da cidade e se mostra eficaz no mundo dos objetos, pois, apesar de todas as questionamentos éticos e ideológicos que possam haver, sua abordagem visa o humano total e não parte dele fragmentada nos distintos âmbitos da vida cidadã.

Nada do que passou deixou de estar, segundo Kusch (1962), a história foi uma invenção da cidade europeia que justifica a vigência do pátio dos objetos, como se houvessem períodos que tivessem sido superados.

Em sua discussão ontológica, o autor demonstra o pré-ontológico que persiste na totalidade existencial humana como *Estar*. *Modo de existir predominante* entre os humanos que habitam as terras que sofreram os efeitos da colonização. Na América, junto com o afã da modernidade dominada pelo sujeito anglo-saxão, persistem os marginalizados que não são na cidade, mas são dominados por esse mesmo afã que lhes devolveria, imaginariamente, a totalidade perdida. Não se trata de abandonar o *Estar* para *Ser*, mas de tornar o *Ser* algo compatível e totalizado com esse *Estar*, o que busca os fiéis ávidos de símbolos de totalidade que não os compartimentalizem. Não é que a medicina, por exemplo, seja inútil para a restauração da saúde física, segundo as fiéis, como demonstra o estudo de Lopes e Dantas (2017), mas quem promove a saúde total é deus que se encontra na IURD. Do mesmo modo, Kusch constata que entre os povos do interior da Argentina tanto a saúde como a economia são dádivas divinas, de forma que os políticos e os médicos são concebidos como instrumentos sagrados. O humano cidadão desarraigado de suas culturas ancestrais que lhe ofereciam um habitat no cosmos, busca ainda esse abrigo a quem pode lhe oferecer e é de se surpreender que esses mesmos possam prometer que o mundo da cidade restaure essa totalidade perdida que enfrenta a ira de deus, transfigurada em demônios. Segundo Dantas (2013) a influência política cada vez maior de denominações neopentecostais como a IURD no cenário político nacional se apoia na lógica de que:

Caso os cristãos assumam cargos políticos de peso e adquiram notoriedade pública, terão mais condições de evangelizar e cristianizar a sociedade por meio da atividade político-partidária, o que representa no mundo espiritual a derrota do demônio” (p. 496)

A solidão da vida da cidade seria então compensada com a volta de Jesus ou com a chegada de um líder de deus ao poder, capaz de reconstruir na cidade a totalidade da verdadeira vida perdida no mundo da lógica causal, em que a terra é redonda, mas não é vivida como tal. Além disso, esse mesmo mundo, reflète a ira de deus na ira de homens supostamente racionais, mas que na verdade seriam dominados pelo demônio, que se travestem em líderes ateus, racionais e comunistas. Mariano (2012) chama a atenção para uma característica importante dos neopentecostais; a ideia de uma guerra espiritual que se dá em cidades, regiões e países que podem estar amaldiçoados pelos demônios e entidades do mal, muitos pastores, quando se tornam líderes políticos, buscam, através de leis e decretos municipais, quebrar essas maldições decretando as cidades como pertencentes ao Senhor Jesus, como estampados em diversas placas nas entradas principais de diversas cidades no interior do país.

Considerações Finais

Os estudos sobre os movimentos religiosos do Brasil precisam, antes de tudo, levar em conta nossa especificidade de país pós-colonial que sofre, segundo Quijano (2000) os efeitos da colonialidade do *Ser*, do Poder e do Saber. Para Kusch (1976) ainda não encontramos uma forma que a nossa experiência pós-

colonial seja expressa sendo capaz de reunir nossa vivência cotidiana e diária aos conceitos e fórmulas análogas ao saber ocidental. Ao nos apropriarmos de teorias estrangeiras sem o devido cuidado de situá-las frente à nossa realidade, corremos o risco de persistir em um pensamento que justifica essa colonialidade, pois valem do que foi solidificado em outra experiência para a nossa. Segundo Kusch (2007/1976): *Nuestra hibridez radica en no encontrar una expresión cultural para esta estructura de nuestro vivir, el “estar-siendo”. Mejor dicho en tanto nos presiona la cultura occidental nos apremia invertir la fórmula y en ello ponemos demasiado en evidencia nuestra inautenticidad. Y he aquí nuestra paradoja existencial. Nuestra autenticidad no radica en lo que Occidente considera auténtico, sino en desenvolver la estructura inversa a dicha autenticidad en la forma “estar-siendo” como única posibilidad. Se trata de otra forma de esencialización, a partir de un horizonte propio. Sólo el reconocimiento de este último dará nuestra autenticidad.”* (p. 239)

Portanto não se trata de demonstrar todo o tempo o nosso atraso quando comparamos os fenômenos de nossa terra com as categorias europeias, que sempre irão justificar nossa incompetência, mas de elucidar como é possível que esses fenômenos ocorram no horizonte cultural específico em que nos encontramos. Não há dúvida de que o fundamentalismo religioso aliado ao campo político tem consequências nefastas para vida social e cultural de nosso país como um todo, mas ao mesmo tempo, as possibilidades desses fenômenos devem nos servir de alerta para o quão distanciadas podem estar as práticas dos distintos saberes humanos, principalmente as presentes nas políticas públicas, da vida concreta da nossa população.

A interpretação de Sanchis (1997) sobre o sucesso da IURD em nosso meio se deve a que essa igreja concilia aspectos pré-modernos, com a inserção de rituais do antigo catolicismo popular; modernos, com a adoção da base protestante do sujeito autônomo e responsável pela sua própria vida e pós-modernos, com a inserção da teologia da prosperidade que valoriza a aquisição de bens e o consumo. No nosso ver, o recorte prioritariamente temporal proposto por Sanchis (1997) não alcança a especificidade do nosso continente onde convivem realidades distintas também em termos espaciais. Os elementos atribuídos à modernidade ignoram que ela se deu em nosso continente não de forma linear ou sucessiva no tempo, mas de modo eminentemente espacial, pelo domínio e exploração de terras, o que faz com que características de distintos tempos europeus se conjuguem no mesmo espaço dentro daquilo que Kusch chama de pequena história da modernidade europeia e a Grande história da humanidade que ocorrem na América de forma simultânea.

Esse continente faz parte da história da humanidade de forma distinta à compreensão hegemônica que herdamos da Europa sobre o que é história, como demonstrou Dussel (2009). No nosso território tempos comumente atribuídos como neolíticos, antigos e clássicos, não são suficientes para entendermos a complexa relação entre os povos europeus, africanos e

ameríndios que ocorreram aqui no processo de colonização. Assim, a compreensão dos fenômenos socioculturais do nosso continente, como é o da expansão do neopentecostalismo, exigem de nós situá-los em relação à sua especificidade. O modo existencial próprio ao americano debatido por Kusch que se situa entre o *Ser* europeu, da pequena história e o *Estar* ancestral da grande história, nos coloca desafios importantes para as análises que considerem a diversidade de povos, etnias e os conflitos próprios ao continente. A IURD ao jogar com os elementos da cosmovisão das matrizes africanas, europeias e indígenas é um fenômeno religioso próprio à América Latina e, portanto, no nosso entender, merece ser entendida a partir de categorias próprias a esse continente.

Kusch nos alerta sobre a consideração desse estado prévio ao *Ser* que é o *Estar* que carece de sentido e arraigo e isso é válido, não apenas para a compreensão dos fenômenos socioculturais, mas também para a elaboração de políticas públicas. Se trabalharmos apenas com estruturas prévias que se calcam na ideia de cidadão, usuário ou sujeitos de políticas públicas podemos, de fato, ajudar na elaboração de políticas emancipatórias e inclusivas, como tem sido feito, mas se não consideramos que antes do cidadão e/ou usuário existe um *Estar* carente de sentido e arraigo no seu mundo, perdemos algo essencial para se trabalhar e atingir a alma e o coração do povo, sua necessidade de sentido e significação para a vida. No anseio de que possamos promover políticas que conjuguem cultura, arte, estética, mitos e direito à cidade, é que esse estudo se apresenta como tentativa de elucidar as condições prévias aos sentidos e significados populares.

Referências Bibliográficas

- Badie, M. C. (2016). *Cosmología y naturaleza mbya-guaraní*. Buenos Aires: Biblos.
- BARDIN, L. (1997). *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- BONFATTI, P. (2000) *A Expressão Popular do Sagrado: uma análise psicoantropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas.
- BORGES, F. C. A. (2014) *Teoria do Encosto e a Performatividade do Corpo*. eRevista Performatus, Vol 11, 1-12.
- Cirlot, J-E. (2005). *Dicionário de Símbolos*. São Paulo: Centauro.
- Dantas, B. S. (2013). *Psicologia Política das Religiões: uma análise dos símbolos e ideologias da Igreja Universal do Reino de Deus*. *Psicologia Política*, Vol. 28, 489-506.
- Dussel, E. (2009). *Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- Fanon, F. (2020). *Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora. 2020.
- Freton, P. (1994). *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. In: *Nem anjos nem demônios: Interpretações Sociológicas do Petencostalismo*. Petrópolis: Vozes, 67-162.
- Kusch, R. G. (2007) *América Profunda (1962)*. In: *Obras Completas*. Rosario: Fundación A. Ross. 2007.
- Kusch, R. G. (2007). *Geocultura del Hombre Americano (1976)*. In: *Obras Completas*. Rosario: Fundación A. Ross.
- Kusch, R. G. (2007). *El Pensamiento Indígena y Popular en América (1971)*, In: *Obras Completas*. Rosario: Fundación A. Ross.
- Kusch, R. G. (2007). *La negación en el Pensamiento Popular. (1975)*, In: *Obras Completas*. Rosario: Fundación A. Ross.
- Lopes, A. P. H; Dantas, B. S. A. (2017). *Representações Sociais da Cura Divina no Contexto Neopentecostal*. *Psicologia em Revista*, v. 23, n. 2, 771-789.

Mariano, R. (1996). Igreja Universal do Reino de Deus: A magia institucionalizada. Revista USP, v. 31, 120-131.

Mariano, R. (2014). Pentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola.

Moffatt, A. (1974). Psicoterapia del Oprimido. Buenos Aires: Editorial Humanitas.

Moraes, R. (1999). Análise de Conteúdo. Revista Educação, n. 37, p. 7-32.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y America Latina. In : E. Lander (Org) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Sanchis, P. (1997). As Religiões dos Brasileiros. Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 1, n. 2, 28-43, ago.

Souza, A. R; Abumanssur, E S.; Júnior, J. L. (2019). Percursos do Diabo e seus papéis nas igrejas neopentecostais. Horizontes Antropológicos, n. 53, 385-410.

Curriculum

Psicoterapeuta Existencial, Doctor en Psicología por la Universidad de Buenos Aires, Magister en Psicología por la Pontificia Universidade Católica de Campinas – Brasil. Profesor Adjunto del Departamento de Psicología de la Universidade Federal do Triângulo Mineiro. Profesor del Programa de Maestría Profesional de la Facultad de Educación de la Universidade Federal de Minas Gerais. Autor de Terapia Existencial da Libertação: ensaios introdutórios e Terapia Fenomenológico-Existencial nas Comunidades Populares.

Correos de contacto:

gustalvarenga@hotmail.com

Fecha de entrega: 12/05/2021

Fecha de aceptación: 30/06/2021

Recursos intelectuales, emocionales, sociales y existenciales disponibles de los estudiantes universitarios de AMBA para identificar y desarrollar sus proyectos de vida vocacional/ profesional

Marta Guberman, Roxana Boso, M. Milagros Crer,
Giuliana Martinelli y Gabriel Escola

Buenos Aires, Argentina
Universidad del Salvador

Resumen

“Proyecto de vida” es un concepto que implica expectativas, objetivos, metas, elecciones, que los sujetos construyen a lo largo de su existencia y que puede ir variando de acuerdo a “perfiles de significatividad” que otorgan al mundo en el que están insertos (Casullo, Cayssials y otros, 2006; Aisenson, 2002; Perez Jáuregui, 2009). En este proceso intervienen diferentes recursos (intelectuales, emocionales, sociales y existenciales) de cuya presencia dependerá la configuración y concreción del proyecto o, por el contrario, de su carencia o déficit resultará el sentimiento de frustración e insatisfacción personal. En nuestro país, según el informe de la Secretaría de Políticas Universitarias del año 2016, los proyectos vocacionales de muchos estudiantes se ven interrumpidos, por lo que nos preguntamos qué razones podrían impedir u obstaculizar la concreción de tales proyectos. El diseño de esta investigación es descriptivo, con metodología cualitativa, utilizando como instrumentos una entrevista semi-estructurada ad-hoc y el Test del Paisaje de Boffa y Guberman.

Palabras clave

Proyecto vocacional/ profesional – test del paisaje – proyecto de vida auténtico – psicodiagnóstico.

Abstract

“Life project” is a concept that implies expectations, objectives, goals, choices, which subjects build throughout their existence and that can vary according to “Profiles of significance” that they give to the world in which they are inserted (Casullo, Cayssials and others, 2006; Aisenson, 2002; Perez Jáuregui, 2009). Different resources intervene in this process (intellectual, emotional, social and existential) on whose presence the configuration and implementation of the project will depend or, on the contrary, their lack or deficit will result in the feeling of frustration and personal dissatisfaction. In our country, according to the report of the Secretary of University Policies of the year 2016, the vocational projects of many students are interrupted, so we ask what are the reasons could prevent or hinder the realization of such projects? The design of this research is descriptive, with qualitative methodology, using a instruments a semi-structured

ad-hoc interview and the Landscape Test (Boffa and Guberman).

Keywords

Vocational / professional project - landscape test - life project authentic - psychodiagnosis

Introducción

La Secretaría de Políticas Universitarias (SPU), informa mediante un estadístico histórico, el número de estudiantes universitarios que ingresan y egresan por año. Resulta significativa la desproporción de los ingresantes en relación con los que terminan los estudios. A nivel ilustrativo, en el año 2016 hubo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 117.567 inscriptos, mientras que sólo egresaron 40.181. Estos índices evidencian proyectos de vida de jóvenes que se interrumpieron respecto del curso de sus estudios universitarios.

Sin desconocer la incidencia que pueden tener acontecimientos políticos, económicos y sociales que atraviesan a nuestro país en los últimos cincuenta años, es importante destacar que también existen cuestiones subjetivas que impiden u obstaculizan la concreción de proyectos personales, ocasionando frustración, desilusión, u otros impactos emocionales.

Ante este escenario, a efectos de evitar la deserción de los estudiantes universitarios y la frustración profesional, nos preguntamos: ¿de qué manera los jóvenes de hoy están organizando su mundo?, ¿qué recursos intelectuales, socio-emocionales y existenciales son necesarios para construir, concretar y sostener un proyecto vocacional/profesional?

Pensar en “Proyectos de Vida” implica un futuro que se desea alcanzar (Aisenson, 2002), que los sujetos construyen a lo largo de su existencia. Construcción que puede ir variando según el sentido y significado que ésta va adquiriendo de acuerdo a los “perfiles de significatividad” que el sujeto otorga al mundo en el que está inmerso (Pérez Jáuregui, 2009). Es a partir de ese campo simbólico, que el sujeto se orienta, interpreta y da sentido a su existencia; toma decisiones y va construyendo sus propias trayectorias de vida, incluyendo las educativas y laborales.

Desde un enfoque existencial, se define al hombre como “ser-en-el-mundo” (Heidegger, 1951). La palabra “en” no indica un lugar geográfico, sino que representa la metáfora del espacio en la que el ser está habitando. Habitar significa morar en forma habitual y, por lo tanto, alude a sostenerse en un orden frente al caos, estableciendo un espacio con límites reconocidos. Este espacio es la existencia y por lo tanto es un espacio vivido: el lugar que el ser construye a partir de instalarse ahí y compartir su vida con los seres y los objetos que lo pueblan.

Este modo de habitar es pre-reflexivo, es decir, anterior a la capacidad de razonar, y por lo tanto, independiente de la inteligencia y de la voluntad. Sin embargo, el sujeto necesitará de los recursos derivados de la inteligencia, de la voluntad y de la afectividad, recordando que “es” un ser social.

En ese proceso intervienen distintos aspectos que, según Casullo, Cayssials y otros (2006), pueden nuclearse en tres ámbitos: a) Somático: integridad física y desarrollo de habilidades motoras, perceptivas e intelectuales; b) Personal: mundo interno desde el cual cada sujeto percibe y significa todo lo que lo rodea; c) Social: contexto histórico, geográfico, y entornos culturales que comparten los sujetos durante el transcurso de su vida, según los cuales el sujeto comprende el pasado y proyecta el futuro.

En coincidencia con estos autores, consideramos que para la concreción de un proyecto de vida los sujetos deberían disponer de recursos en estos aspectos; de lo contrario se producirá frustración y deserción.

Objetivo general de la investigación:

Describir los recursos (intelectuales, emocionales, sociales y existenciales) disponibles de los estudiantes universitarios para identificar y desarrollar sus proyectos de vida vocacional/ profesional.

Objetivos específicos:

- Explorar los recursos intelectuales, emocionales, sociales, y existenciales.
- Analizar la articulación de tales recursos entre sí
- Identificar el proyecto vocacional/profesional.
- Analizar la articulación de los recursos con el proyecto vocacional/profesional.
- Categorizar dicho proyecto en auténtico e inauténtico.

Tipo de investigación:

Descriptiva, de diseño metodológico cualitativo. La investigación no tiene hipótesis porque es de tipo descriptivo. Como sostiene Sampieri (1997) son estudios cuyo propósito es “describir situaciones y eventos”, para lo cual no es necesario partir de una hipótesis.

Variables:

Independiente: recursos intelectuales, emocionales, sociales y existenciales

Dependiente: proyecto vocacional/profesional

Unidad de análisis: estudiantes universitarios de ambos sexos.

Población: jóvenes residentes en AMBA – Área Metropolitana de Buenos Aires-, varones y mujeres que estén cursando estudios universitarios. La muestra de estudio es no probabilística y de tipo intencional.

Instrumentos:

Entrevista semi-estructurada ad hoc

Test del Paisaje (Boffa y Guberman, 2014)

Marco Teórico

El marco teórico que sustenta esta investigación es el fenomenológico existencial. Desde él describiremos los conceptos de autenticidad (Heidegger, 1929) y de proyecto de vida (Perez Jáuregui, 2015). Ambos conceptos articulan entre sí por el de la “proporción antropológica” (Binswanger, 1956). Finalmente describiremos los recursos intelectuales, emocionales, sociales y existenciales cuya presencia hará posible tal articulación

Heidegger (1929) define al ser humano como “Dasein”. *Dasein* es un término alemán compuesto por “da = ahí” y “sein= ser”. Como forma verbal equivale a “estar”, “haber”, “existir”; y como sustantivo se traduce como “presencia”, “vida”, “existencia”. Heidegger se apropia de este término para describir al hombre como “ser ahí” ó “ser-en-el-mundo”, significando con ello que el ser es siempre un ser situado, un ser ubicado en un tiempo y en un espacio que le son propios.

Sostiene este autor que el Dasein es “arrojado” al mundo. Por “arrojado” se refiere a que no es una acción voluntaria del Dasein. Su existencia como ser no ha sido elegida por él, como tampoco el lugar y el momento en que nace, ni de los padres que proviene. A toda esta situación se la denomina facticidad, porque es lo dado, lo inmodificable.

Sin embargo una vez arrojado, el Dasein debe hacerse cargo de su existencia articulando su ser y el mundo, a través de elecciones. Esto significa que tendrá que asumir sus posibilidades renunciando a otras, elección que tiene la forma esencial de proyecto.

En otras palabras, el desarrollo del Dasein consiste en el desarrollo de las posibilidades que elige, haciéndose cargo de lo que elige – lo que equivale a decir que el Dasein se gana a sí mismo – o bien dejar que sus decisiones sean tomadas por otros – esto es, perderse a sí mismo-.

Ambas modalidades de la existencia, el ganarse o el perderse a sí mismo, representan el problema de la autenticidad y la inautenticidad humana.

Decimos que una existencia es inauténtica cuando el hombre se somete a los cánones de los otros. Heidegger se refiere a los otros no son individuos concretos, sino como un colectivo sin discriminación, un colectivo anónimo que él denomina “el Uno” (“das Man”). El seguir pasiva y acríticamente la conducta de los otros anónimos, despoja al Dasein de su posibilidad de hacerse responsable de su existencia, de asumir sus propias decisiones.

El Dasein se encuentra inmerso en la inautenticidad en su vida cotidiana, por cuanto vive de acuerdo a los usos y costumbres de la sociedad colectiva. A esto Heidegger lo llama "estado de caída"; es el estado en el que no asume responsabilidad por su existencia, dejando que otros decidan por él. Esto no significa en modo alguno una condición inadecuada ni inmoral, sino simplemente, que el hombre actúa sin reflexión ni compromiso, perdiendo precisamente, lo que le es propio.

¿Cuándo se vuelve auténtica la existencia? Cuando, a partir de reconocerse como ser finito, pero también como único e irreplicable, toma sus propias decisiones encauzando su existencia hacia un proyecto elegido libremente, un proyecto en donde es consciente del desarrollo de sus potencialidades.

Es auténtico el sujeto que expresa su intimidad tal como es, sin deformarla ni disfrazarla. La autenticidad es así la fidelidad consigo mismo, expresando y conduciéndose tal como siente y piensa. Como nos recuerda E. Martínez (2011) "*La autenticidad es un modo de existencia en el que se es consciente de lo propio y de las posibilidades del ser, eligiendo así la propia vida*" (Martínez, E. 2011, p. 29)

Philipp Lersch (1962) nos advierte que no debemos confundir la inautenticidad con la insinceridad. En la insinceridad la intencionalidad del engaño es hacia el otro. En cambio, en la inautenticidad, la intencionalidad del engaño se dirige hacia sí mismo.

La condición existencial para que el Dasein pueda ejercer su poder de decisión, es su ubicación en tiempo y espacio: dos conceptos teóricos indispensables para comprender el desarrollo de las posibilidades a través de un proyecto.

El "en" del ser-en-el-mundo no se refiere a un lugar geográfico, sino a una espacialidad existencial. Tal espacialidad comprende el espacio físico pero lo excede, incluyendo a todos los objetos que son significativos para el sujeto. Nos referimos a "objetos" entendido éstos de la manera más general: objetos materiales, ideas, ideología, personas...

Binswanger (1946) describe al espacio físico como "Espacio Orientado" y a la espacialidad existencial como "Espacio Humorado".

Lo importante es que el sujeto pueda vivenciar seguridad en ambos espacios, y para ello, debe conquistarlos. El espacio orientado es conquistado a través de los movimientos de su cuerpo; y la conquista del espacio humorado se realiza a través de movimientos metafóricos sobre dos ejes imaginarios: uno vertical y otro horizontal.

El eje vertical contempla movimientos de ascenso y descenso. El sujeto "asciende" cuando aspira a superar su *estatu quo*: alcanzar saberes, mejorar situaciones... en fin, superarse, ya sea social, intelectual o espiritualmente. Este ascenso debe compensarse con un movimiento de descenso, que es el logro o la concreción de esa aspiración.

Pero para que esta concreción sea posible, el movimiento de ascenso debió haber sido proporcional al movimiento sobre el eje horizontal, que lo llamamos "discurrir".

El eje horizontal representa la temporalidad existencial que, a diferencia del tiempo cronológico basado en un

pasado-presente-futuro, la temporalidad existencial es un presente continuo en el que están contenidos tanto al pasado (la experiencia, la historia, las tradiciones) que ya fue pero sigue teniendo significación; y el futuro, que aún no es pero es hacia donde el hombre se dirige para realizar sus potencialidades.

Binswanger sostiene que debe haber un equilibrio entre la altura del eje vertical y la amplitud del eje horizontal, equilibrio que él denomina "proporción antropológica", ya que no es posible aspirar a superarnos en ningún aspecto si no anduvimos lo suficiente; así como tampoco podemos ampliar el horizonte sin elevarnos sobre nosotros mismos. Como expresan Bofa y Guberman (2015) "la elevación sin recorrido es vacua, y también lo será el discurrir sin elevación ni profundización" (Bofa y Guberman, 2015, p. 16)

La proporción antropológica es la base para un Proyecto de Vida auténtico.

M. Isabel Pérez Jáuregui (2015) define al Proyecto de Vida como una "construcción dinámica que se va dando a lo largo de la vida". Tal proyecto es expresivo de una imagen de sí mismo y de mundo, motivo por el cual esta autora categoriza al PV como auténtico o inauténtico. Para ello se basa en el equilibrio que debe existir entre la identidad de sí y la identidad de rol.

La identidad de sí es la imagen o representación que la persona tiene de sí misma, mientras que la identidad de rol es el papel que desempeña frente a los otros.

Un PV auténtico será el resultado de una adaptación creativa del sujeto, esto es, un equilibrio entre la identidad de sí y la identidad de rol que le permite una comunicación fluida con el mundo, respondiendo a sus propios sentimientos y pensamientos y recibiendo en forma crítica y discriminada, los estímulos del mundo. Este tipo de comunicación permitirá que el sujeto se enriquezca con los aportes del mundo y de los otros, y al mismo tiempo, enriquecer con su aporte creativo al mundo y a los otros.

Por el contrario, un PV será inauténtico cuando la identidad de sí predomine totalmente sobre la identidad de rol, o bien a la inversa: la identidad de rol someta a la identidad de sí.

En el primer caso el desequilibrio se da por una excesiva centración del sujeto, desoyendo las necesidades de los otros y sólo buscando satisfacer sus propios intereses. La posible consecuencia de ello es la vivencia de exclusión social, con prevalencia de sentimientos de oposición, agresividad y desesperanza.

En el segundo caso el desequilibrio se da por una excesiva atención en la mirada de los otros, y entonces la inautenticidad del proyecto se daría por sobreadaptación. Se trataría de sujetos excesivamente pendientes del reconocimiento del otro, con alto nivel de autoexigencia, elevadas aspiraciones y expectativas de logro y crecimiento.

Independientemente de su calidad de auténtico, "Proyecto de vida" es un concepto que implica expectativas, objetivos, metas, elecciones que los sujetos construyen a lo largo de su existencia y que puede ir variando de acuerdo a "perfiles de significatividad" que otorgan al mundo en el que están insertos (Casullo, Cayssials y otros, 2006; Aisenso, 2002; Perez Jáuregui, 2009). En este proceso intervienen diferentes

recursos (intelectuales, emocionales, sociales y existenciales) de cuya presencia dependerá la configuración y concreción del proyecto o, por el contrario, de su carencia o déficit resultará el sentimiento de frustración e insatisfacción personal.

Según el Diccionario de la Real Academia Española, se entiende por recurso al “conjunto de elementos disponibles para resolver una necesidad o llevar a cabo una empresa”. “Recurso” también se refiere a la “habilidad o cualidad que posee una persona” (<https://del.rae.es/>- Actualización 2019). En la presente investigación entendemos por recursos a ambas acepciones, considerando que los sujetos poseen recursos intelectuales, emocionales, sociales y existenciales, de los cuales, como dijimos más arriba, dependerá la concreción o no de un proyecto de vida. No nos anima la intención de medir tales recursos, sino de describir e informar sobre la posibilidad que pueda tener el sujeto para disponer de ellos en función de su proyecto de vida.

Consideramos recursos intelectuales al conjunto de procesos cognitivos básicos (atención, concentración, memoria) y complejos (lenguaje, razonamiento, juicio, imaginación) que, como sostienen Exner y Sendín (1995), permiten al sujeto “*el procesamiento de la información, la mediación y la ideación*”, por lo tanto estos procesos se refieren “*a cómo el sujeto incorpora la información procedente del exterior, cómo la identifica o traduce a otros códigos y cómo elabora nuevos conceptos con ella*” (p.71). En otras palabras, no interesa qué tan inteligente es, sino qué tanto puede disponer de sus recursos.

Los recursos emocionales se refieren a las habilidades y capacidades psicológicas del sujeto que le permiten tanto gozar de sus experiencias como soportar presiones ambientales.

Las emociones articulan con la ideación (Exner y Sendín, 1995), por lo que, junto con los recursos intelectuales, dan al sujeto la confianza en sí mismo que le permite una buena percepción de la realidad, precisar objetivos y emprender acciones eficaces.

Por recursos sociales entendemos al conjunto de relaciones interpersonales, el área más susceptible de conflictividad. En tanto los vínculos conformen una red de contención que alimente, apoye, estimule y gratifique al sujeto, tanto más eficaces serán las acciones emprendidas.

Por último, los recursos existenciales se refieren a aquellos que le permiten al sujeto arraigarse en un espacio y desplegarse en el tiempo. Lo primero se logra mediante el ejercicio de la libertad para tomar decisiones y luego hacerse responsable de las mismas; al tiempo que lo segundo, el despliegue en el tiempo, es el desarrollo de un proyecto auténtico, el cual tendrá que ver, como dijéramos antes, con el equilibrio entre lo que aspira y sus condiciones reales para realizarlo. En otras palabras: de la mayor o menor disponibilidad de recursos intelectuales, emocionales y socio vinculares y de la articulación armónica de todos ellos.

Por ejemplo, una crisis emocional puede interferir la disponibilidad hacia los recursos intelectuales, del mismo modo que un exagerado énfasis en el razonamiento analítico obstruye la disponibilidad hacia los

recursos emocionales. Por su lado, una red social que no sea suficientemente fuerte y contenedora puede inhibir la disponibilidad hacia los recursos intelectuales y emocionales.

Por su lado, los recursos existenciales se alinearán coherentemente en la medida en que los otros recursos estén disponibles.

Resultados y análisis de los datos

La muestra final quedó conformada por estudiantes universitarios de la carrera de Psicología de la Universidad del Salvador. Los participantes se ubicaron en un rango de edad entre 18 y 35 años, tanto de género femenino como masculino. Del total de la muestra compuesta por 82 jóvenes, la distribución por géneros fue de 67 estudiantes de género femenino (81.7%) y 15 de género masculino (18.3%).

Por otra parte, el 61% de la muestra declaró estar trabajando actualmente en diversas actividades.

El N total se distribuyó en dos grupos, con el fin de realizar las comparaciones pertinentes: un grupo de 30 participantes que se encontraban cursando el primer año de la carrera de grado (36.6%) y otro grupo de 52 jóvenes cursantes de quinto año de la carrera (63.4%). Como puede apreciarse, más de la mitad de la muestra está representada por jóvenes cursantes del último año de la carrera de grado. Asimismo, se registraron datos similares en relación con el género en ambos grupos comparativos, siendo el género femenino aquel que representa un mayor porcentaje tanto en los alumnos de primer año como de quinto.

Como se señaló anteriormente, el objetivo de esta investigación no fue medir los recursos, sino describir e informar sobre la posibilidad que pueda tener el sujeto para disponer de ellos en función de su proyecto de vida. Tal disponibilidad la hemos categorizado en “suficiente”, “media” e “insuficiente”.

Los datos arrojaron que la mayoría de la muestra no tiene disponibilidad suficiente hacia ninguno de los recursos, tal como lo detallamos a continuación:

Recursos intelectuales

Disponibilidad suficiente: 29,26%

Disponibilidad media: 63,41%

Disponibilidad insuficiente: 6,09%

Recursos emocionales

Disponibilidad suficiente: 10,97%

Disponibilidad media: 39,02

Disponibilidad insuficiente: 50%

Recursos sociales

Disponibilidad suficiente: 9,75%

Disponibilidad media: 25,60%

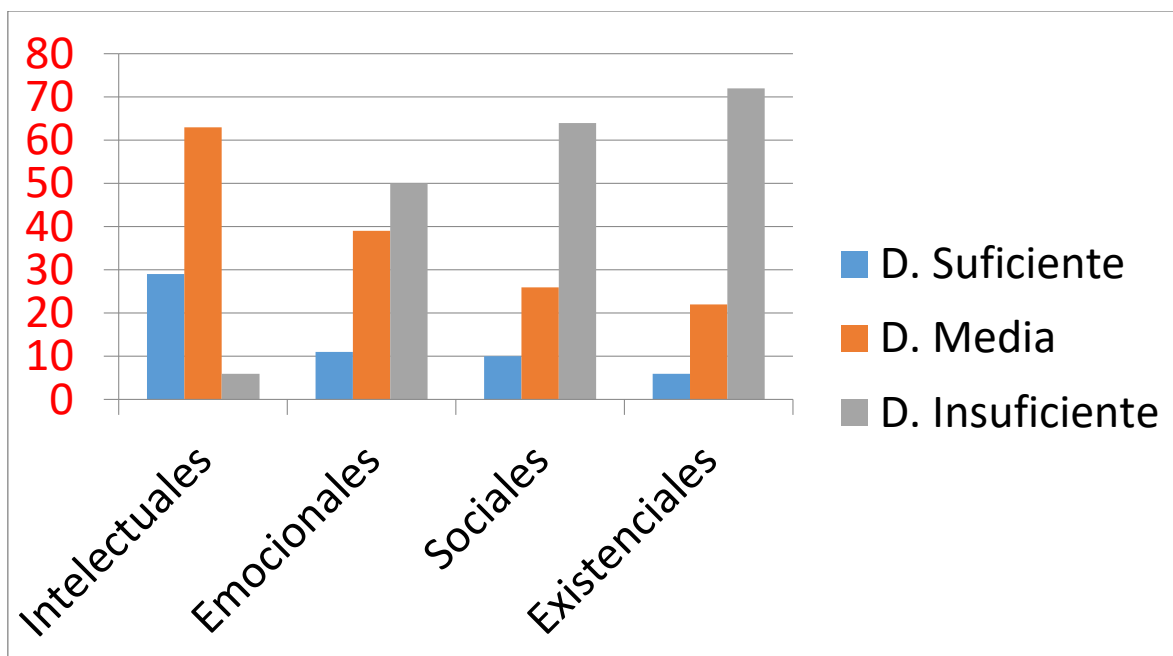
Disponibilidad insuficiente: 64,43%

Recursos existenciales

Disponibilidad suficiente: 6,09%

Disponibilidad media: 21,95%

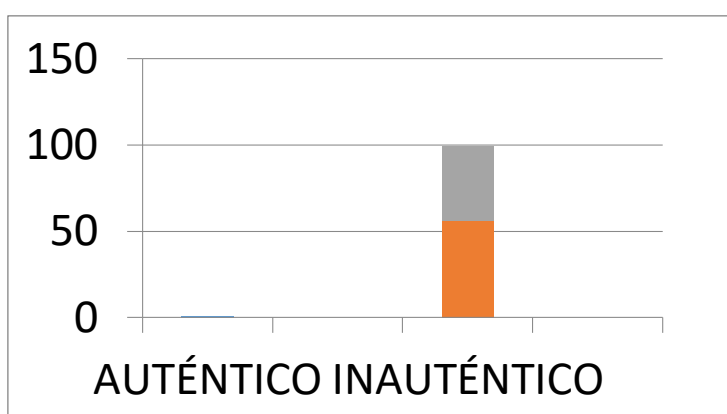
Disponibilidad baja: 71,95%



Como se advierte en el gráfico, los recursos intelectuales, pese a no estar suficientemente disponibles, son los menos deficitarios, al contrario que los otros recursos en los que predomina la falta de disposición hacia ellos, sobre todo hacia los recursos existenciales.

Consideramos que esta situación se da por un fuerte énfasis en el desarrollo de las habilidades intelectuales (el 63,41% presenta una disponibilidad media hacia ellos), tal vez por ser la más valorada cultural y académicamente, en detrimento de las socio emocionales (64,43 % y 50% respectivamente de disponibilidad insuficiente), produciendo una fuerte disociación que apareja una disminución de la eficacia intelectual, distintos grados de distorsión en la percepción de la realidad y disminución de la autoestima. Todo ello trae

aparejado una fuerte disminución de la disponibilidad hacia los recursos existenciales, y de hecho, según nuestras conclusiones, casi el total de los estudiantes no consigue elaborar un proyecto de vida auténtico, básicamente por no haber podido equilibrar sus aspiraciones con una experiencia de vida que las justifique. En otras palabras, aspiran a logros sin contar con la suficiente disponibilidad a los recursos intelectuales, emocionales y sociales: sólo un caso se corresponde con un proyecto de vida auténtico (1.2%). Es decir, casi la totalidad de los casos exponen proyectos de vida inauténticos. A su vez, dentro de esta categoría, más de la mitad de los estudiantes presentan inautenticidad por ensimismamiento o inadaptación (57.3%), y en un porcentaje menor la inautenticidad está dada por enrolamiento o sobreadaptación (41.5%).



- **Auténtico**
- **Inauténtico por ensimismamiento**
- **Inauténtico por enrolamiento**

Tomando en cuenta el grupo comparativo según año de cursada, es posible apreciar resultados similares a los arrojados por la muestra total. Ya que el proyecto de vida inauténtico por ensimismamiento representa los valores más elevados en ambos grupos, ubicándose el proyecto de vida inauténtico por enrolamiento en segundo lugar y muy alejado con porcentajes mínimos, el proyecto de vida auténtico.

En términos generales no hemos encontrado diferencias significativas entre los alumnos de primer año y los de quinto: en ambos predomina una disposición moderada a los recursos intelectuales y baja disposición hacia los otros recursos.

Estos datos comparativos son verdaderamente preocupantes ya que significa que la tendencia no se modifica a lo largo de la carrera.

Conclusiones

Los resultados de la investigación desarrollada, con prevalencia de disponibilidad de los recursos intelectuales sobre los emocionales, sociales y existenciales, en articulación con sus proyectos de vida, deja en evidencia una tendencia que hace décadas se ha constituido en un problema a atender desde la educación.

Como señala Edgard Morin (2001) el siglo XX se caracterizó por la predominancia de una “seudoracionalidad” que “ha atrofiado la comprensión, la reflexión y la visión a largo plazo” (p. 45). El desarrollo científico de esa época enfatizó la adquisición y acumulación de conocimientos, aislando los objetos de su contexto natural. La valoración de cánones científicos y experimentales impulsó en el campo educativo el desarrollo de recursos intelectuales que, si bien son necesarios, actualmente es evidente que no son suficientes para afrontar la vida cotidiana e incluirse en el mundo del trabajo.

Es sabido por todos que la cantidad de información disponible crece exponencialmente con el desarrollo de las tecnologías de la información y las comunicaciones; sin embargo, para conducirse en este mundo complejo e incierto, se requiere de distintas competencias.

Actualmente, organismos internacionales como la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico) y la UNESCO reconocen la importancia de la inteligencia emocional – o también denominadas competencias socioemocionales- como atributos necesarios a desarrollar desde los ámbitos educativos.

La Unesco, en el Cuarto Objetivo de Desarrollo Sostenible de la Agenda 2030, expresa en referencia a tales competencias, que “Incluyen elementos cognitivos, afectivos, volitivos y motivacionales. Por lo tanto, son una interacción entre el conocimiento, las capacidades y las habilidades, los intereses y las disposiciones afectivas”.

La indagación de esta investigación sobre los recursos intelectuales, emocionales, sociales y existenciales en estudiantes universitarios, ha dejado a luz la vigencia de un problema que ha tomado protagonismo en el siglo XXI: el desacople entre las dinámicas educativas y las características del contexto social.

Creemos que eso plantea la necesidad de una alfabetización emocional en todos los niveles educativos, complementando la valoración el fortalecimiento de los recursos intelectuales con la consideración y el despliegue de los recursos emocionales, sociales y existenciales.

El Informe de la Comisión Internacional sobre la Educación del Siglo XXI de la Unesco (1997, conocido como el “Informe Delors”), sostiene que son cuatro los cimientos de la educación: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a convivir y aprender a ser.

Como todo “despliegue”, el de los recursos requiere de un tiempo y múltiples acciones a lo largo de toda la carrera. Por ese motivo, las estrategias didácticas deberían ser implementadas desde el inicio de los estudios universitarios, para lo cual debería disponerse de una política educativa que apoye la generación e instrumentación de estrategias como talleres optativos y metodologías vivenciales, que favorezcan el aprovechamiento integral de los recursos y - concomitantemente-, el desarrollo de las competencias socioafectivas también requeridas por el mundo del trabajo.

No debemos dejar de tener presente que el desarrollo incesante de las tecnologías y los avances de la inteligencia artificial, promoverán la sustitución del hombre en muchos puestos de trabajo, por lo que los recursos socio-emocionales marcarán la diferencia, siendo los recursos existenciales los necesarios para integrar las distintas experiencias de vida en un proyecto auténtico, que dé lugar a prácticas profesionales éticas y plenas de sentido.

Apéndice

A continuación se detalla la categorización de los indicadores del test del paisaje de forma sintética pero si el lector estuviera interesado en su totalidad puede consultar con los autores de la presente investigación.

- A. Indicadores del nivel intelectual
- B. Indicadores emocionales
- C. Indicadores de aspectos sociales/vinculares
- D. Indicadores existenciales
- E. Indicadores de proyecto de vida

Bibliografía

- Aisenson, D. (2002). *Después de la escuela*. Bs. As.: Eudeba
- Áunversitarios en el contexto latinoamericano. Realidades de Uniandees, Educador.
- Atenas*, vol. 4, núm. 32, octubre-diciembre, pp. 01-15
- Binswanger, L. (1946). *Artículos y Conferencias escogidas*. Madrid: Gredos
- Binswanger, L. (1956). *Tres formas de existencia frustrada*. Bs. As.: Amorrortu
- Boffa, O. y Guberman, M. (2014). *El test del paisaje. Aplicación clínica, laboral y forense*. Buenos Aires: Lugar
- Boso, R. (2014). *Hacia una comprensión de las significaciones sobre el trabajo en jóvenes universitarios de centros urbanos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*. (Tesis de Doctorado). Universidad del Salvador, Buenos Aires.
- Casullo, M. M.; Cayssials, A. N.; Liporace, M. F.; De Diuk, L. W.; Arce Michel, J.; Alvarez,

L. (2006). *Proyecto de vida y decisión vocacional*. Buenos Aires: Paidós

Díaz González, W. (2013). *Autenticidad y cuidado de la existencia. Una lectura de la alteridad en Ser y Tiempo*. Trabajo monográfico para la Licenciatura en Filosofía. Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá, Colombia

Exner, J. & Sendín, C (1995). *Manual de interpretación del Rorschach para el Sistema Comprehensivo*. Madrid: Psimática

Heidegger, M. (1929). *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica

Hernández Sampieri, Fernández Collado y Baptista L. (2014). *Metodología de la investigación*. México: McGraw Hill.

Lersch, Ph. (1962). *Estructura de la personalidad*. Barcelona: Scientia.

López Alonso, A. (2006). *Tesis doctorales. Una guía integrada de sus métodos cualitativos y cuantitativos*. Buenos Aires: Leuka.

Martínez, E. (2011). *Los modos de ser inauténticos*. Colombia: Manual Moderno

Morin, E (2001). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa

Pérez Jáuregui, I. (2009). *Proyectos de vida. La pregunta por el sentido en nuestra experiencia cotidiana*. Bs. As.: Psicoteca

Pérez Jáuregui, I. (2015). *Proyectos de vida y Liderazgos auténticos. Técnicas de evaluación*. Buenos Aires: Psicotécnica.

Pérez Jáuregui, I. (2000). *El sí mismo auténtico*. En "Lecturas del sí mismo" Bs. As.: Psicoteca

Sampieri, R. Fernández Collado, C & Baptista, P (1997). *Metodología de la Investigación*. Colombia: Panamericana Formas e Impresos S. A.

Soneira, A. J. (2006). La teoría fundamentada en los datos. En Vasilachis de Gialdino, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa* (pp 153 – 173). Barcelona: Gedisa.

Curriculum

Marta Guberman:

Dra. en Psicología, Especialista en Psicología Clínica y en Psicodiagnóstico. Docente de grado y posgrado en USAL. Docente de posgrado en Universidad Favaloro. Psicoterapeuta. Autora de libros y artículos de la especialidad.

Roxana Boso:

Dra en Psicología. Docente de grado y posgrado en Universidad del Salvador, Universidad Católica Argentina, Universidad del Museo Social Argentino. Psicoterapeuta. Autora de libros y artículos de la especialidad. M. Milagros Crer: Licenciada en Psicología, Especialista en Evaluación y Diagnóstico Psicológico. Docente de grado de la Universidad del Salvador.

Giuliana Martinelli:

Lic. En Psicología, Especialista en Evaluación y Diagnóstico Psicológico.

Gabriel Escola:

Lic. En Psicología, Especialista en Evaluación y Diagnóstico Psicológico.

Correo de contacto:

Marta Guberman: marta.guberman@usal.edu.ar

Roxana Boso: roxana.boso@usal.edu.ar

M. Milagros Crer: mariamilagros.crer@usal.edu.ar

Giuliana Martinelli: gmartinellilambert@gmail.com

Gabriel Escola: gabrielfm.e@gmail.com

Fecha de entrega: 27/05/2021

Fecha de aceptación: 12/06/2021

Sección Comentario de libro

As contribuições da psicóloga M.M. Magnabosco à psicopatologia geral

Prof. Emilio Romero
Joinville, Brasil

Nestes últimos anos a psicóloga Maria Magdalena Magnabosco nos tem apresentado seus novos aportes sobre temas centrais de uma psicologia de orientação existencial, sem menosprezar os aspectos mais concretos que caracterizam a vida de todos nós, especialmente nas áreas de maior vulnerabilidade, susceptíveis de afectar-nos a todos, geralmente qualificadas como o nome de perturbações mentais. Até onde podemos apreciar, seus trabalhos de pesquisa figuram entre os melhores aportes do Brasil, junto com as publicações do grupo Ifem de Rio de Janeiro e do professor J.P. Giovanetti em Belo Horizonte.

Sua obra abrange as questões filosóficas de um enfoque baseado em postulados existenciais e no método fenomenológico em sentido amplo com alguns discretos apelos à compreensão foucaultiana quando enfoca questões presentes nas diversas formas do malogro pessoal.

Citar todos os livros que já tem editado como única autora e como co-autora nos exigiria uma ampla entrada a sua obra, o que não é pertinente num espaço limitado dedicado a possíveis leitores interessados em obter melhores bases para seu trabalho profissional; menciono aqui as mais oportunas para seu conhecimento.

De todos os modos basta a leitura do texto que destacarei em seguida para apreciar os fundamentos de seu enfoque de temas sempre presentes em nosso trabalho como terapeutas; todos eles recebem uma etiqueta diagnóstica geralmente desde a perspectiva médica. A contribuição de nossa autora é mostrar-nos outro modo de abordar estes temas iniludíveis, sem ideias preconcebidas. Em parte, esta nova forma de encarar o psicopatológico já tinha sido proposta por Ronald Laing, lá pelos anos 60 em seu livro "O eu dividido", mas sem os recursos filosóficos que nos mostram as obras de esta psicóloga. Laing se propunha não só questionar os diagnósticos psiquiátricos, mas igualmente reconsiderar a chamada doença mental como outra forma mais de ser, forma de ser desqualificada por não encaixar nos padrões dominantes de comportamento no sistema grupal familiar e social. Em 2017 editou "Outras palavras em psicopatologia" que destaca o que considera inevitável plantear-se num enfoque baseado nos pressupostos previamente assumidos. São os fundamentos filosóficos de uma antropologia. Mesmo se assume postulados de uma ontologia entende que o óptico precisa ser destacado como a configuração mais própria de uma vida. Um aspecto são os pressupostos gerais, as teses diretas de um enfoque, outro é o que se nos apresenta na

história pessoal. Diria que o importante é o que se nos mostra na história pessoal mais que um pressuposto que estaria articulando sua emergência, sem ser um fator determinante, ou emergente ou coadjuvante, como acontece na psicanálise, ou nos enfoques científicos que entendem os fenômenos num processo que segue uma sequência inclusive observável ou presumível.

Apoiada em Gadamer, a autora expõe um abordagem compreensivo dos fenômenos que logo pretende abordar; este modelo compreensivo recomenda quatro atitudes que o se devem observar ao estudar o psicopatológico:

- a) Estar aberto à fala do outro;
- b) Receptividade para com a alteridade.
- c) Reconhecer o preconceito: os diversos modos que distorciam a correta apreensão do que se examina.
- d) Sair do familiar para o estranhamento; "a compreensão só começa quando algo nos interpela, quando saímos da familiaridade e nos incomodamos. Esta é a condição suprema da hermenêutica, ou seja, pôr em suspenso os próprios preconceitos".

Estas são os pressupostos básicos; logo a psicóloga entra em consideração de um quadro claramente presente no século XIX descrito como neurose.

Magnabosco examina uma forma de neurose, que ocupou um amplo campo de análises teóricas nas principais figuras da psicopatologia clássica: primeiro a histeria e logo a depressão e suas relações com o corpo.

Mesmo que Magnabosco não os mencione há outros autores que examinaram este fenômeno polimorfo, desde Freud a Binet-Sanglé, desde o caso Dora, a menina e sua fixação edípica até a teo-megalomania histeroide descrita em centenas de páginas por Binet-Sanglé. K. Jaspers dedica várias páginas a este fenômeno em sua "Psicopatologia Geral", embora não nos aporte nada fora do que predominava nos autores de sua época; neste sentido o que não proporciona Magnabosco é uma nova entrada a uma forma de falsificação de si, ou inautenticidade, seja por mero narcisismo, seja por a clara consciência de inferioridade social manifesta, que é minha posição colocada em meu livro "O inquilino do imaginário" (1994) onde caracterizo a histeria como uma das formas malogradas de existência.

O mais curioso que neste capítulo se omite o caráter histórico numa fração considerável da homossexualidade masculina; uma omissão originada pelo novo poder gay, que impõe o que deve ser dito e o que deve ser ignorado? Fica este tema em aberto.

No último capítulo nossa autora considera a corporeidade. Neste capítulo se faz a conexão entre a corporeidade e a questão do gênero na cultura contemporânea.

A psicóloga escreve: "Podemos perguntar-nos o que somos com seres corpóreos, somos pessoas que sentimos, percebemos, simbolizamos e nos relacionamos com o mundo a partir de sensações, imagens, símbolos, o quais estão inscritos em todo o que experimentamos". Assim, a corporeidade é o modo de ser da presença, e, por tanto, um existencial que a estrutura como ser-no-mundo, ou seja, que estrutura a presença em modos de ser. Tais modos de ser estão com o tempo histórico e com a cultura onde nascemos e recebemos/devolvemos tocos, contatos, percepções e sensações que nos integram como seres humanos" (pág.79). O corpo é presença.

Este capítulo merece uma leitura muito atenta para assim captar toda a riqueza que nossa autora nos oferece com seus modos de enfocar este e outros temas.

Deixo por aqui os breves apontes de um livro que exige todo um seminário para examinar tanto seus fundamentos como as radiações que implicam sua forma de abordar temas que raras vezes consideramos em sua justa magnitude, com seus pressupostos, suas armadilhas, seus preconceitos.

Vou só mencionar dois livros mais desta psicóloga, apenas para dar uma ideia de como se tem interessado em assuntos que raras vezes são abordados nos cursos de psicopatologia proporcionado por nossas Faculdades de psicologia. Advirto que nestes cursos os estudantes tampouco observam o comportamento dos internados em hospitais psiquiátricos, o que impli-

ca que só tem uma imagem fantasiada do que seja a conduta de um internado e sua forma de viver sua história e sua reclusão.

Em su livro "Paranoia" (2019), coloca os pontos iniciais do paranoide; nos oferece uma história clínica que de uma outra maneira implica "desgarramento do outro e sua vigilância", que é algo diferente de um mero distanciamento. Entre psicólogos é pouco comum a exposição de uma história clínica neste tipo de perda de si.

Coordenou o livro "Temas contemporâneos na prática da psicologia existencial". O livro conta com a colaboração de vários colegas bem conhecidos, todos eles muito bem fundamentados e elaborados; são dez capítulos, incluído um de M.M. sobre a Síndrome de pânico, cuja manifestação mais alarmante é o sentimento de uma ameaça que contamina a atmosfera existencial da pessoa (diferente da paranoia, que identifica os entes ameaçadores). Também a colega Angélica Martins nos relata um caso clínico de difícil compreensão: as automutilações físico-corporais de numa jovem associados a um ambiente familiar muito conflitivo.

Curriculum

Psicólogo clínico. Ex docente de varias universidades en Brasil. Miembro fundador y de honor de ALPE. Escribió numerosos libros científicos y literarios.

Correo de contacto: emiliorom@terra.com.br

Fecha de entrega: 21/06/2021

Fecha de aceptación: 06/07/2021

Cartas del Lector

Esta carta va dirigida a los lectores de esta Revista, compañeros en la búsqueda existencial. Presento un escrito relacionado con una actividad sugerida por la Maestra Susana Signorelli en el marco del curso bianual: Terapia existencial y donde abordó el tema: Tiempo y Espacio, Temporalidad y Espacialidad. Estas reflexiones que deseo compartir las he titulado: Encontrando – me

En la tarea de revisar y buscarme he comenzado a tener espacios de silencio para conmigo. El transitar por caminos que llevaron a diferentes destinos, dan otras respuestas, otras maneras de acercarme, de encontrarme. Ha sido una oportunidad que comienzo a descubrir de a poco.

Estos recorridos en algún momento los había realizado, pero en esta oportunidad quise hacerlos más míos. Establecer un lugar que permitiera ubicación en tiempo y espacio, fue otra oportunidad para adentrarme no solo en un lugar físico hoy, sino en los lugares que han estado y siguen estando en mí. La niña que aún habita, que en muchas ocasiones salta apresurada sin pensarlo (trabada, enredada), me expone hacia el encuentro con el otro que me coloca en la postura de temor por ser descubierta en lo que aún no sé y no logro decir. Convirtiéndose en un tartamudeo que al

mismo tiempo me reta y me lanza a la temible exposición. Esto había tenido tiempo de abordarlo en terapia, pero aún y no lo niego, me sigue provocando apretamiento y falta de aire.

Vuelve entonces la invitación al adentro a revisar lo expuesto, el temor que provoca la exposición, el sentir que me descubro, pero sobre todo que me descubran. Sigo en ello, encontrando-me. Ahora desde mi habitación, el lugar que se ha convertido en el escenario escogido para transitar en mi historia, en episodios que marcaron y dejaron huella y que han provocado la emergencia de una subjetividad que comienza aproximarse a la conciencia, al hacerse cargo en lo que he logrado construir y en lo que aún falta por recorrer.

Comienzo a hilar en caminos que se configuran en nuevos tonos y esto me hace sentir que a pesar de mis temores y las dudas que me sobresaltan existe el entusiasmo por seguir en el proceso de comprensión. Sigo el recorrido a través del tiempo y con el anhelo de que lo mejor está por venir como lo suele replicar la Maestra Susana Signorelli. Los invito a que hagan ese recorrido por sus propios tiempos y espacios.

Martha Amaya