

Revista 14

Directora y editora

Lic. Susana C. Signorelli (Argentina)

Consejo Editorial

Lic. Esperanza Abadjieff (Argentina)

Lic. Teresa Glikin (Argentina)

Dra. Marta Guberman (Argentina)

Prof. Emilio Romero (Brasil)

Prof. Ana María López Calvo (Brasil)

Prof. Myriam Protasio (Brasil)

Dr. Alberto de Castro (Colombia)

Dr. Yaqui Martínez (México)

Dr. Ramiro Gómez (Perú)

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.

Teléfono: (00 54 11) 4658-5441

Correo electrónico:

funcapac@fibertel.com.ar,

funcapac@gmail.com

ISSN: 1853-3051

Año 7 - Nº 14 – Abril de 2017

Revista virtual semestral de ALPE

Asociación Latinoamericana de Psicoterapia Existencial

Próximo número: Octubre de 2017

Auspician Fundación CAPAC (Argentina), IFEN (Brasil), CEPE (México), APPFE (Perú)

Comisión Directiva de la ALPE

Presidenta: Susana Signorelli (Argentina)

Secretario: Yaqui Martínez (México)

Tesorera: Teresa Glikin (Argentina)

Vocal titular primero: Alberto de Castro (Colombia)

Vocal titular segundo: Ana María López Calvo de Feijoo (Brasil)

Vocal titular tercero: Ramiro Gómez (Perú)

Vocal suplente primera: Esperanza Abadjieff (Argentina)

Vocal suplente segunda: Marta Guberman (Argentina)

Vocal suplente tercera: Gabriela Flores (México)

Revisora de cuentas: Myriam Protasio (Brasil)

Miembros de honor:

Emilio Romero (Brasil)

Pablo Rispo (Argentina) (post mortem)

Miembros correspondientes:

Emilio Spinelli (UK)

Emmy van Deurzen (UK)

Sumario

Editorial	pág.3
Objetivos y normas para publicación	pág.5
Convocatoria de ALPE	pág.7
Sufrimento e Existência: Uma Leitura Daseinsanalítica. Breno Augusto da Costa.	pág.11
La mirada en el encuentro terapéutico. Una aproximación fenomenológica. Liliana A. Villagra.	pág.19
Sintomatología de experiencia de ansiedad ante los supuestos básicos de la existencia en una muestra de universitarios con bajo rendimiento académico de una ciudad del Caribe colombiano. Johana De La Ossa Sierra y otros.	pág.24
Entre a liberdade e a moralidade na omntologia fenomenológica de Jean Paul Sartre: Esbozos para uma psicología normativa? Carolina Freire de Araújo Dhein.	pág.31
Sartre: a meio caminho de uma Psicologia da existencia? Bernardo Rocha de Farias.	pág.36
Comentario del libro: Aportes para una comprensión fenomenológica del padecimiento. Volumen 1: Psicosis y personalidad limítrofe. Javier Fermani	pág.40

Editorial

Este 2017 asistimos a un nuevo orden mundial, con características particulares para Latinoamérica. Las recientes elecciones en nuestro vecino país del norte han creado una ola de ansiedades, críticas, y sobretodo, incertidumbre.

El pensamiento existencial se caracteriza, entre otras cosas, por desarrollar reflexiones en torno a la incertidumbre y las diferentes estrategias que los seres humanos hemos desarrollado para enfrentarla; por lo que estos tiempos marcan una oportunidad importante para todos aquellos que nos sentimos atraídos hacia las propuestas comprensivas: existenciales y fenomenológicas de la terapia.

Ante la nueva realidad de nuestro mundo, la Asociación Latinoamericana de Psicoterapia Existencial, ALPE, se compromete a continuar creciendo y desarrollándose, ofreciendo novedosas y sentidas reflexiones que intentan promover una actitud crítica y propositiva, hacia nuevas formas de relacionarnos con el mundo, con nuestros semejantes, y con nosotros mismos. Muestra de ello es el pasado VIII Congreso Latinoamericano desarrollado en Lima, Perú, durante septiembre del 2016, donde tuvimos la ocasión de compartir con las diferentes propuestas latinoamericanas en un ambiente cálido y comprometido, disponible para el debate y el intercambio de experiencias.

En el presente número de la Revista Latinoamericana de Psicología Existencial: Un enfoque comprensivo del ser, incluimos algunos artículos que se presentaron durante el congreso antes mencionado, como los trabajos ganadores del premio Pablo Rispo y de "mención especial" en las categorías de: Investigación y Aportes originales a la temática del encuentro. Junto a ellos se incluyen artículos procedentes originalmente de Brasil y Argentina por lo que, continuando con el espíritu incluyente de nuestra publicación y de ALPE, se presentan trabajos tanto en español como en lengua portuguesa.

La unión Latinoamericana es quizá nuestra mejor respuesta ante los acontecimientos políticos del mundo, y por ello no sólo a través de esta publicación, sino también vía los congresos latinoamericanos (el próximo tendrá lugar durante el mes de abril en la ciudad de Río de Janeiro, Brasil; y estamos seguros que será un gran evento), nos interesa mantener nuestro

compromiso con la reflexión y la promoción de relaciones armoniosas y apasionadas entre los diferentes países, y por supuesto, entre cada una de las personas que compartimos la compleja condición de ser-en-el-mundo.

BIENVENIDOS Y BIENVENIDAS A LA
CONVERSACIÓN.

Yaqui Andrés Martínez Robles
México D. F

III CONGRESSO LUSO BRASILEIRO DE PRÁTICAS
CLÍNICAS FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAIS
IX CONGRESSO LATINOAMERICANO DE
PSICOTERAPIA EXISTENCIAL.
"RESGATANDO O CARÁTER SENSÍVEL DA EXISTÊNCIA."

Data: 10, 11 e 12 de abril de 2017

Local: Rio de Janeiro • Brasil



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.

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 representante de su propio país, si no lo hubiera, pueden hacerlo al correo de la dirección de la Revista que coincide con el de la Delegación Argentina.

Delegación Argentina:

funcapac@fibertel.com.ar

funcapac@gmail.com

Delegación Brasil:

ana.maria.feijoo@gmail.com

Delegación Colombia:

amdecast@uninorte.edu.co

Delegación México:

yaqui@circuloexistencial.org

Delegación Perú:

rags28@gmail.com

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.

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 al editor* con una extensión máxima de una página A4.

Aceptación

En caso de que el autor pertenezca a la nacionalidad de alguno de los países miembros de la ALPE, será arbitrado por el Delegado de ese país y otro miembro del Consejo Editorial (a ciegas), posteriormente y si no hubiera unanimidad, el trabajo pasa a ser arbitrado por pares consultores externos; en los casos de trabajos de investigación, además de cumplir con el procedimiento arriba indicado, pasarán a ser arbitrados por

pares consultores externos, referentes de la temática propuesta y una vez aprobado por ellos, se le enviará un correo electrónico para notificarlo, tanto de las modificaciones que se solicitan como de su aprobación o rechazo.

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 ciegas a dos miembros 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 su correspondiente autorización.

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.

Fecha de presentación de artículos

Para enviar los trabajos con la intención de ser incluidos en números sucesivos se aceptarán hasta el 1 de febrero y el 1 de agosto de cada año.

Formato de envío

Debe enviarse el texto en WORD - Letra Verdana, tamaño 10.

Extensión mínima: 4 carillas, extensión máxima: 18 carillas, en hoja tamaño A4, interlineado 1,5, 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.

1- PRIMERA PÁGINA

Título del trabajo

Nombre completo de autor/es

País y ciudad de procedencia

Lugar de trabajo (nombre completo)

Breve currículum del autor o autores

Resumen (150 palabras)

Palabras clave: entre 4 y 5

2- SEGUNDA PÁGINA y siguientes

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

La Revista, puede bajarla gratuitamente de la página de ALPE:

www.alpepsicoterapiaexistencial.com

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) Se deberá solicitar la incorporación por nota enviada por correo electrónico a la C. D. quien se expedirá dentro del plazo de 15 días como consta en el Estatuto.
- b) El país solicitante se convertirá en Delegación del mismo ante la ALPE con un mínimo de 3 socios titulares con los cargos de Presidente, Secretario y Tesorero, los cuales deberán cumplir con lo establecido en el Estatuto y Reglamentos de la ALPE.
- c) El Presidente será representante del país en las reuniones de C. D. con voz y voto.
- d) El Presidente no tendrá los beneficios de los socios fundadores.
- e) Los integrantes de las Delegaciones deberán demostrar con su curriculum, la formación que tengan en fenomenología, existencialismo y terapia existencial.
- f) 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.

- g) El Presidente de la Delegación deberá asistir a los Congresos organizados por la ALPE como mínimo cada dos años mientras los períodos sean anuales.
- h) 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, 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



CURSO A DISTANCIA Psicología Existencial. Su aplicación a la terapia

Coordinación general: Fundación CAPAC

Inicio: cuando se inscribe

Duración: 32 clases

ARANCELES

Pago al contado: 10% de descuento.

Pago en 8 cuotas:

USD 100 para latinoamericanos,

USD 200 para otros países.

Descuento del 20% para socios de ALPE

Descuento de 10% para estudiantes.

Descuento de 10% para 3 o más inscriptos 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

Por depósito bancario, para argentinos,
averiguar condiciones a funcapac@fibertel.com.ar

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

PROGRAMA

En página de ALPE y de Fundación CAPAC

**II CONGRESO MUNDIAL DE
TERAPIA EXISTENCIAL**

**II Congreso Mundial
de Terapia Existencial**

**II World Congress
of Existential Therapy**

ARGENTINA

*Gentileza
Imágenes
Berta Cardoso*

ANGUSTIA Y CULPA EN TIEMPOS DE CAMBIO
Apertura y Posibilidades

ANXIETY AND GUILT IN TIME OF CHANGE
Opening and Possibilities

Buenos Aires
8 - 11 MAYO - MAY 2019

Facultad de Psicología USAL
Marcelo T. de Alvear 1335
Bs. As. - Argentina

Informes
2congresomundialexistencial@gmail.com

SOFRIMENTO E EXISTÊNCIA: UMA LEITURA DASEINSANALÍTICA

SUFFERING AND EXISTENCE: A DASEINSANALYTICAL READING

SUFRIMIENTO Y EXISTENCIA: UNA LECTURA DASEINSANALITICA

Breno Augusto da Costa
Brasil- Uberaba (MG)

RESUMO

Neste trabalho o sofrimento é tematizado em uma perspectiva fenomenológica heideggeriana, cuja investigação o concebe como uma experiência fundada no encontrar-se e caracteriza-se como o prolongamento de um apelo irresistível à dor que acomete o ser humano. O processo de sofrimento é sempre engastado na existência, restringindo e nivelando o horizonte de possibilidades do ser. Na psicoterapia tal condição aponta para a relevância do processo de escuta e para a discussão do sentido do sofrimento na história de vida do paciente, uma vez que o sentido é a base para a compreensão do sofrimento e para a realização de novas escolhas. O terapeuta deve aceitar e acompanhar no seu processo de desvelamento de sentidos, trabalhando em prol de uma maior liberdade existencial do paciente. Conclui-se que o sofrimento compõe o cerne da prática clínica por ser bastante difundido e é uma experiência fenomenologicamente abordável, indicando a necessidade de maiores estudos a partir dessa perspectiva.

Palavras-chave:

Sufrimento; Existência; Heidegger; Daseinsanalyse; Psicoterapia.

Abstract

In this paper the suffering is thematized in a heideggerian phenomenological perspective, whose investigation conceives it as an experience of prolongation of the irresistible call of the pain which affects the human being founded in the state-of-mind. The process of suffering is always cramped in the existence, restricting and leveling the horizon of possibilities of the being. In psychotherapy this condition points out to the relevance of the process of

listening and to the discussion of the meaning of the suffering in the patient's life history, since meaning is the base to comprehend suffering and to free new choices. The therapist must accept and accompany the patient in the process of unveiling meaning, working for the patient achieve more existential freedom. It concludes stating that the suffering composes the core of the clinical practice because it's widespread and a phenomenologically approachable experience, pointing the necessity of more works from this perspective.

Keywords:

Suffering; Existence; Heidegger; Daseinsanalysis; Psychotherapy.

Resumen

En este trabajo el sufrimiento es tematizado en una perspectiva fenomenológica heideggeriana, cuya investigación lo concibe como una experiencia fundada en la disposición afectiva y que se caracteriza como una extensión de la llamada irresistible de dolor que afecta al ser humano. El proceso de sufrimiento se inserta siempre en la existencia, generando restricción y la nivelación del horizonte de posibilidades de ser. En la psicoterapia esta condición apunta a la relevancia del proceso de escucha y de la discusión sobre el sentido del sufrimiento en la historia de vida del paciente, ya que el significado es la base para la comprensión del sufrimiento y el logro de nuevas opciones. El terapeuta debe aceptar y acompañar al paciente en su proceso de presentación de los sentidos, trabajando hacia una mayor libertad existencial del paciente. Se llega a la conclusión de que el sufrimiento constituye el núcleo de la práctica clínica por ser bastante difundido y es una experiencia fenomenológicamente asequible, lo que indica la

necesidad de realizar más estudios desde esta perspectiva.

Palabras-clave: Sufrimiento; Existencia; Heidegger; Daseinsanalyse; Psicoterapia.

Introdução

*Sorve todo o olor que anda a recender
Pelas espinhosas florações do meu sofrer
Vê se podes ler nas suas pulsações
As brancas ilusões e o que ele diz no seu gemer
E que não pode a ti dizer nas palpitações
Ouve-o brandamente, docemente a palpitar.
Catulo da Paixão Cearense*

O termo sofrer tem origem latina e significa suportar, aguentar, padecer (Cunha, 1991). O sofrimento é uma experiência tanto diversificada quanto comum na sua manifestação. Através de diferentes expressões e origens, apropriações e vivências, é uma problemática cuja investigação de sua essência é tarefa relevante. Sendo um fenômeno penoso experimentado em certa dose por qualquer pessoa, apresenta-se demandando cuidado clínico em determinadas ocasiões. Embora seja um termo bastante utilizado nos textos que abordam a natureza do ser, ou mesmo no nosso cotidiano clínico, existem diversas lacunas no nosso conhecimento acerca do sofrimento.

Uma investigação abordando seu relacionamento com a existência oferecerá subsídios para a atuação do psicoterapeuta e do psicólogo, uma vez que este fenômeno parece compor o cerne da clínica, pois é citado por diferentes autores vinculados ao pensamento daseinsanalítico (Evangelista, 2013, 2016; Pompéia, 2014; Sapienza, 2015), no entanto, pouco se aprofunda na tematização do sofrimento.

As investigações que se seguem abordam o sofrimento a partir de uma perspectiva fenomenológico-existencial heideggeriana. Em seguida o sofrimento é tematizado na sua relação com a existência. O texto encerra trazendo apontamentos acerca da abordagem psicoterápica do sofrimento.

O Método Heideggeriano de Investigação

A perspectiva fenomenológico - existencial heideggeriana, tal como a compreendemos, é uma vertente dos esforços de Edmund Husserl (1859-1938) de abordar a subjetividade humana de uma forma alternativa ao pensamento naturalista e positivista. Visando a compreensão das experiências humanas a partir delas próprias, ou seja, colocando entre parêntesis o conhecimento adquirido via abordagens de inspiração naturalista-positivista e abordando a experiência na sua manifestação genuína, a fenomenologia foi compreendida e apropriada por outros pensadores de diversas formas (Cerbone, 2014; Cardinalli, 2015).

O método fenomenológico tal como apropriado por Martin Heidegger (1989-1976) possui algumas rupturas e divergências substanciais com a noção husserliana. Ao conceber o homem como um ser-no-mundo, ou *dasein*, Heidegger coloca-o como o ser que

possui uma compreensão pré-ontológica daquilo que é, ou seja, ele possui acesso ao ser dos entes; o ser dos entes, aquilo que determina as entidades como entidades, determina sua compreensão de tal ou qual forma. Destacamos que para Heidegger (1927/2012): Ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos. Ser reside no ser-que e no ser-assim, na realidade, na subsistência, no consistente, na validade, na existência¹, no dá-se (p.45).

Assim, o homem sendo um ser-em-situação com os entes do interior do mundo, a investigação fenomenológica não pode partir da redução fenomenológica tal como concebida por Husserl (Cerbone, 2014), ao invés disso Heidegger (1975/2012) concebe este componente do seu método como uma “recondução do olhar fenomenológico da apreensão do ente, como quer que uma tal apreensão se determine, para a compreensão do ser desse ente” (p.36), em suas diversas formas de desvelamento. Outros dois componentes do método fenomenológico tal como compreendido por Heidegger, além da redução fenomenológica, é a *destruição* e a *construção fenomenológica* (1975/2012, §5). Destacamos a destruição, pois esta empreende a tarefa de desconstruir criticamente os conceitos tradicionais, mas de forma a apropriar-se positivamente deles. Concebemos que tal tarefa realiza-se também através da busca do sentido primordial dos termos utilizados corriqueiramente.

A investigação é uma pergunta teórica em que aquilo que se pergunta deve ser tematizado (Heidegger, 1927/2012, §2). O método fenomenológico permite a investigação da coisa a partir dela mesma, uma vez que o fenômeno, em se manifestando, se mostra em si mesmo (Heidegger, 1927/2012, §7). Segundo Heidegger (1927/2012), a fenomenologia tem como tarefa “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (p. 119), portanto a investigação fenomenológica do sofrer impõe a tarefa de investigar o sofrer a partir da própria experiência do sofrimento, em detrimento de achados filosóficos fortuitos, construções teóricas pobremente sustentadas em sistemas lógicos e assertivas científicas de origem naturalista.

Sufrimento e Existência

A exemplo do medo como um *modus* do encontrar-se (*Befindlichkeit*) (Heidegger, 1927/2012, §30), é possível investigar o sofrer a partir de três pontos de vista: aquilo diante de que se sofre, o sofrer e o porquê do sofrimento. O sofrimento ele próprio é uma manifestação ôntica do encontrar-se e assim deve ser tratado não como uma manifestação que vem de dentro ou de fora do ser, mas uma experiência do ser-no-mundo.

¹ No original Heidegger utilizou o termo *Dasein*, no entanto o pensador adverte que o usa no sentido habitual, ou seja, *Dasein* enquanto uma tradução germânica do termo latino *existentia*. Assim, aqui, o termo existência também designa o sentido tradicional do termo.

Aquilo diante de que se sofre, aquilo que faz sofrer, é a própria dor. No entanto ao invés de elencar os entes que podem fazer sofrer ou o caráter da dor engendradora do sofrimento, é preciso destacar que em sua essência *o ser do sofrimento é um apelo-de-dor irresistível ao ser humano*. Não há como escapar da dor que motiva o sofrimento, pois de outra forma não haveria o sofrimento, haveria dor. O sofrimento não é simplesmente uma dor, pois a dor pode ser superada, pode ser “não-pensada”, mas o sofrimento chama a atenção à própria dor que se arrasta e se prolonga. A dor, em seu caráter de ser-dor, é uma vivência de perniciosidade ao próprio ser. A perniciosidade, por sua vez, pode ser uma manifestação de restrição existencial provocada por uma grave ruptura das possibilidades; de uma vivência maléfica que vem-de-encontro ao ser de variados modos; ou então uma permanente limitação dos modos-de-ser do dasein, uma limitação que se arrasta. Esses múltiplos modos de perniciosidade aparecem ao ser com um caráter de irresistível apelo, e isso, frente ao ser, faz sofrer.

O *sofrer puro*, ou seja, ele mesmo, é deixar-se afetar pelo apelo à dor. É um deixar-se afetar que atesta o apelo irresistível dessa dor. Quem sofre é o sofredor. A construção do termo sofredor se dá pela aglutinação da raiz *sofre* com o sufixo nominal *dor*, derivado do latim *tor*, *toris*. Este sufixo designa a noção de agente, ou instrumento da ação (Cunha, 1991). O sofredor é o agente da dor, mas não agente como aquele que motiva a dor, é um agente cujo sentido repousa na direção de agir com dor. O sofre-dor experimenta a dor, e mesmo que tal noção a rigor não seja construída etimologicamente dessa forma, a interpretação, lançadora de possibilidades no existir, permite tal compreensão. Rigorosamente, os termos sofredor, trabalhador, fundador, etc. são construídos tal qual sofredor, ou seja, aglutinando o sufixo *dor* a determinada raiz, que indica a noção de agente ou instrumento da ação, contudo interpretamos o sofredor como aquele que experimenta a *dor*, termo de origem também latina e que expressa um “sofrimento físico ou moral, mágoa, aflição” (Cunha, 1991). O sofrimento pode tanto ser experimentado como tendo sua “origem” no corpo-próprio (Leib), quanto tendo sua origem em âmbitos “morais”, “psicológicos”, “afetivos”, ou “espirituais”, tal como é apreendido nas interações comuns no cotidiano. Todo sofrer é uma possibilidade fundada no encontrar-se, porém no cotidiano diferencia-se a “dor no coração”, causada por uma cardiopatia qualquer que seja; daquela “dor no coração” motivada pelo relacionamento amoroso rompido. Há outros exemplos de sofrer: “sofrer um derrame”, “sofrer um ataque cardíaco”, “sofrer uma perda” [de ente querido], “sofrer pelo time de futebol”, “sofrer de mal de Alzheimer”. Estas experiências podem ser vistas a partir do olhar de um profissional de saúde que cuida do corpo (Körper) que sofre, em uma perspectiva naturalista, ou vista na perspectiva daquele que sente a dor no seu corpo-próprio, por exemplo. No entanto, é imperioso salientar, independentemente das diversas formas em que é visado, o sofrer como uma experiência é um modo do encontrar-se.

O sofrimento é a concretização de um fluxo constante de dor, de perniciosidade que desespera e chama a atenção. O sofrimento longe de ser uma experiência pontual e passageira é um processo engastado no próprio existir, tornando cada possibilidade do ser marcada por ele, sendo, dessa forma, reduzida, ameaçada. Quem sofre, sofre-dor. O sofrer vincula-se à dor, pois ele é um arrastamento dela, um processo de prolongamento dela, de sorte que há diversos momentos de sofrimento. A dor, quando uma experiência pontual, referenciada a uma lida ao alcance do ser humano, é uma experiência a ser superada ou sanada: ela deve ser “cuidada” uma vez que se constitui algum tipo de ameaça ao próprio ser devido ao seu caráter pernicioso. A partir do momento em que o homem aguenta a dor, em que a dor arrasta e se prolonga, é possível falar do sofrimento. O padecer é uma experiência penosa de sofrimento, cujo apelo irresistível é intenso e ocupa o ser de forma dominante. O padecimento está além da lida com a dor, pois esta assume um caráter maléfico cuja possibilidade-em-evidência de ocupação (*Besorgen*) é apenas suportá-la. Quando padece uma dor pungente, o ser humano experimenta um apelo de dor que obscurece qualquer outra manifestação na clareira (*Lichtung*) do ser. Nos casos onde há severa amputação ou desmembramentos ocorre a dor pungente cuja manifestação apela o ser de maneira irresistível, o caráter pernicioso é demonstrado pela forma como tal experiência é motivada por uma ameaça forte ao próprio ser.

O sofrimento também acomete o ver-ao-redor (*Umsicht*), cuja capacidade de apreender os amanciais é severamente restrita. Assim, amanciais (*Zuhandenheit*) é também influenciada por esse modo do encontrar-se chamado sofrimento, uma vez que caráter de “instrumentalidade dos objetos naturais, dispostos aí, ao alcance da mão” (Vieira Pinto, 1979, p.340) é restrito e limitado em sua “utilizabilidade” para o homem.

Prado e Caldas (2013) concebem que o sofrimento pode ser vivido em determinados momentos como perder-se de si mesmo. Compreendemos que a perda de si pode ser aproximada da experiência da inautenticidade das próprias escolhas, ou seja, das próprias experiências engendradas por nossas escolhas, mas que nos afastam de nosso projeto existencial.

O *porquê do sofrimento* onticamente encontra diversas expressões. Van Deurzen (2006) afirma que “a culpa é uma fonte de muito sofrimento humano” (p. 385), nesse sentido há a experiência da contrição. A contrição, aqui, é olhada além do sentido teológico e concebida como uma experiência de arrependimento profundo. Não é possível “fugir” da culpa, assim, o arrependimento traz um apelo irresistível e que se arrasta, impondo ao ser a ocupação e a subsequente lida com essa experiência. O sofrimento engendrado pelos desdobramentos de uma escolha mostram que esta foi malsã de acordo com o projeto existencial norteador do ser. A contrição envolve um sofrimento que se anuncia, da mesma forma como se anuncia as possibilidades de escolha: o homem é um poder-ser, cujas possibilidades, ao serem escolhidas permitem o

desdobramento de novas possibilidades e o abandono de outras, ou seja, permitem o desvelamento de novas possibilidades com o subsequente encobrimento de outras; mas todo fazer escolha significa escolher algo e deixar de escolher algo. A responsabilidade, portanto, é um fardo que o homem deve carregar, lidando com ela. Medard Boss (1963) aborda essa condição do ser humano em que todo ato, decisão e escolha excluem as outras possibilidades (p. 269-271). Por outro lado, Sapienza (2015) aponta que há sofrimentos decorrentes “das frustrações, das dúvidas, dos desacertos, das injustiças, das desilusões”. Concebemos que tais experiências se fundam na possibilidade do sofrimento como culpa relacionada às escolhas más ao projeto do ser.

Mas também o sofrimento é motivado pelas circunstâncias que influenciam o homem. O homem, sendo um ser-em-situação, é lançado em um contexto que o circunda e que ele deve obrigatoriamente se ocupar; a situação é tomada tal como concebe o filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto (1909-1987) na obra *Ciência e Existência* (1979): “a realidade circunstante, sempre limitada, que o encerra e à qual tem acesso” (p. 190). Lançado em uma situação, o homem é um ser cuja condição pode ser afetada por qualquer tipo de sorte que configura seu horizonte de possibilidades. Vieira Pinto aponta ainda que “o homem é em essência livre, mas dotado de uma liberdade vigiada pelo contexto que o envolve, e do qual depende para ser livre, exatamente porque desse contorno derivam as contradições que a liberdade deverá vencer” (p. 368). Além de exercer sua liberdade referenciada à sua situação, o homem deve vencer uma série de contradições e imposições naturais desta mesma situação, e estas imposições, por sua vez, podem engendrar o sofrimento.

O sofrimento é um modo do encontrar-se caracterizado essencialmente por um apelo-de-dor irresistível ao ser humano. Aquele que sofre, sofre uma dor que se arrasta e se prolonga, sendo tal experiência indissociável daquilo que o homem é: um ser-em-situação cuja característica essencial é, conforme aponta Mondin (2014) sobre o conceito existência no pensamento heideggeriano, “ser fora de si, diante de si, por seus ideais, seus planos, por suas possibilidades” (p. 217), assim o homem é sempre um ser projetado ao futuro. Heidegger (1927/2012, §9) concebe a existência como a essência do *dasein* atribuindo um sentido próprio a esse termo usado na tradição. O pensador considera a “existência como determinação-de-ser unicamente para o *dasein*” (p. 139).

Pompéia (2014) faz a seguinte leitura do conceito existência em Heidegger, apontando a existência na direção do futuro:

o homem é movido por aquilo que ainda não é. O que ainda não é é expectativa, projeto, imagem, sonho; mesmo que nunca venha a ser, que permaneça como pura possibilidade de ser (se já fosse, não seria mais uma possibilidade). A força maior dessa perspectiva de futuro pode vir desse ainda não². A existência se

situa na abertura do que ainda não é, na abertura do sonhar (p. 18).

Sapienza (2015) afirma que tudo aquilo que leva alguém à terapia se fundamenta no próprio ser do homem, que é caracterizado “por ser um poder-ser que é ao mesmo tempo um *ter-de-ser*³ marcado por todos os ‘nãos’ que constituem a sua existência finita, seja no futuro, seja no já-sido, seja no presente” (p.44), ou seja, a busca pela terapia se assenta na própria existência. Apontamos a coerência entre a concepção *de liberdade vigiada pelo contexto* como a essência do homem, de Vieira Pinto; e a condição de poder-ser marcado por todos os não destacada por Sapienza.

A relação do sofrimento com a existência é, de um lado, uma influência nas possibilidades existenciais, e de outro lado, uma restrição mesma de possibilidades. Da mesma forma que o a-gente (*das Man* heideggeriano) realiza um nivelamento das possibilidades de existir do ser humano (Heidegger, 1927/2012, §27), bem como toda interpretação-do-mundo; o sofrimento nivela as próprias possibilidades da pessoa no sentido de uma nivelção referida a esse próprio sofrimento. O horizonte de possibilidades é afetado, é “iluminado” pelo sofrimento que, de certa forma, dá um tempero próprio a cada possibilidade, determinando-a de alguma forma a ser relacionada a esse sofrimento. Por outro lado, o sofrimento em seu outro aspecto é uma restrição de possibilidades, pois direciona o horizonte do homem a um próprio poder-ser-vinculado a esse sofrimento; sendo ora uma busca por lidar com ele, ora fugir dele. O poder-ser-vinculado é a possibilidade de ser que se referencia a..., restringindo a própria abertura a essa experiência de sofrer.

Concebemos que o poeta Catulo da Paixão Cearense aborda, através da canção “*Rasga o Coração*” (1896), um ponto nevrálgico do sofrimento e que pode estender-se para a própria prática terapêutica. Na nossa compreensão no trecho acima citado o poeta diz em outras palavras: perceba a fragrância da minha dor, aquilo que emana dela. Perceba minhas restrições, meu fardo, meu pesar. Percebe como é pernicioso meu sofrimento, e como nocivo pode ser, ao ponto de minhas dores, meus sofrimentos, serem espinhos que não apenas a mim podem machucar ou afetar. E mesmo que eu não diga nada, mesmo que em meu silêncio não seja dita palavra alguma, o ser-com há de mostrar, há de te afetar e elucidar aquilo que vivencio.

Quem sofre uma dor fica dolorido; tanto uma dor do corpo-próprio (Leib) que demanda maior cuidado naquela região afetada ou machucada, quanto nas “dores do coração”, que iluminam a clareira durante todo o processo de lida com aquela dor. “Dores do coração” são assim chamadas no nosso cotidiano aquelas interações que nos afetam fortemente em termos de rupturas dos relacionamentos significativos ou até mesmo as perdas em decorrência da morte. Salienciamos que independente da manifestação a partir do corpo-próprio ou do “coração”, qualquer

² Todos os grifos estão no original.

³ Grifos no original.

sofrimento é um modo do encontrar-se. Destacamos ainda a indissociabilidade daquilo que o homem é, uma vez que o sofrer do homem é fundado no encontrar-se, mas por outro lado, na preocupação-com-o-outro (*Fürsorge*, termo traduzido também como solicitude) é apreendido o sofrimento do outro devido à própria condição de ser que sofre.

Tal indissociabilidade fundamenta a posição de alguns autores (Lessa, 2004; Morato, 2013) que criticam a noção de empatia a partir de uma perspectiva heideggeriana. A crítica de Heidegger ao conceito empatia pode ser encontrada em *Ser e Tempo* (1927/2012) e *Seminários de Zollikon* (1987/2001); na sua obra magna, no §26, Heidegger aborda a questão da empatia (*Einführung*) em relação ao ser-com que o *dasein* é. O termo alemão *Einführung* foi abordado por seu mestre Husserl e outros fenomenólogos pioneiros. Alguns tradutores preferem traduzi-lo como *entropatia*, daí a necessidade de tecer certas considerações para evitar a compreensão que Heidegger criticava o conceito empatia como o compreendemos hoje: cravado pelo pensamento rogeriano. O ponto central da crítica heideggeriana à noção de entropatia é o caráter originário do ser-com, que antecede a própria noção de empatia. Já na obra *Seminários de Zollikon*, o pensador afirma que o conceito empatia se fundamenta em um mal compreendido, uma vez que repousa sobre uma noção de um *ego*, no sentido cartesiano, capaz de apreender um *alter ego*. Tal noção traz traços naturalistas e fogem da nossa própria experiência e modo de ser originário: ser-com.

Assim, fenomenologicamente, a compreensão de outra pessoa ocorre através da forma como somos afetados por ela, ou seja, ocorre graças uma forma de ressonância, considerando a nossa condição de ser-com Morato (2013). Novamente recordemos a canção “Rasga o Coração”; “as espinhosas florações do meu sofrer” são apreendidas pelas outras pessoas, assim como apreendemos o sofrer dos outros. Assim, na relação terapêutica, por exemplo, o paciente entra em ressonância com o terapeuta, que o compreende.

O *dasein* no seu relacionamento com as outras pessoas se defronta com outro *dasein* cuja essência é a mesma, cujos modos-de-ser são os mesmos. Seu modo de relacionar-se, dessa forma, deixa de ser a ocupação que teria com os manuais (*Zuhandenen*), do interior-do-mundo e passa a ser a preocupação-com. O *dasein*, sendo ser-com, se encontra sempre em relação com...; a própria experiência de estar sozinho só pode ser fundada na condição de homem como ser-com.

A preocupação-com-o-outro possui duas possibilidades e o deslocamento entre elas, da parte do profissional de saúde, é de suma importância na atenção à saúde do homem, seja qual for a modalidade de cuidado. A *preocupação-com substitutiva-dominadora* é caracterizada por uma substituição do outro na sua lida com as coisas do mundo, ou seja, na sua ocupação. Esta preocupação-com se ocupa com aquilo que o outro deve ocupar, subtraindo-o de seu próprio lugar. A *preocupação-com antecipativa-liberatória* visa, em contraste, restituir a própria preocupação do outro, já pressupondo o seu “poder-ser existencial”. O cerne desta possibilidade de

preocupação é a assunção que o outro é um ser humano, um *quem*, não um *que* do qual se ocupa. Segundo Heidegger (1927/2012, §26), “o cotidiano ser-um-com-outro mantém-se entre os dois extremos da preocupação-com positiva – a substitutiva-dominadora e a antecipativa-liberatória – e mostra muitas formas mistas” (p.355).

A modalidade psicoterápica de cuidado é hegemonicamente uma preocupação-com antecipativa-liberatória (Evangelista, 2013), uma vez que se constitui essencialmente numa prática de cuidado do próprio ser do paciente, cliente ou analisando. Holanda (2011) afirma que “ser *terapeuta*⁴ significa mediar um diálogo, agir pela palavra e ‘traduzir’ um sentido” (p. 72). Holanda aponta ainda que psicoterapia é a arte da interpretação do sentido que visa oferecer um cuidado preventivo e prospectivo e que aponta para o cuidado de si. O autor elabora tudo isso se baseando no sentido primordial do termo terapia, que deriva do grego e indica o cuidado do corpo e da alma através da alma, ou seja, um cuidado mediado pela palavra que é oriunda do próprio ser.

Segundo Jardim (2013), “no contexto da prática clínica, a contribuição da fenomenologia deve ser entendida antes como uma postura do terapeuta e como uma espécie de pano de fundo diante do qual o existir do paciente pode revelar-se como fenômeno” (p.45). O pano de fundo, ou seja, a fundamentação da compreensão do sofrimento em uma perspectiva fenomenológica heideggeriana foi expressa anteriormente. O sofrimento foi concebido como uma experiência de apelo irresistível à dor. Nesse momento é preciso discutir quais são possíveis posturas adotadas pelo terapeuta ao defrontar uma pessoa que sofre.

Podemos dizer, fundamentados em Jardim (2013), que na prática de cuidado é criado um espaço entre terapeuta e paciente em que a manifestação e compreensão ocorrem. Ambos os atores da psicoterapia, paciente e terapeuta, são tocados por aquilo que se manifesta, e, nesse sentido, a escuta ocupa lugar central na postura do terapeuta. A “escuta terapêutica” é concebida como tendo o caráter de acolhimento, aceitação e recepção daquilo que o paciente traz. O autor considera essa escuta como o ponto de partida da psicoterapia e deve permitir ao paciente “ser tal como ele se mostra sendo” (p.55), só assim o paciente pode mostrar seu modo de existir e ao mesmo tempo entrar em contato com os sentidos desvelados por ele. É relevante salientar o papel de desvelar sentidos, que se apresentam e se ocultam, em detrimento de abordar apenas o conteúdo do discurso, os acontecimentos citados pelo paciente. Em suma, a escuta traz como consequência as condições para o paciente “lidar e decidir seu existir fundamentado em si mesmo” (p. 56).

Em consonância com as considerações de Jardim (2013) acerca da relevância da escuta na prática psicoterápica, Sipahi e Vianna (2002) afirmam que “o terapeuta deve colocar-se a serviço do outro, oferecendo-se como companhia, [...] [aproximando-se] de seus sofrimentos, cuidando de acolher seus

⁴ Grifos no original.

medos, incertezas, vergonhas, com uma escuta e um olhar que lhe permitam aproximar-se de si mesmo” (p.90). Agindo na possibilidade de preocupação-com antecipativa-liberatória o terapeuta deve acompanhar o paciente no seu próprio processo de lidar com o sofrimento. De acordo com Maria Cytrynowicz (1997), acompanhar o paciente significa experienciar o seu mundo *com* ele no espaço terapêutico, expressando as próprias percepções, e *aceitar* o paciente nas suas manifestações. Na verdade esse acompanhamento só pode ser feito através da aceitação, por parte do terapeuta, das manifestações do paciente, ou seja, do seu modo lidar com as do mundo. Sofrer não é algo a ser “eliminado”, mas sim escutado e explorado, desvelando sentidos para ampliar as possibilidades da própria existência do paciente. Sapienza (2015) aborda o acompanhamento que deve ser exercido pelo terapeuta; a autora pontua que ele deve estar ali com o outro, disponível e reconhecendo a legitimidade do sofrimento deste.

O psicoterapeuta atua de modo a fomentar um espaço de escuta ao sofrimento e desvelamento de sentidos, em detrimento de um mero espaço para a remissão de sintomas. O sentido da experiência remete o terapeuta a adotar uma postura de situar o sofrimento na história de vida do paciente. No entanto, as atitudes do terapeutas devem sempre reconhecer o paciente como aquele *quem* deve conduzir sua existência, aquele *quem* deve exercer as resoluções da sua existência.

A mera remissão de sintomas não pode ser o objetivo da psicoterapia; adotar tal objetivo significa reconhecer o homem como uma máquina de funcionamento fechado, previsível e cuja possibilidade de ser “concertado” é realizada na terapia. Esta posição negligencia a natureza básica do ser humano como ser aberto, existente, cujo poder-ser sempre tem como horizonte as possibilidades que ele próprio é (David Cytrynowicz, 1978/1997). Isso não significa adotar o sofrimento, submetendo-se a ele ou se resignando simplesmente a aguentar uma dor, mas significa que o papel do psicoterapeuta é trabalhar oferecendo um espaço para o desvelamento dos sentidos do paciente. Pompéia (2013) afirma que o cerne da prática psicoterápica é o sentido. O sentido é uma base para a existência, ele a sustenta, uma vez que segundo Heidegger (1927/2012) “sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém [...], [a partir do sentido] algo pode ser entendido como algo” (p.429). Jardim (2013) comenta:

o sentido desvela as próprias relações de mundo do paciente e como ele as compreende. Muito embora o sentido que sustenta o seu relato esteja e permaneça, na maioria das vezes, encoberto para ele próprio, o desvelamento e a compreensão dos modos de ser do paciente são um convite para a possibilidade de ele se aproximar de si mesmo para apropriar-se e lidar mais livremente com o próprio existir (p. 56).

Apropriar-se e lidar mais livremente com o próprio existir não significa outras coisas senão preocupar-se com sua própria existência. A psicoterapia, assim, está fundada na possibilidade da preocupação-com

antecipativa-liberatória, pois acompanha o paciente na sua própria preocupação, reconhecendo-o no seu poder-ser existencial, e na sua condição de ser livre e que deve responsabilizar-se pelas suas escolhas.

Jardim (2013) concebe que a *daseinsanalyse* é um caminho para lidar com o fundamento da dor trazida pelo paciente, ou seja, com o sentido dela, desvelando outros novos, novas compreensões que são conseguidas através da escuta da dor. Assim, entendemos que o papel do terapeuta frente ao sofrimento é oferecer um espaço de escuta, que acompanha aceitando, acolhendo, demonstrando ao paciente sua forma de existir e escolher para que a partir disso ele seja capaz de lidar com sua existência, manejando as possibilidades além do sofrimento.

Glazier, O’Ryan e Lemberger (2004) apontam que o psicoterapeuta *daseinsanalista* deve considerar o paciente na sua condição de ser contextualizado, isto é, historicamente e socialmente situado em um plano de fundo; implicando na necessidade de oferecer um espaço adequado para a exploração do contexto histórico e cultural do paciente. Além de explorar a situação em que o paciente vive, apontamos a necessidade de explorar as formas como ele se relaciona com os outros. Tomamos “os outros” aqui em sua noção exposta por Heidegger (1927/2012), portanto:

não significa algo assim como o todo dos que restam fora de mim, todo do qual o eu se destaca, sendo os outros, ao contrário, aqueles dos quais a-gente mesma não⁵ se diferencia no mais das vezes e no meio dos quais a-gente também está (p.343).

A partir disso é possível o paciente existir e realizar suas escolhas de um modo mais autêntico, sem se restringir ao nivelamento de possibilidades *vazias* do a-gente.

Foi tematizada a restrição das possibilidades existenciais engendrada pelo sofrimento. O terapeuta, diante restrição enfrentada pelo paciente, deve explorar “os incidentes biográficos motivadores que levaram o ser-no-mundo a restringir suas possibilidades” (Evangelista, 2013, p.155); essa exploração perpassa a escuta desveladora de sentido, mas também intervenções do terapeuta que visem ampliar a capacidade do paciente de se abrir para seu horizonte de possibilidades, ou seja, o paciente deve apropriar de suas possibilidades “à mão” sem restrição existencial. Apropriar, aqui, não significa escolher, mas sim abrir-se para a própria condição de poder-ser e ou ser livre.

Medard Boss (1976/1997) concebe que a prioridade do psicoterapeuta é “mostrar ao paciente que também há outros e mais livres modos de existir e depois, de dar-lhe coragem de experimentar, aceitar e viver estes outros modos” (p. 13). Nesse sentido, em outra obra (1963) o autor propõe o “por que não?” como uma intervenção desveladora de novas possibilidades. Antes de tentar compreender alguma manifestação do paciente ou interpretá-la através do “por quê?”, o terapeuta deve deixar o paciente se manifestar. A

⁵ Grifos no original.

restrição da existência é o caráter essencial da doença, assim a *daseinsanalyse* preza por levar o paciente a uma vida mais livre e autêntica.

Prado e Caldas (2013) concebem que a ação clínica com um paciente que sofre deve ser a de fomentar a apropriação dessa experiência. O terapeuta deve, através da escuta, tematizar, ou seja, explorar o sofrimento com o paciente para desencadear a apropriação. Ao se apropriar do sofrimento, novas possibilidades de ser são mobilizadas. Os autores concebem que o sofrimento do paciente é uma das condições possibilitadoras da ação clínica, já que quem sofre põe em questão o sentido dos entes que se ocupa.

Considerações Finais

A terapia é o cuidado do próprio ser através do desvelamento de sentidos e tendo como horizonte a promoção do cuidado de si do ser, ou seja, do paciente. Assim, se presta ao cuidado do sofrimento na sua relação com a história de vida e com a existência deste, uma vez que o sentido desvelado na prática psicoterápica perpassa por essas duas dimensões.

O foco do terapeuta não deve ser abordar o *que* o paciente sofre ou o *que* é esse sofrimento do paciente, mas sim, *quem* é esse paciente que sofre e o sentido subjacente em cada sofrer, em cada experiência. Embora o sofrimento ele mesmo seja um modo do encontrar-se, outras experiências afetivas manifestam-se e a exploração dos diversos modos de afetar-se (sentimentos, emoções, humor, estado de ânimo) deve ser efetuada na prática clínica.

De certo modo o sofrimento compõe o cerne da prática clínica e estudos fenomenológicos com esse tema são de fundamental importância na fundamentação da atuação dos terapeutas e psicólogos. Em detrimento de conceitos naturalistas ou positivistas, o sofrimento é uma experiência concreta e abordável fenomenologicamente, sendo assim, acreditamos na relevância desse conceito na psicoterapia e na clínica. Por outro lado, a própria psicopatologia, enquanto disciplina fenomenologicamente referenciada, se beneficia ao dar maior relevância a esse fenômeno; Tatiana Braga (2016)⁶ adota o uso do termo “pessoa em *sofrimento* existencial grave” em detrimento do termo loucura, que segrega, ofende e reduz o outro ser humano a um rótulo. Tal substituição concebemos que seja coerente com a situação do homem como ser existente e de uma atuação fundamentada no pensamento fenomenológico.

Das Limitações Deste Trabalho

As investigações precedentes foram frutos do desejo de contribuir para uma maior compreensão da experiência do sofrimento na perspectiva heideggeriana tendo a *daseinsanalyse* como horizonte. No entanto, é justo mencionar as limitações enfrentadas pelo autor no desenvolvimento do texto e

que restringem, naturalmente, seu alcance. O autor possui pouca experiência no uso do método fenomenológico de inspiração heideggeriana. Não foi realizada uma revisão rigorosa da literatura especializada internacional bem como não foi tematizado a questão do assim chamado “sofrimento mental” ou “psíquico” e os casos específicos de “psicopatologias”. Por fim cabe destacar as palavras de Heidegger (1975/2012) que falam por si só acerca das limitações do próprio autor do trabalho: “como o ser-aí [*dasein*] é histórico em sua própria existência, as possibilidades de acesso e os modos de interpretação dos entes são eles mesmos diversos, variando em conjunturas históricas diferentes” (p. 38).

Referências

- Boss, M. (1963). *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*. New York: Basic Books.
- Boss, M. (1997). Encontro com Medard Boss. *Daseinsanalyse – Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. 1, 2 e 4, 5-21 (Original publicado em 1976).
- Cardinali, I. (2015). Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (*Dasein*). *Psicologia USP*, (26)2, 249-258.
- Cearense, C. P., (1896). *Yara (Rasga o Coração)*. Retirado de: http://www.beakauffmann.com/mpb_y/yara.html. Em 27/06/2016.
- Cerbone, D. (2014). *Fenomenologia*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Cunha, A. G. (1991). *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Cytrynowicz, D. (1997). Psicoterapia: uma aproximação *daseinsanalítica*. *Daseinsanalyse - Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. 1, 2 e 4. 63-70 (Original publicado em 1978).
- Cytrynowicz, M. B. (1997). Relação Analista-Analisando: uma abordagem *daseinsanalítica*. *Daseinsanalyse - Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 8, 30-38.
- Evangelista, P. (2013). A *Daseinsanalyse* de Medard Boss: Medicina e Psicanálise mais correspondentes ao existir humano. In: Evangelista, P. (Org.), *Psicologia Fenomenológico-Existencial: Possibilidades da atitude clínica fenomenológica* (pp. 139-158). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Evangelista, P. (2016). *Psicologia Fenomenológica Existencial: a prática psicológica à luz de Heidegger*. Curitiba: Juruá.
- Glazier, J., O’Ryan, L., & Lemberger, M. (2014). Unearthing the humanistic predilection of *daseinsanalysis*. *International Journal of Existential Psychology & Psychotherapy*. 5(1), 148-156.
- Heidegger, M. (1927/2012). *Ser e Tempo*. (F. Castilho, Trad.) Campinas: Editora da UNICAMP; Rio de Janeiro: Vozes.
- Heidegger, M. (1975/2012). *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. (M. A. Casanova, Trad.) Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Heidegger, M. (1987/2001). *Seminários de Zollikon*. São Paulo: EDUC: Petrópolis: Vozes.
- Holanda, A. F. (2011). Fenomenologia do “Cuidado”: Reflexões para um olhar sobre o binômio saúde-doença. In: A. J. Peixoto, & A. F. Holanda, *Fenomenologia do Cuidado e do Cuidar: Perspectivas multidisciplinares* (pp. 67-83). Curitiba: Juruá.
- Jardim, L. E. (2013). Ação e compreensão na clínica fenomenológica existencial. In: Evangelista, P. (Org.), *Psicologia Fenomenológico-Existencial: Possibilidades da*

⁶ Palestra proferida no I Curso Introdutório da Liga Acadêmica de Fenomenologia Existencial (LAFEN/UFTM).

atitude clínica fenomenológica (pp.45-76). Rio de Janeiro: Via Verita.

Lessa, M. B. (2004). A desconstrução de conceitos da Psicologia Behaviorista e da Psicologia Humanista em "Seminários de Zollikon". *Fenômeno Psi*, 2(1), 24-30.

Mondin, B. (2014). *Curso de Filosofia: Os filósofos do ocidente* (Vol. 3 Coleção Filosofia). São Paulo: Paulus.

Morato, H. T., (2013). Algumas considerações da fenomenologia existencial para a ação psicológica na prática e na pesquisa em instituições. In: C. Barreto, H. Morato & M. Caldas (Orgs.), *Prática Psicológica na Perspectiva Fenomenológica* (pp. 51-76). Curitiba: Juruá.

Pinto, A. V. (1979). *Ciência e Existência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Prado, R. A. & Caldas, M. T. (2013). Atitude fenomenológica existencial e cuidado na ação clínica. In: C. Barreto, H. Morato & M. Caldas (Orgs.), *Prática Psicológica na Perspectiva Fenomenológica* (pp. 95-106). Curitiba: Juruá.

Pompéia, J. A. (2014). *Na Presença do Sentido: uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas*. São Paulo: EDUC; ABD.

Sapienza, B. T. (2015). *Encontro com a Daseinsanalyse: a obra Ser e Tempo, de Heidegger, como fundamento da terapia daseinsanalítica*. São Paulo: Escuta.

Sipahi, F. M. & Vianna, F. C. (2002). A Dependência de Drogas e a Fenomenologia Existencial. *Daseinsanalyse - Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 11, 85-92.

Van Deurzen, E. (2006). From Psychotherapy to Emotional Well Being. *Análise Psicológica*, 3 (XXIV), 383-392.

Curriculum

Pesquisador Independente. Membro-fundador da Liga Acadêmica de Fenomenologia Existencial (LAFEN/UFTM). Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro.

Correo de contacto: brenobac@gmail.com

Fecha de entrega: 23/8/16
fecha de aceptación: 2/9/16

LA MIRADA EN EL ENCUENTRO TERAPÉUTICO

Una aproximación fenomenológica

Liliana Alejandra Villagra
Bahía Blanca - Argentina

Resumen

Hablar de "encuentro" nos remite a considerar el vehículo que lo facilita: el lenguaje, que entendido como expresión existencial, siempre nos muestra un particular modo de ser-en-el-mundo. La palabra también habla con los silencios, porque el lenguaje expresa con palabras, con lo que surge entre palabras, con lo que no se dice en palabras. Distinguiremos entonces un lenguaje verbal y un lenguaje gestual, absolutamente entrelazados. La palabra creadora, que actúa, opera sobre el mundo. La mirada que de-vela, corre velos, des-cubre, encuentra.

A fin de procurar describirla y comprenderla en el contexto terapéutico, y considerar así mismo la propia subjetividad del terapeuta en ese proceso, reconociendo las limitaciones de "mi" mirada en el alcance de la complejidad humana, y practicar una epogé que nunca es completa...

Palabras Clave:

Fenomenología. Lenguaje. Mirada. Encuentro terapéutico.

Title:

The gaze in the therapeutic encounter: A phenomenological approach

Abstract:

When we talk about "encounter", we refer to the vehicle that enables it: language, as an existential expression, is always shown as a particular way of being-in-the-world. Words are also expressed through silence, since language expresses through words, through what is expressed through words, through what is not expressed through words. We hereby distinguish between verbal and gestural language, which are completely intertwined. The created word, which acts and operates upon the world.... The gaze re-veals, lifts veils, discovers, encounters.

In order to be able to describe and understand the gaze in the therapeutic setting, and to consider in the same way the subjectivity of the therapist in this process, recognizing the limitations of "my" gaze in the

scope of human complexity, and to practice an epogé which is never complete...

Key words:

Phenomenology, language, gaze, therapeutic encounter.

El lenguaje

Dasein es anterior a todo individuo, a toda humanidad concreta. El Dasein es el lugar de sentido y de la comprensión del ser; es el ente que tiene comprensión del ser. Su estructura fundamental, ser-en-el-mundo, señala que no hay ser sin mundo, ni mundo sin ser: ambos se configuran recíprocamente. Tiene trato con otros en el cuidado, se encuentra en el mundo en un cuidar, tiene en sí mismo la estructura del cuidado.

Dasein es más que existencia. Nos dice Heidegger (Heidegger, 2000) : "El ser mismo, con el cual el Dasein puede comportarse de un modo u otro, y con el cual se comporta siempre de algún modo, lo llamamos existencia". Existencia indica el propio ser del Dasein. El concepto nos indica la facticidad y contingencia propia del Dasein, "es" posibilidad, aunque no la "tiene".

Dice Heidegger: "Somos, cada uno de nosotros, un Dasein. Este ente, el Dasein, tiene, como todos los entes, un modo de ser específico".(Heidegger, 1999) En la apertura del ser-en-el-mundo a la cotidianidad, son tres los existenciaros:

- el discurso: es el fundamento ontológico- existencial del lenguaje.
- el comprender: permite articular el sentido del discurso.
- la disposición afectiva: permite apropiarse de lo comprendido.

"La comprensibilidad afectivamente dispuesta del ser-en-el-mundo se expresa como discurso"(Heidegger, 1999)

El ser mundano del Dasein se encuentra en el lenguaje, que da cuenta de la relación con- el y en-el mundo. El asunto sobre el cual se habla implica un punto de vista personal, de manera que es parte constitutiva del ser-en-el-mundo. Y es también parte del lenguaje el callar, el decir que no se dice, así como el escuchar.

La verdad del ser es en esencia palabra, que a su vez encuentra su esencia en la verdad del ser. El ser se despliega en el ámbito propio del lenguaje.

El Ser y el Mundo se copertenecen a través del lenguaje. Y Heidegger expresa que éste no solo es forma simbólica, comunicación declarativa o manifestación de vivencias: la esencia del lenguaje solo puede ser aprehendida en un enlace de la totalidad de la estructura discursiva. Una analítica existencial de lo humano.

El lenguaje es un modo de existir que crea mundo en tanto exteriorización del discurso, vinculando al hombre con su mundo. Incluye palabras, silencios, gestos y signos que, siendo expresión, presuponen comprensión e interpretación. Así, hay una apertura del Dasein y una disponibilidad del mundo que permiten el enlace.

El lenguaje es el mundo, lo construimos a partir de él, nos dice Buber (1984) ya que en su entramado se encuentra una actitud hacia el mundo, y así una forma de convivir con él o usarlo, según lo consideremos "ello" o "tu" siguiendo su propuesta.

El lenguaje es la expresión existencial. Y al hablar del lenguaje, ya Merleau- Ponty plantea que el poder de expresión de la palabra no es distinto del poder corporal, ya que el lenguaje es la expresión del propio cuerpo. La palabra es un gesto, un signo encarnado, es expresión creadora. La palabra está inscrita en el cuerpo, es un signo del cuerpo porque siempre expresa un modo de ser-en-el-mundo, un estilo personal. La conciencia expresiva y reflexiva vive corporal y mundanamente. Merleau- Ponty nos dice que la palabra tiene el poder de hablar más allá de sí misma y de sus significados convencionales. (Merleau-Ponty, 1993) La palabra también habla con los silencios, porque el lenguaje expresa con palabras, con lo que surge entre palabras, con lo que no se dice en palabras.

Podemos considerar entonces un lenguaje verbal y un lenguaje gestual, absolutamente entrelazados. La palabra, poderosa en sí misma, capaz de generar cambios, construir, derribar, tender puentes, aliviar. Las palabras, que no son meros signos sino que están provistas de significación, están plenas de sentido, nutridas por el modo en que las usamos, las inflexiones de la voz, la gestualidad que acompaña, la mirada... La palabra creadora, que actúa, opera sobre el mundo. La mirada que de-vela, corre velos, descubre, encuentra.

La mirada

Jaspers refiere a la mirada como un impulso originario que surge del alma, y que así es propio de la individualidad, no puede generalizarse, sino que muy por el contrario nos confirma que la expresión tiene significación personal. Entonces, los fenómenos de la expresión son siempre:

- Objetivos: porque son percibidos sensorialmente.
- Subjetivos: se vuelven expresión en tanto haya una comprensión del sentido y la significación. (Jaspers, 1977).

En los animales la mirada precede y genera tanto la huida como el ataque, y aún los individuos de una misma especie no se miran durante mucho tiempo a los ojos, ya que hacerlo puede resultar una provocación. Así mismo, no se ataca al que desvía la mirada porque se considera señal de sumisión. Los humanos además, podemos conocernos, comprender y comunicar, y cada sociedad ha desarrollado cierta codificación de la mirada que se va construyendo en el tiempo. En general, ese código social establece que cuanto más alta es la jerarquía de una persona, mayor libertad tendrá para disponer voluntariamente de su mirada, y cuanto más baja sea su condición social, más limitada y reducida. También es parte de algunos códigos que la mujer deba desviar la mirada en ciertas sociedades, o directamente no mirar, en tanto que a los hombres les está permitido mirar lo que quieran mirar, o se considera que mirar a los ojos es insolencia y bajar la mirada significa respeto, o puede entenderse que mirar a los ojos es honestidad. Podemos observar, en nuestra cultura, dos momentos en los que dos personas pueden mirarse a los ojos por tiempos prolongados: la madre y su hijo, y los enamorados.

"Ver" al otro no es "mirarlo". Nuestra cultura pone énfasis en lo visual, en lo que "se ve". Lo notamos en el uso de palabras tales como contemplar, perspectiva, punto de vista, cosmovisión, imagen, ideas claras, evidencia. Nos dice Merleau- Ponty que "nuestros ojos de carne son más que receptores de luces, colores, líneas; son ordenadores del mundo que tienen el don de lo visible". (1993) . La mirada nace en los ojos, pero los trasciende. La mirada se define en otra mirada, se entrega a otra mirada. La mirada enmascara los ojos que están mirando, al punto que captar la mirada del otro implica tomar conciencia de ser mirado. La mirada del otro remite a mí mismo...

Percibimos una gestalt desde las distintas sensaciones aisladas que conforman unidades mayores dotadas de significación. La estructura formal de la mirada no deriva de las sensaciones sino de un principio formal previo, el principio de la forma o gestalt, que tiende a delimitar y unificar lo percibido, optimizando una configuración significativa, que se modifica según nuestra actitud subjetiva. En cada percepción participa un yo vivenciante que selecciona, enriquece y clasifica. Refiere Lersch que la percepción no es mera recepción sino que implica una actividad propia del sujeto anímico, que se inicia en una búsqueda orientada según un esquema anticipador y por medio de la atención voluntaria. Nos dice que "lo preguntado se halla ya esbozado en la pregunta, y esto se muestra en el hecho de que la contestación como tal sea aceptada o rechazada". Esos esquemas devienen de las tendencias o necesidades que estén predominando: si cambia la tendencia, cambia el sentido del mundo que percibimos. Estos esquemas surgirían bien desde la experiencia, o bien desde lo que Lersch llama " protofantasia", concepto que incluye a una fantasía aún sin representación, de manera que es preconciente. (Lersch, 1966).

De esta manera, lo mirado debe poseer la propiedad de interesarnos, de tener una valencia emocional, una cualidad afectiva, y así convertirse en figura sobre

fondo. Dice Lersch: "la relación que existe entre el ser dotado de vida anímica y el mundo que percibe es la de un diálogo con preguntas y respuestas, en vez de una relación causa-efecto que admitía la Psicología asociacionista".

La experiencia perceptiva, entonces, presentaría dos momentos simultáneos:

- las tendencias que organizan y dan significado a lo percibido.
- determinados estímulos pueden despertar ciertas tendencias.

En este proceso, toma importancia la representación, en tanto imagen no situada en el "aquí y ahora" en que se da la vivencia, que me da cuenta del ser-en-sí de lo representado. Percepción y representación permiten la concienciación y orientación en el mundo, y otorgan así un significado. Aunque para surgir la representación debió ser antes percepción, y luego logra autonomía. La representación permite trascender la inmediatez de lo percibido y facilita la conformación de la gestalt, dando forma y cierre a lo observado.

También participa la memoria que permite actualizar lo ya percibido y la fantasía representativa, que sobre la anterior permite el anticipar y crear.

De esta manera, en el complejo proceso del mirar intervienen múltiples factores que son los que me llevan a significar lo mirado. Ravagnan expresa que vivimos amalgamados permanentemente con el mundo, y solo rompemos esa fusión cuando interviene el pensar objetivo por medio del análisis y la abstracción. Nuestro ser-en-el-mundo muestra un ensamblaje inacabado en el que el cuerpo asiste a la totalidad de la dinámica sensorial, los sentidos están en estrecha interrelación. La mirada implica a los demás sentidos, todo nuestro organismo palpita ante lo mirado y las distintas impresiones subjetivas se enlazan unas con otras. La percepción se inicia en un cimiento subjetivo. (Ravagnan, 1969).

Poco se sabe de la mirada, a pesar de saberse mucho del ojo, que puede "ver" y puede "mirar". El ojo es el órgano parcialmente visible del sistema visual, responsable de la captación de la energía luminosa. Dispone de otros órganos anexos (párpados, pestañas, glándulas lacrimales, cejas y músculos extrínsecos) encargados de su protección o de fijar la dirección de la mirada y provocar el enfoque adecuado. Algunos científicos explican que el ojo es un elemento de la expresión facial general y que los cambios en la mirada son solamente una ilusión, porque dependen de las modificaciones musculares de los tejidos vecinos, y que las pupilas se dilatan o contraen según el funcionamiento de las glándulas lacrimales y la irrigación sanguínea. Sin embargo, es innegable la fuerza y el poder que puede tener una mirada, siendo emblema la mirada de la Gorgona mitológica que convertía en piedra a quien se atreviera a mirar sus ojos. O el popular "mal de ojo". O las experiencias "contemplativas" (recordemos que la palabra "intuición" procede del latín, significa "mirar hacia adentro" o "contemplar"). También en la "fascinación", un estado de conciencia alterado que es condición para el goce de ser mirado. "Fascinación" deriva del latín y significa "encanto", palabra

relacionada con sortilegios, magia y hechicería. "Estar encantado" sería estar en un trance hipnótico. Detengámonos en la expresión: "me encanta". Estar encantado es sentir que no somos dueños de nuestra voluntad y quedar subyugados en una voluntad ajena... Todo por una mirada.

En el encuentro terapéutico, para poder empatizar, para poder "mirar" a ese que tengo frente a mí, necesito que ese alguien forme parte de mi mundo. Mi cuerpo es el centro de "mi" mundo, y desde él, desde mis ojos, tiendo hacia su mundo. Ser centro implica descentrarme, lo cual supone hallar un sentido. Me convierto entonces en responsable de mí y de quien miro, en la medida que procuro dar respuesta a la pregunta por el sentido. Es la posición fenomenológica, en tanto estudio de las esencias, la que permite en principio acercarnos a lo que hace único a quien tengo frente a mí, el sentido que otorga a sus experiencias, porque el significado está implícito en nuestra experiencia de realidad y la labor terapéutica apunta a acompañar en el encuentro, construcción o aprendizaje de significados.

Es la fenomenología "una filosofía trascendental, que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre "está ahí", ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico." (Luypen, 1967). Así mismo, he de considerar que esa mirada que miro no es solo una constelación de estímulos, sino también el significado que yo doy a eso que estoy percibiendo. Luypen nos dice que no hay en el hombre un ver puramente sensitivo, todo está impregnado de conciencia o conocimiento espiritual, de modo que nos podremos hacer una idea respecto del otro solo entendiéndolo como persona, como fuente de significados, de su subjetividad y libertad. "El fenomenólogo observa y describe, y luego pregunta por lo que no se ve, interroga por lo que todavía no se sabe, por lo que no aparece todavía. Al preguntar abre el campo de la existencia y va más allá de Husserl incorporando a lo que "ve" también lo que "escucha", incluyendo lenguaje verbal, preverbal y paraverbal". (Luypen, 1967).

El mirar es siempre un acto relacional, que no solo alude a una relación sino que además la crea. Los movimientos de los ojos regulan la conversación, producen señales que permiten el flujo de la palabra, y son absolutamente personales. Las señales visuales además, cambian de significado de acuerdo al contexto. La mirada sirve para escuchar. El contacto visual es también muy demandante cognitivamente. Es difícil pensar en algo si miramos a los ojos del otro. Lo común es desviar la mirada mientras pensamos. De modo que lo normal en una conversación es tener contactos visuales frecuentes y cortos.

En la reciprocidad de miradas me percato de mi misma, porque la mirada del otro me confiere presencia y me percato del otro, que deja de ser otro y se convierte en un prójimo, tomando la idea sartriana. Guberman refiere que es una experiencia personal en la que todas las funciones están involucradas, ya que

no solo recibo una información cognoscitiva sino que también aprehendo lo observado en forma pática o emocional, que es la que tiñe de subjetividad mi percepción, dándole relatividad a lo mirado y dejando al descubierto mi intencionalidad. (Guberman, 2011).

Así, para que se logre el encuentro es requisito que haya apertura de los mundos personales y la disposición a la creación de un mundo compartido, un co-mundo, una co- construcción. Es la mirada la puerta de entrada al encuentro. Abro mi mundo y me abro al mundo de mi prójimo al abrir mis ojos, me cierro al cerrarlos.

Toda mirada es mirada de algo, está orientada. La mirada está guiada por una intencionalidad, es conciencia encarnada. El sentido de la mirada está más allá de la mirada misma; el sentido de la mirada se exhibe en la mirada. Es expresión, tiene un sentido de trascendencia que la revela como cierto estado del espíritu. Por eso, el comprender la mirada del otro implica interpretarla como un texto corpóreo, en un movimiento prereflexivo en tanto que no pienso la mirada, sino que simplemente la miro. Recorta del horizonte lo que me interesa, detiene la vista. Si varía la intención también varía la mirada, aunque siga dirigida a un mismo objeto.

Es la mirada una arquitecta de significado en tanto que nos explica el mundo y le otorga un sentido. Organiza lo mirado, e incluyendo además lo no visible, procurando la Gestalt. Y así cobra importancia la intuición, como vía de acceso válida para la comprensión.

La simultaneidad de miradas nos hace conscientes de compartir el mismo espacio y el mismo tiempo, en este presente, aquí y ahora. La mirada está anclada en el aquí y ahora, como acto de la conciencia referido al devenir de lo mirado, con la posibilidad de ir más allá, anticipando el futuro. La conciencia registra el transcurrir de la mirada temporalmente y lo articula con el yo que mira, con la intencionalidad y la atención, configurando un proceso complejo. Siendo un acto intencional, la mirada tiene una cierta extensión temporal en el transcurrir de la conciencia, que se organiza en un presente que marca la intersección dada por un eje que comprende el tiempo objetivo y cronológico y otro eje dado por la temporalidad vivida, experienciada, punto en el que la mirada cobra sentido. Para que haya tiempo es necesaria una subjetividad que lo despliegue intencionalmente al trascenderse hacia sus dimensiones de pasado y porvenir. La mirada inaugura un campo de presencia que se extiende según espacialidad y temporalidad.: tiempo, porque la presencia se da en un presente, y espacio porque estamos "aquí", en simultáneo. El "aquí" no refiere a una posición de objeto entre objetos sino al anclaje del cuerpo en situación. Y en cuanto a la espacialidad, la mirada se organiza y organiza desde una cierta distancia que permite el direccionamiento de la atención. Sin esa distancia la atención no sería posible, ya que la atención se desplaza desde un punto de observación hacia los objetos. Aunque es posible el desalejar del que habló Heidegger, entendido como una tendencia a hacer desaparecer las distancias, podemos estar cercanos aunque lo que

miremos esté a distancia. También otorgamos, concedemos, dejando ser al otro en su espacialidad. Así se genera un movimiento de selección de los objetos observados, algunos son "mirados" en tanto que otros solo son "vistos".

La mirada direcciona la atención. Sartre nos dice que "la mirada del otro me confiere espacialidad" y que "la mirada del otro es además temporalizante". (1983). Cuando miro, retengo lo que miro, por lo que está en mi pasado o mi futuro al mismo tiempo que en el espacio, es lo visto o lo aún no visto. Así, la espacialidad es a su vez temporalidad. Lo mirado no solo es en presente, sino "en presencia". Es la mirada un suceso centrífugo y centrípeto a la vez, pasivo y activo en el cual el mirado y el mirante entran en un circuito. Siguiendo a Merleau-Ponty, decimos que la mirada en tanto percepción se realiza desde una perspectiva, mirar es la posibilidad de alcanzar un horizonte de significación del que surge un contexto que me clarifica el sentido de lo mirado. "Mirar un objeto, es venir a habitarlo, y desde ahí captar las cosas según la cara que al mismo presenten". (1993). Captar el horizonte implica considerar también lo que no puedo ver, pero que se proyecta como inherente a lo mirado. Nunca aprehendemos la totalidad de lo mirado, sino solo sus horizontes. Mi mirada es finita. Mirar es descubrir el horizonte de significación, captamos lo mirado en sus relaciones temporales y espaciales. Así, en la mirada hay una transgresión del espacio para instaurar un espacio común. Percibir es habitar el mundo por la mirada.

La mirada está cargada de subjetividad. El contacto con los ojos de otra persona puede ser perturbador, porque siempre hay emoción, amor, hostilidad, sorpresa, miedo, enfado, tristeza, timidez, falta de confianza o seguridad en uno mismo, ternura, desafío, modestia, incredulidad, asco. La indiferencia no mira a los ojos, no afirma el ser del otro porque no le importa. Escrutadora, interrogadora, conflictiva, objetivante, amenazante, o bien una mirada que acepte y promueva: una mirada amorosa que incluya la pregunta sobre su mundo, y a la vez abra el mío. La forma de mirar y las microexpresiones involuntarias del rostro nos dan cuenta del modo de ser-en-el-mundo que no se verbaliza, muestran aspectos del interior más profundo, en esa configuración que nos es única, nos muestra como seres irrepitibles. El pudor en la mirada nos da cuenta del modo particular de organizar lo íntimo o lo público, lo propio o lo ajeno, lo privado

Una mirada de cercanía y calidez de encuentro, que deviene de mi actitud receptiva, de huésped y anfitriona. Una mirada que afirme el ser de ese otro frente a mí, que mira lo que es y lo que puede llegar a ser. Una mirada que surge desde el eros terapéutico del que hablaba Seguí. (1963). Y amar es siempre una invitación a trascenderme, a descentrarme y aventurarme hacia el otro, a salir de mi en una entrega plena de sentido. Amar a alguien, dice Fromm "es un acto de la voluntad y un compromiso" para construir, lo cual me confronta con mi existencia y me mueve al despliegue de mis potencialidades. (2000). El amor, dice Luypen, es participar en el autoproyecto de su ser. (1967).

La mirada hacia el otro es una mirada que en principio responde a la pregunta sobre la propia identidad de quien la hace. Es mi subjetividad la que está mirando, de modo que exige tener en cuenta mis propias significaciones acerca de lo observado. Una reducción fenomenológica completa es imposible. El acto de mirar a otro me interpela, me pregunta quién soy y para qué miro, y desarrollar una ética de mi mirada que ayude a evitar un mirar deformante y deformado. Gracias a la mirada desde el amor el mirado adquiere conciencia de ser valioso en sí mismo

Conclusiones

Nuestros ojos ven lo que se les ha enseñado a mirar. El arte interpretativo requiere como todas las habilidades un entrenamiento exitoso. Nuestra educación ha hecho demasiado énfasis en observar lo que está mal, defectuoso o erróneo, de modo que se nos inculca la necesidad de identificar la imperfección de las cosas y personas que nos rodean. Aprender a mirar desde el amor es un camino de construcción, un ejercicio continuo para contactar con el “tu” del otro y correr el riesgo de salir transformado. “El hombre se torna un “yo” a través del “tu”, nos dice Buber, me realizo en el encuentro con el “Tu”. Cuando este encuentro no se produce, se da lo que Buber llama “deencuentro”, una dirección “yo-ello”, “yo-objeto”. (Buber, 1984).

Comprometerme con la mutua humanidad tendiendo puentes. Es dirigirme hacia un alguien, hacia un servicio, que develen plenitud y sentido en mi vida. Es estar ahí, en auténtica presencia. Aprender a mirar desde el amor requiere de un estado de congruencia e integración personal, que se retroalimenta en el amor con el que me miro a mi misma. En definitiva, es el ejercicio del Amor como eje, como fuente y como fin de mi ser persona. Aprender a mirar desde el amor puede ser el inicio para co-construir relaciones que enriquezcan a la humanidad, porque la mirada del encuentro permite sumar, integrar diferencias y disensos, da lugar a la diversidad en la común-uniión de los que se implican. Porque considerar “mi” mirada, me exige diferenciarla de “tu” mirada, no solo porque parten de ojos diferentes, sino que están sostenidas por distintas subjetividades. Miro desde mi lugar parcial, desde mi recorte subjetivo, desde mi historia, desde mis proyectos, desde mis prejuicios, desde mis valores, desde mi existencia.

dijo el zorro—. He aquí mi secreto, que no puede ser más simple: sólo con el corazón se puede ver bien; lo

esencial es invisible para los ojos. (de Saint-Exupéry, 2008).

Referencias Bibliográficas

- Heidegger M. (2000). Los problemas fundamentales de la fenomenología. Madrid, España: Trotta.
- Heidegger M. (1999). Ser y Tiempo. Madrid, España: Tecnos.
- Buber M. (1984). El yo y el tu. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Merleau Ponty, M. (1993) Fenomenología de la percepción. Buenos Aires, Argentina: Planeta.
- Jaspers, K. (1977). Psicopatología general. Buenos Aires, Argentina: Beta.
- Lersch, P. (1966). Estructura de la personalidad. Barcelona, España: Scientia.
- Ravagnan, L. M. (1969). “Psicología Existencial”. Buenos Aires, Argentina: Nova.
- Guberman, M. (2011). El proceso psicodiagnóstico y sus problemas. Bs. As., Argentina: Lumen.
- Sartre, J-P. (1986). El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Sartre, J-P. (1973). Bosquejo de una teoría de las emociones. Madrid, España: Alianza.
- Carlos Seguin (1963). Amor y psicoterapia. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Fromm, E. (2000). El arte de amar. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Luyten, W. Fenomenología Existencial (1967). Buenos Aires, Argentina: Carlos Lohlé.
- de Saint-Exupéry, A. (2008). El Principito. Buenos Aires, Argentina: Salamandra.

Curriculum

Profesora y Licenciada en Psicología.
 Psicóloga Humanista y Existencial, con formación en el Enfoque Centrado en la Persona, Terapia Existencial y Terapias Sistémicas Posmodernas.
 Directora del Grupo Tercera Fuerza en Psicología, centro que se dedica al estudio, difusión y formación desde la Psicología Humanista y Existencial en Bahía Blanca. Coordina talleres, grupos terapéuticos y de estudio sobre Psicología Humanista y Existencial.
 Ex docente de la USAL sede Bahía Blanca.
 Ex miembro de la Comisión Científica del Colegio de Psicólogos Distrito I.
 Miembro de ALPE.

Correo de contacto: lic.lilianavillagra@hotmail.com

Fecha de entrega: 8/12/16

Fecha de aceptación: 17/1/17

Trabajo ganador del premio Pablo Rispo en la categoría Investigación en el VIII Congreso Latinoamericano de Psicoterapia Existencial.

Lima, Perú.

SINTOMATOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA DE ANSIEDAD ANTE LOS SUPUESTOS BÁSICOS DE LA EXISTENCIA EN UNA MUESTRA DE UNIVERSITARIOS CON BAJO RENDIMIENTO ACADÉMICO DE UNA CIUDAD DEL CARIBE COLOMBIANO

Johana De La Ossa Sierra. Cartagena, Colombia

Amelia Eljadue Rizcala. Cartagena, Colombia

Alberto De Castro Correa. Barranquilla, Colombia

Resumen

El presente trabajo describe la sintomatología de la experiencia de ansiedad ante los supuestos básicos de la existencia en una muestra de 111 universitarios entre los 18 y 32 años de edad con bajo rendimiento académico de una ciudad del Caribe colombiano. Los datos encontrados revelan que la sintomatología evocada por los universitarios tras confrontar las situaciones existenciales propuestas se ubican en la tendencia y en la intensidad alta, siendo los síntomas intelectuales y los asertivos los de mayor distribución muestral, y la toma de decisiones la situación existencial que más les genera ansiedad a los universitarios. Así mismo, se encontraron correlaciones estadísticamente significativas entre los diferentes tipos de síntomas en las diferentes situaciones existenciales.

Palabras clave

sintomatología, ansiedad, bajo rendimiento académico, existencia.

Abstrac

This paper describes symptoms of anxiety experience against basic existential assumptions, in a sample of 111 university students between 18 and 32 years old with low academic performance in a city of the Colombian Caribbean Coast. Data reveal that the symptoms evoked by the university students after confronting the proposed existential situations are located in high trend and intensity, being the

intellectual and assertive symptoms the ones with the highest sampling distribution and decision making as the existential situation which generates the most anxiety in university students. Likewise, statistically significant correlations between different types of symptoms were found in the different existential situations.

Key words

symptoms, anxiety, low academic performance, existential.

Introducción

El presente trabajo describe la sintomatología de la experiencia de ansiedad ante los supuestos básicos de la existencia en estudiantes con bajo rendimiento académico. Dicha sintomatología se presenta en términos de ausencia de sintomatología, baja sintomatología, tendencia a la baja y a la alta sintomatología, y alta sintomatología ansiosa.

Para la recolección de información se aplicó el apartado de sintomatología de la ansiedad de un inventario de Ansiedad construido por De La Ossa, Noreña y De Castro, 2014 a una muestra total de 111 estudiantes con bajo rendimiento académico, entre los 17 y 32 años de edad pertenecientes a una institución de educación superior del caribe colombiano. Como referente teórico que sustenta el apartado del inventario de Ansiedad aplicado, se encuentran Enrique Rojas (2006) en la subdimensión que mide síntomas de la ansiedad.

La salud mental de los universitarios durante su proceso de formación se encuentra expuesta a

diferentes factores de riesgo que pueden desencadenar la aparición de diferentes trastornos mentales; entre ellos, la ansiedad y la depresión, los cuales se reflejan en bajo rendimiento académico, e ideación suicida(Bohórquez, 2010).

Con respecto a los niveles de ansiedad en población universitaria diversos estudios no solo señalan su prevalencia en esta, sino también su incidencia en el bajo rendimiento académico (Agudelo, D., Casadiego, C., Sánchez, 2008);(Bohórquez, 2010);(Amézquita, González, & Zuluaga, 2003) La ansiedad se asocia a la exposición a un ambiente exigente y cambiante que suele estar permeado por diferentes situaciones que generan estrés en los universitarios, tales como: sobre carga académica, el tránsito de la adolescencia a la adultez o incluso la pérdida de su red de apoyo familiar al tener que trasladarse a otras ciudades para realizar sus estudios universitarios; factores que afectan la estabilidad emocional, afectiva, social y académica de los estudiantes(Castellanos, Guarnizo, & Salamanca, 2011).

En los universitarios, se evidencian altos niveles de ansiedad, depresión, ideación suicida, bajo rendimiento académico, deserción escolar, y ausentismo (Casadiego, Agudelo, y Sánchez, 2008). Esto se corrobora en el estudio de Contreras, Caraballo, Palacio y Pérez (2008) quienes encontraron que en la costa atlántica la ansiedad es una de las problemáticas más frecuentes en el servicio de atención psicológica universitaria, dado que los resultados del estudio evidencian que el 83% de los universitarios reportan como motivo de consulta problemas académicos y el 67% problemas de ansiedad.

La prevalencia de la ansiedad en estudiantes universitarios con bajo rendimiento académico y los pocos estudios realizados sobre la variable desde la perspectiva humanista existencial, develan la necesidad del estudio, planteando las siguientes hipótesis de trabajo:

Los estudiantes universitarios con bajo rendimiento académico presentan baja sintomatología de la ansiedad ante los supuestos básicos de la existencia.

Los estudiantes universitarios con bajo rendimiento académico presentan tendencia a experimentar baja sintomatología de la ansiedad ante los supuestos básicos de la existencia.

Los estudiantes universitarios con bajo rendimiento académico presentan tendencia a experimentar alta sintomatología de la ansiedad ante los supuestos básicos de la existencia.

Los estudiantes universitarios con bajo rendimiento académico presentan alta sintomatología de la ansiedad ante los supuestos básicos de la existencia.

Los estudiantes universitarios con bajo rendimiento académico presentan ausencia de sintomatología de la ansiedad ante los supuestos básicos de la existencia.

Desarrollo

Metodología

Objetivo General

Describir la sintomatología de la experiencia de ansiedad ante los supuestos básicos de la existencia en una muestra de universitarios con bajo rendimiento académico de una ciudad del Caribe colombiano.

Objetivos Específicos

Identificar la intensidad de la sintomatología ansiosa ante los supuestos básicos de la existencia en universitarios con bajo rendimiento académico.

Identificar posibles asociaciones entre los diferentes tipos de síntomas de ansiedad (psicológicos, conductuales, físicos, asertivos e intelectuales) en universitarios con bajo rendimiento académico.

Enfoque de Investigación

La presente es una investigación cuantitativa, por tanto se basa en la recolección de datos para probar hipótesis, con base en la medición numérica y el análisis estadístico, para establecer patrones de comportamiento y probar teorías(Hernández, Fernandez,y Baptista, 2010).

Tipo y Diseño de Investigación:

Descriptivo no experimental trasversal (Montero & León, 2007).

Población

La población de referencia de la presente investigación son estudiantes universitarios con bajo rendimiento académico entre los 17 y 32 años de edad.

Muestra

En el presente estudio se realizó un muestreo no probabilístico por conveniencia el cual consiste en la escogencia de un subgrupo de la población en la que la elección de los elementos no depende de la probabilidad sino de las características de la investigación por conveniencia (Roberto Hernandez, Fernandez, & Baptista, 2010). Dicha muestra estuvo conformada por 111 universitarios con bajo rendimiento académico (criterio de inclusión).

Técnicas e instrumentos

Se aplicó la dimensión de sintomatología de la ansiedad del inventario para medir ansiedad construido por De La Ossa, Noreña & De Castro, 2014, dividido en dos dimensiones: síntomas (Rojas, 2006) y formas de enfrentar (May, 2000). El apartado escogido fue sometido a un análisis de fiabilidad tipo consistencia interna y validado a criterio de jueces, los resultados de estos dos análisis dan cuanta de un apartado con adecuado comportamiento psicométrico.

Marco Referencial

La ansiedad desde la perspectiva humanista existencial es concebida como una característica ontológica (May, 1977), es decir, como una cuestión inherente a la experiencia de todo los seres humanos, más que como un mero síntoma patológico (De Castro, 2000). Por tanto, está presente en situaciones básicas que en algún momento de la vida todo ser humano enfrenta y que al hacerlo le generan una

profunda ansiedad (Yalom, 2002, 2007): la toma de decisiones y la incertidumbre que ello comporta (Yalom, 2007; De Castro, Gracias, 2011). La muerte, ante el hecho de enfrentarse con la inevitable realidad de la finitud en términos físicos, y en términos psicológicos ante la posibilidad del fracaso (Yalom, 2007) y la experiencia del no-ser (May, 1977). El aislamiento existencial el cual persiste aunque se establezcan relaciones muy gratificantes con otros, o incluso aunque se tenga un conocimiento de sí mismo, señalando al ser como el único responsable de su vida (Yalom, 2007). Y la carencia de un sentido vital, a través de la valoración y la construcción de un significado lo suficientemente robusto como para sostener la propia vida (Yalom, 2002).

Ahora bien, la ansiedad surge precisamente cuando el significado (valores centrados) que la persona ha escogido para orientar la vida, se ve amenazado o a punto de desaparecer (May, 1963, 2000) o se encuentra en un proceso de resignificación (De Castro y García, 2011). El concepto de valores desde la perspectiva humanista – existencial no es entendido necesariamente como algo ético o moral, a menos que así resulte para la persona (De Castro & García, 2011), más bien los valores presuponen aspectos inherentes a la experiencia del ser humano y a su sentido de estima, (Romero, 2005) de allí que estos supongan una fuente de sentido y orientación para la experiencia del ser en el mundo (May, 2000).

Rojas (2006) plantea que la vivencia ansiosa, está caracterizada por un conjunto de cinco tipos diferentes de síntomas, entre ellos se encuentran los síntomas físicos, en los que participan estructuras cerebrales (sistema nervioso autónomo y central con cada una de sus partes) y residen las bases neurofisiológicas de la emoción (Rojas, De las Heras & Reig, 1989, Citado por Rojas, 2006). Los síntomas psicológicos apuntan a todos aquellos síntomas que se hacen evidentes a través del lenguaje verbal, mediante el análisis del discurso penetramos en la calidad y matices de la vivencia (Rojas, 2006). Los síntomas conductuales son aquellos que se pueden observar desde afuera en otra persona, es decir, que no es necesario que la persona cuente lo que le pasa, sino que simplemente se registra al ver su comportamiento (Rojas, 2006). Los síntomas intelectuales se hacen evidentes en una falla en la valoración de los hechos por el estado de tensión en que se encuentra el individuo. Y los síntomas de tipo asertivo se manifiestan en las diferentes conductas que se desarrollan dentro del contexto de las relaciones interpersonales (Rojas, 2006).

En relación al enfrentamiento de la experiencia de ansiedad esta puede ser enfrentada de manera constructiva o destructivamente (May, 2006). Sin embargo, la vía por la que esta se orienta dependerá esencial y directamente de la forma en como cada ser humano la vivencia, valora, enfrenta e integra a la totalidad de sus experiencias (De Castro & García, 2011).

En el enfrentamiento constructivo de la experiencia de ansiedad las personas confrontan la situación, experimentan una vivencia proporcional a la amenaza, y no involucran el uso de la represión ni otras formas

de conflicto intrapsíquico, enfrentan positivamente la ansiedad en un nivel consiente; mientras que la ansiedad enfrentada de manera neurótica o destructiva, está caracterizada por rehuir la situación, experimentar una reacción desproporcionada a la amenaza, el uso de la represión y otras formas de conflicto intrapsíquico, y está gobernada por diversos tipos de bloqueo de la actividad y de la conciencia (May, 2000), tendiendo a paralizar al individuo en vez de estimular su creatividad (May & Yalom, 1989).

Es decir que la experiencia ansiosa puede mostrar una doble faceta; como activadora, la cual impulsa a la persona al desarrollo; o como paralizadora la cual da como resultado el estancamiento, inhibe la progresión del desarrollo del ser humano, y lo fija en el infantilismo (Riemann, 1997).

Resultados

La muestra escogida para el presente estudio estuvo constituida por un total de 111 estudiantes universitarios con bajo rendimiento académico, el 71,2% de género masculino y el 28,8% de género femenino, con edades entre los 17 y 32 años de edad, con una desviación estándar de 3 años, y una media de 20,7. Respecto al estado civil, se encontró que el 94,4% de la muestra son solteros, mientras el 5,6% viven en unión libre. En cuanto al estrato sociodemográfico se halló que el 60% de la muestra se encuentra en los estratos 2 y 3. Con relación a la carrera universitaria escogida por los estudiantes se presentan aquellas con mayor distribución muestral: ingeniería mecatrónica con un 22,5% y psicología con un 10,8%.

A continuación para dar respuesta al primer objetivo del estudio, se describe la sintomatología de la experiencia de ansiedad ante los supuestos básicos de la existencia: la toma de decisiones, el aislamiento existencial, la muerte y la carencia de un sentido vital (Yalom, 2002) en universitarios con bajo rendimiento académico; frente a dichas situaciones, se realizó la medición de los síntomas que caracterizan la experiencia de ansiedad en los universitarios, abarcando síntomas físicos, psicológicos, asertivos, conductuales e intelectuales (Rojas, 2006) (Ver gráfico 1). La sintomatología de la experiencia de ansiedad ante los supuestos básicos de la existencia; se presenta en términos de ausencia de sintomatología, baja sintomatología, tendencia a la baja y a la alta sintomatología, y alta sintomatología ansiosa.

Con respecto a los síntomas psicológicos, se encontró que ante la toma de las decisiones el 11,7% presenta alta sintomatología ansiosa el 50,5% alta tendencia a experimentarlos, el 18,9% baja tendencia, el 11,7% baja sintomatología y el 7,2% ausencia de sintomatología. Con relación a la situación de aislamiento existencial, el 13,5% presenta alta sintomatología ansiosa, el 39,6% en una alta tendencia, el 21,8% en una tendencia baja, el 10,8% en baja sintomatología y el 14,4% ausencia de sintomatología. Ante la situación que hace referencia a la muerte, el 18% de los estudiantes experimenta alta sintomatología, el 46,8% alta tendencia, el 14,4% presenta tendencia baja y baja sintomatología a padecer sintomatología ansiosa y el 6,3% no presenta

este tipo de sintomatología. Por último, ante la carencia de un sentido vital el 17,1% de los estudiantes poseen alta sintomatología ansiosa, el 28,8% presenta alta tendencia, el 25,2% tendencia baja, el 9% baja sintomatología y el 19,8% ausencia de esta. Los anteriores valores dejan ver que, un alto porcentaje de estudiantes ante la confrontación de las situaciones existenciales planteadas, sienten que nada de lo que hacen tiene sentido (no les provoca hacer nada), y/o se sienten insatisfechos con ellos mismos.

En el caso de los síntomas intelectuales, se encontró que ante la toma de decisiones, el 16,2% de los estudiantes presentan alta sintomatología, el 59,5% alta tendencia a experimentar este tipo de síntomas, el 13,5% baja tendencia, el 9,9% baja sintomatología y el 9% ausencia de los mismo. Respecto al aislamiento existencial el 12,6% de los estudiantes presenta sintomatología alta y sintomatología es baja (porcentajes iguales para cada punto de corte) el 54,1% alta tendencia a experimentar este tipo de síntomas, y el 5,6% ausencia de sintomatología. Con respecto a la muerte el 17,1% de los estudiantes presenta alta sintomatología, el 50% alta tendencia a experimentarlos el 13,5% los presenta en una tendencia baja o en una presencia baja (porcentajes iguales para cada punto de corte) y el 5,4% ausencia de los mismos. Por último, al confrontar la carencia de un sentido vital el 13,5% presenta alta sintomatología, el 43,2% alta tendencia, el 21,6% baja tendencia, el 9% baja sintomatología y el 12,6% ausencia de este tipo de sintomatología. Dichos porcentajes señalan que los jóvenes durante la vivencia de ansiedad experimenta errores en la valoración de los hechos, por el estado de tensión en el que se encuentran los universitarios (Rojas, 2006); reflejándose en manifestaciones tales como: pensar que todo les saldrá mal, o dificultad para concentrarse, lo cual puede estar relacionado con su bajo rendimiento académico.

Con respecto a los síntomas físicos y dado que el cuerpo presupone una vía de acceso experiencial (Romero, 2005), se encontró que ante la toma de decisiones y la incertidumbre que ello trae consigo, el 5,4% de los estudiantes universitarios experimenta alta sintomatología ansiosa, el 36,9% alta tendencia a padecer sintomatología ansiosa, el 28,8% baja tendencia padecerlos, y el 14,4% presenta baja sintomatología o ausencia de ellos (porcentajes iguales para cada punto de corte). En el caso del aislamiento existencial el 4,5% de los estudiantes universitarios presenta alta sintomatología, el 30,6% alta tendencia, el 21,6% baja tendencia, el 16,2% baja sintomatología y el 27% ausencia de sintomatología. Con respecto a la muerte, el 10,8% presenta alta sintomatología, el 37,8% alta tendencia, el 20,7% baja tendencia, el 16,2% baja sintomatología y el 14,4% ausencia. Por último, ante la carencia de sentido vital el 5,4% de los estudiantes experimenta sintomatología alta, el 27,5% alta tendencia, el 21,6% baja tendencia, el 12,6% baja sintomatología y el 32,4% ausencia siendo este último porcentaje el de mayor distribución muestral para este tipo de síntomas, lo que señala menor presencia de este tipo

de manifestaciones, sin embargo en los universitarios se evidencia consciencia del cambio corporal que la ansiedad genera en ellos, lo cual presupone el primer paso para hacerle frente a la ansiedad y enfrentarla de manera constructiva (Fischer, 1989; citado por De Castro & García, 2011). Entre las manifestaciones corporales evidentes se encuentran: rigidez en la parte media de la espalda y opresión en el pecho.

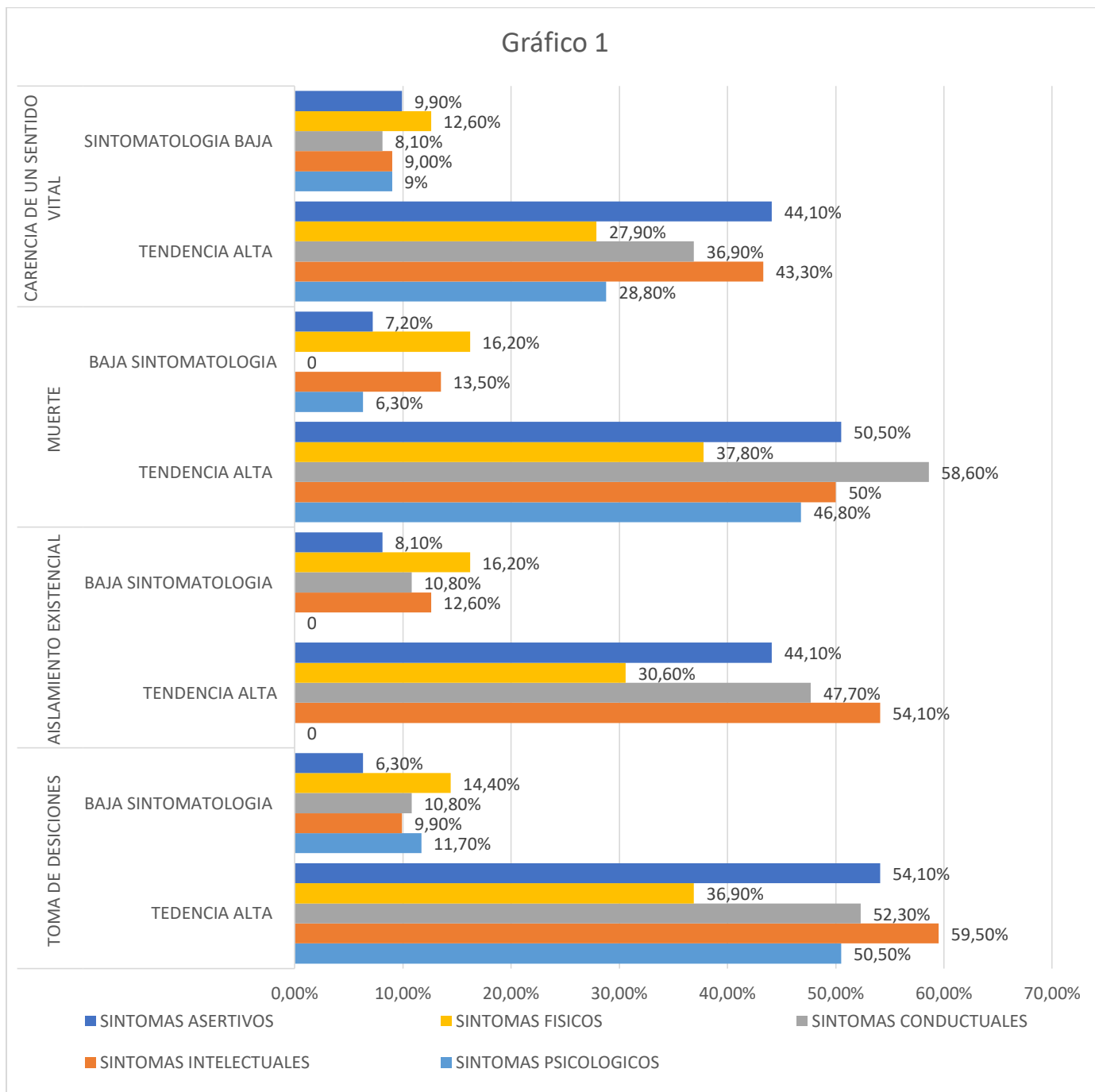
Con relación a los síntomas asertivos, evidentes en el contexto de las relaciones interpersonales (Rojas, 2006), se encontró que ante la toma de decisiones el 13,5% de los estudiantes universitarios experimenta alta sintomatología ansiosa, el 54,1% alta tendencia a padecer sintomatología ansiosa, el 22,5% baja tendencia padecerlos, el 6,3% presenta baja sintomatología y el 3,6% ausencia de sintomatología. Con respecto al aislamiento existencial el 16,2% de los estudiantes universitarios presenta alta sintomatología, el 44,1% alta tendencia, el 19,8% baja tendencia, el 8,1% baja sintomatología y el 11,7% ausencia de sintomatología. Con respecto a la muerte, el 15,3% presenta alta sintomatología, el 50,5% alta tendencia es decir al menos la mitad de la muestra, el 15,7% baja tendencia, el 7,2% baja sintomatología y el 13,3% ausencia. Por último, ante la carencia de sentido vital el 9% de los estudiantes experimenta sintomatología alta, el 44,1% alta tendencia, el 21,6% baja tendencia, el 9,9% baja sintomatología y el 15,3% ausencia de sintomatología. Dichos porcentajes señalan que los jóvenes ante situaciones ansiosas en ocasiones no saben que decir ante ciertas personas, o experimentan sensación de querer hablar pero dan vueltas para hacerlo por no saber cómo empezar.

Con respecto a los síntomas conductuales ante la toma de decisiones se halló que el 7,2% de los estudiantes universitarios presenta alta sintomatología, el 52,3% los experimenta en una tendencia alta, el 27% en una tendencia baja, mientras que el 10,8% presenta baja sintomatología y el 2,7% ausencia de este tipo de síntoma. En el caso del aislamiento existencial el 8,1% de los estudiantes presenta alta sintomatología, el 47,7% una alta tendencia, mientras que 23,4% en una tendencia baja, el 10,8% baja sintomatología ansiosa y el 9,9% ausencia. Con respecto a la muerte, se encontró que el 8,1% de los estudiantes experimenta alta sintomatología, el 58,6% tendencia alta, el 18% baja tendencia, el 9,9% baja sintomatología y el 5,4% ausencia de sintomatología conductual. Por último, ante la carencia de un sentido vital se encontró que el 6,3% de los estudiantes presenta alta sintomatología, el 36,9% en alta, el 28,8% en baja tendencia, el 8,1% baja sintomatología y el 19,8% ausencia. Lo cual indica que en los estudiantes existe una tendencia a agarrar repetitivamente un objeto con las manos, o a moverme continuamente de un lado a otro cuando se encuentran ansiosos.

En este sentido los resultados anteriormente expuestos señalan que ya sea ante la incertidumbre que comporta la toma de decisiones, ante el aislamiento existencial y la soledad de verse como el único responsable de su propia vida, ante la posibilidad del fracaso en términos psicológicos o la muerte física, o incluso ante la amenaza a un

aspectos significativo para el ser y en este sentido de todo su proyecto vital (Yalom, 2002), existe presencia de ansiedad en los jóvenes universitarios, lo cual reafirma la condición ontológica de la experiencia de ansiedad (May, 1977).
 Con respecto al segundo objetivo específico se encontró que los síntomas psicológicos, conductuales,

asertivos, físicos e intelectuales correlacionan significativamente entre sí para cada una de las situaciones existenciales planteadas (muerte, toma de decisiones, aislamiento existencial y carencia de un sentido vital) con valores superiores a $r: 0,576$ y un $P < 0,01$.



Fuente de elaboración: los autores

Conclusiones

Los datos obtenidos señalan que los universitarios experimentan alta sintomatología de la experiencia de la ansiedad ante las cuatro situaciones existenciales generadoras de ansiedad, siendo este el punto de corte con mayor distribución muestral, tanto para cada situación generadora de ansiedad como para cada grupo de síntomas (psicológicos, conductuales, asertivos, intelectuales y físicos). Lo anterior señala el carácter ontológico de la ansiedad (May, 1977) y la intensidad con la que esta se experimenta en los estudiantes con bajo rendimiento académico. Experiencia que se hace explícita a través de la presencia de los siguientes manifestaciones: incapacidad para comprender algunas situaciones de la vida cotidiana, cambios en el curso de los afectos y las relaciones interpersonales e incluso, manifestaciones físicas y conductuales (Romero, 2008 y Rojas, 2006).

En cuanto al tipo de síntoma se halló, que ante las situaciones existenciales propuestas, los síntomas intelectuales obtuvieron el 47% de la distribución muestral en una alta presencia de sintomatología, siendo no solo los más comunes dentro de la muestra estudiada, si no, que revela una posible relación de la ansiedad con el bajo rendimiento académico, puesto que este tipo de síntomas se manifiesta precisamente como incapacidad para concentrarse, interpretar de forma radical las situaciones, presencia de bloqueo o incluso incapacidad para comprender, precisamente esta dimensión sintomática se aloja en el curso del pensamiento (Rojas, 2006), razón por la cual si los estudiantes están ansiosos es posible que estas manifestaciones repercutan sobre su rendimiento académico .

Así mismo, los síntomas asertivos obtuvieron un porcentaje de distribución muestral similar al anterior con el 45% en una alta sintomatología, lo cual señala que tras evocar o confrontar las situaciones existenciales propuestas, es posible que la experiencia de ansiedad sea notable en el área de sus relaciones interpersonales (Rojas, 2006), existiendo manifestaciones tales como: no saber cómo llegar a la respuesta que se les pide a pesar de tener idea de ello, la cual puede tener una incidencia en el rendimiento académico, si se visualiza al estudiante frente a la participación en clase o la elaboración de trabajos de tipo oral como exposiciones, exámenes, o seminarios etc.

Con respecto a las situaciones existenciales, se halló que ante la toma de decisiones el 59,65% de los estudiantes universitarios presentan sintomatología ansiosa en una tendencia alta, esto se relaciona con el hecho de que toda decisión importante comporta cierto grado de incertidumbre (Yalom, 2007; De Castro, Gracias, 2011), dado que implica para ellos tener que orientar dichas decisiones coherentemente con sus necesidades afectivas (May, 2000) y en ese sentido verse ante el hecho de tener que elegir entre varias opciones con igual importancia, sobre todo sin saber si lo que obtendrán es aquello que esperan (De Castro, 2005).

En cuanto al aislamiento existencial el 52,3% de los estudiantes señalan experimentar sintomatología ansiosa en una tendencia alta, dicho porcentaje podría señalar que la conciencia de que en últimas son ellos los únicos responsables de su vida (Yalom, 2007) los confronta con el hecho mismo de la soledad incluso por muy cerca que estén de los otros o de sí mismos, la ansiedad persiste, pues son ellos quienes finalmente deben enfrentar sus propios dilemas y orientar su vida (May, 2000).

El 52,3% de los universitarios experimentan una tendencia alta a presentar sintomatología ansiosa frente a la posibilidad de la muerte psicológica, dado que contantemente lidian con la incertidumbre y la posibilidad del fracaso (Yalom, 2007) sobre todo cuando son evaluados, y las situaciones de evaluación hacen parte de la cotidianidad de los universitarios, esto indica que ellos permanentemente están expuestos a situaciones que los confronta con la posibilidad de la muerte en un sentido psicológico.

En cuanto a carencia de un sentido vital el 48,6% de los estudiantes universitarios experimenta sintomatología en una tendencia alta lo cual señala que los estudiantes presentan niveles de ansiedad considerables tras tener conciencia de la carencia de fundamentos y en este sentido de un propósito y orientación dada.

Ahora bien, la toma de decisiones es de las cuatro situaciones existenciales la que mayor sintomatología evoca en los universitarios. Esto se relaciona directamente con el hecho de que el ser humano no solamente es responsable de la forma como orienta su vida (Yalom, 2007), sino, que debe hacerle frente a la incertidumbre que viene del futuro (De Castro y García, 2011).

Con respecto a los síntomas psicológicos, conductuales, asertivos, físicos e intelectuales, se halló que estos correlacionan significativamente entre sí para cada una de las situaciones existenciales planteadas (muerte, toma de decisiones, aislamiento existencial y carencia de un sentido vital) con valores superiores a $r: 0,576$ y un $P < 0,01$, por tanto, cuando se registra sintomatología de un tipo en específico ante una situación existencial, se espera que dicha sintomatología se evidencie ante el resto de situaciones planteadas, dado que la ansiedad presupone una condición ontológica (May, 1977) y cuando los universitarios perciben algo peligroso para sí, lo que se encuentran amenazado no es una pequeña parte de su proyecto de vida, sino la totalidad de esta (De Castro y García, 2011).

Referencias

- Agudelo, D., Casadiegos, C., Sánchez, D. (2008). Características de ansiedad y depresión en estudiantes universitarios. *International Journal of Psychological Research*, 1(1), 34–39.
- Amézquita, M. E., González, R. E., & Zuluaga, D. (2003). Prevalencia de la depresión, ansiedad y comportamiento suicida en la población estudiantil de pregrado de la Universidad de Caldas, año 2000. *Revista Colombiana de ...*, XXXII(4), 341–356. Retrieved from

<http://www.scielo.org.co/pdf/rcp/v32n4/v32n4a03.pdf>

Bohórquez, A. (2010). Prevalencia de depresión y de ansiedad en estudiantes de medicina, 1, 109 – 197.

Retrieved from

<http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/442/1/med3.pdf>

Castellanos, M., Guarnizo, C., & Salamanca, Y. (2011).

Relación entre niveles de ansiedad y estrategias de afrontamiento en practicantes de psicología de una universidad colombiana Relation between levels of anxiety and coping strategies in colombian university.

De Castro, A. (2000). *La psicología existencial de rollo may*. Universidad del Norte.

De Castro, A. (2005). Comprensión cualitativa de la experiencia de ansiedad. *Suma Psicológica*, 61.76.

De Castro, A., y García, G. (2011). *Psicología clínica fundamentos existenciales* (2nd ed.). Ediciones de la U.

De La Ossa, J., De Castro, A., y Noreña, M. (2014). La ansiedad desde la perspectiva humanista existencial: hacia una propuesta de medicion. *Revista latinoamericana de psicoterapia existencial un enfoque comprensivo del ser*.

Hernandez, R., Fernandez, C., & Baptista, P. (2010). *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hil Interamericana.

May, R. (1963). El surgimiento de la psicología existencial ; y Bases existenciales de la psicoterapia. In *psicología existencial* (pp. 9–58). Buenos Aires: Gedisa.

May, R. (1977). Contribucion de la psicoterapia existencial.

In *Existencia, una nueva dimension en psiquiatria y psicología* (pp. 59–122). Madrid: Gredos.

May, R. (2000). *El dilema del hombre*. Madrid: Gedisa.

May, R., & Yalom, I. (1989). Existencial psychotherapy. In *Curren Psychotherapy* (pp. 363–462). EE.UU: Peacock.

Montero, I., & León, O. (2007). A guide for naming research studies in Psychology. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 7(3), 847–862.

Riemann, F. (1978). *Las Formas Basicas de la Angustia* (2nd ed.). Madrid: Herder.

Rojas, E. (2006). *La ansiedad*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, S.A.

Romero, E. (2005). *Estaciones en el camino de la vida*. Sao Paulo: Norte-Sur.

Romero, E. (2005). *Las dimensiones de la Vida Humana –*

Existencia y experiencia. Chile: Norte-Sur.

Romero, E. (2008). *Entre la alegría y la desesperación humana*. Chile: I Norte- Sur.

Yalom, I. (2002). *El Don de la Terapia*. Buenos Aires: Emecé.

Yalom, I. (2010). *Psicoterapia existencial* (2nd ed.). Barcelona: Herder.

CURRICULUM

Johana De La Ossa Sierra. Docente tiempo completo, programa de Psicología de la Facultad de Educación Ciencias Humanas y Sociales, Universidad San Buenaventura Cartagena. Psicóloga, Especialista en Psicología Clínica, Magister en Psicología Universidad del Norte, Barranquilla -Colombia. Miembro del grupo de investigación en psicología GIPSI, Universidad de San Buenaventura Cartagena.

Correo de contacto: delaoassasierra@gmail.com

Amelia Eljadue Rizcala. Psicóloga, miembro del grupo de investigación en psicología GIPSI. Universidad de San Buenaventura Cartagena. Estudiante de maestría en Psicología clínica, Universidad del Norte, Barranquilla - Colombia.

Correo de contacto: amelierizcala27@gmail.com

Alberto De Castro Correa. Decano División de Humanidades y Ciencias Sociales- Universidad Del Norte- Doctor en Psychology, clinical track de la Saybrook University U.S.A; Magister en Psicología de la Universidad de Dallas U.S.A y Psicólogo de la Universidad del Norte. Miembro activo del Grupo de Investigación en Psicología de la Universidad del Norte.

Correo de contacto: amdecast@uninorte.edu.co

Fecha de entrega: 8/6/16

Fecha de aceptación: 17/9/16

Trabajo ganador de Mención al premio Pablo Rispo en la categoría Investigación en el VIII Congreso Latinoamericano de Psicoterapia Existencial
Lima, Perú.

ENTRE A LIBERDADE E A MORALIDADE NA ONTOLOGIA FENOMENOLOGICA DE JEAN PAUL SARTRE: ESBOZOS PARA UMA PSICOLOGIA NORMATIVA?

Carolina Freire de Araújo Dhein
Río de Janeiro, Brasil

Resumo

Este estudo tem como proposta discutir a noção de liberdade, presente na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre, articulada à noção moral, e suas implicações para a psicologia fenomenológico-existencial, que se pretende crítica ao olhar determinante e normativo da existência. A psicologia existencial apoia-se no primado da existência sobre a essência. No pensamento de Sartre, tal primado converte-se na noção de liberdade constitutiva, tomada como fundamentação da realidade humana, o que implica, portanto, em não partir de determinações morais prévias acerca do modo de ser do homem e de seus projetos existenciais. Desse modo, pensar os sofrimentos existenciais à luz da psicologia fenomenológico-existencial, é não partir de encaminhamentos moralizantes e prescritivos. Neste trabalho, problematizar-se-á o desafio de pensar a noção de liberdade em Sartre, sem que se recaia ou na formalização de um ideal a se alcançar, tomada pelo imperativo da autenticidade, ou no seu estatuto nulo, o relativismo absoluto.

Palavras-Chaves

Sartre, Liberdade, Moral, Psicologia Existencial.

Abstract

This study aims to discuss the notion of freedom according to the phenomenological ontology of Jean-Paul Sartre, articulated to the moral conduct and its implications in the phenomenological-existential psychology, with the intention to be critical to the determinant and normative views of existence. Existential psychology relies on the primacy of existence over essence. In Sartre's view, such primacy becomes the concept of constitutive freedom, based on the foundation of human reality, which therefore

implies in not taking into account previous moral determinations about man's ways of reasoning and his existential projects. Thus, to think of existential suffering in the light of phenomenological-existential psychology should not be based on moralizing and prescriptive referrals/statements. In this work, the focus will be on the challenge of thinking about the Sartre's notion of freedom without relapsing either in the formalization of an ideal to be reached, claimed by the imperative of authenticity, or in the null status defined by the absolute relativism.

Keywords

Sartre, Freedom, Morals, Existential Psychology.

Introdução

O interesse por parte da psicologia em dialogar com um pensamento de origem filosófica, especificamente o pensamento de Jean-Paul Sartre, nasce a partir de uma problematização com a tradição hegemônica e vigente desta disciplina, no que tange suas teorias e práticas como forma de compreensão do existir humano. Em seu campo de constituição, a psicologia é convocada a todo o momento a legitimar seu objeto de estudo – o homem – a partir da própria divergência da noção de subjetividade, presente no embate das correntes empiristas ou idealistas, herdadas da filosofia moderna e ainda presentes no cenário de constituição das perspectivas psicológicas. Podemos pensar que a problemática que se circunscreve a partir dessa apropriação dicotômica da existência humana e suas relações com o mundo, são as reduções que priorizam aspectos facetados da existência, desconsiderando a complexidade mesma do existir em sua totalidade. Disso decorem que os constructos teóricos, na medida em partem da constituição da subjetividade, seja a priori ou a posteriori, procuram edificar uma verdade acerca da

mesma, mostrando-se moralizantes e normativos, uma vez que partem de noções previamente definidas e procuram adequar, por meio de seus métodos, um lugar previamente dado a se chegar.

É, então, a partir desse cenário que vemos surgir movimentos que procuram colocar em questão os modelos reducionistas como forma de investigação em psicologia. Movimentos esses que situam-se num campo fronteiriço, na medida em que buscam edificar-se em outras bases, dialogando com outros campos de saber, no caso em questão, a filosofia. Nesse sentido, a psicologia de base fenomenológico-existencial, há muito vem procurando constituir-se como tentativa de ruptura com esse modelo dicotômico, na medida em que procura pensar homem e mundo como co-origenários.

O pensamento do filósofo francês Jean-Paul Sartre, especificamente, encontra-se presente como fundamentação na articulação entre as noções de sua ontologia fenomenológica e a psicologia fenomenológico-existencial. Partindo da noção de intencionalidade da consciência, em que esta se define e se esgota na relação a um objeto transcendente, Sartre pôde romper com as visões materialistas ou idealistas acerca da subjetividade. O homem não sendo dotado de nenhum caráter pré-determinado, é intencional, é livre movimento de constituição de sentido. A noção de liberdade em Sartre é, portanto, radical e não diz respeito a uma propriedade que se têm ou se conquista. É sim, o nosso próprio modo de ser, a partir do qual estamos condenados a jamais encontrar bases explicativas que justifiquem a existência.

Debitárias da condenação à liberdade, as noções de escolha, angústia, responsabilidade, má-fé e projeto fundamental, são temas que contornam o pensamento sartriano em sua descrição das condutas humanas. A articulação dessas noções, que indicam o caráter indeterminado da existência, se apresenta como possibilidade para a constituição de uma psicologia que tenha como proposta pensar o homem em sua concretude existencial e deslocar-se das perspectivas teóricas e dicotômicas que partem de noção de homem como interioridade psíquica ou como produto condicionado do mundo que o circunscreve, partindo estas, portanto, de constructos aprioristicamente dados que atuam como balizadores normativos.

Entretanto, o pensamento de Sartre, na medida em que está apoiado na concepção de liberdade como absoluta indeterminação, e que esta condição mesma nos torna responsáveis pelos valores que elegemos no mundo, o indicativo para se pensar em uma moral se torna fortemente presente. A possibilidade de edificação de uma moral em Sartre recai sobre a insustentabilidade de qualquer princípio determinante ou causalista das escolhas humanas. Não obstante, a direção ético-moral de uma existência que se escolhe perpetuamente parece claramente indicar que não estamos falando de uma moral amparada em valores universais. Crítica, inclusive fortemente defendida por Sartre (2010) em sua conferência o Existencialismo é um Humanismo.

Conforme já indicado por alguns pensadores do campo da filosofia, como Mészáros (2012), Pfeil

(2008), Borheim (2007), Silva (2004), dentre outros, a questão que daí decorre se desvela pelo caráter normativo da apropriação dessa condição indeterminada das escolhas humanas, ou seja, o imperativo do que poderíamos chamar de uma assunção reflexiva da liberdade que somos, da assunção da responsabilidade de nosso existir. Seria, portanto, pelo reconhecimento de que é por cada um de nós que os valores existem, que poderíamos chamar de uma existência plena ou autêntica?

Entretanto, aqui facilmente podemos recair em um impasse. Se o valor é expressão da liberdade existencial, recaímos na gratuidade e contingência da existência, na medida em que nenhuma determinação externa justifica a escolha desse ou daquele modo de ser. Nesse sentido não cabe, então, falarmos de qualquer idealidade normativa, que apresenta-se como *devendo* ser de determinado modo. A ontologia fenomenológica de Sartre, especificamente desenvolvida no Ser e o Nada, abre a possibilidade de uma interpretação dúbia, uma vez que a absoluta liberdade se caracteriza pela incontornável escolha do existir, escolha essa injustificável e gratuita a priori, mas que precisa, ao mesmo tempo, assumir a responsabilidade de seu existir.

Com base nessa problemática, podemos lançar as seguintes reflexões: Os valores sendo expressões da indeterminação do existir podem ser tomados como normativos a partir de uma psicologia de base sartriana? Os sofrimentos existenciais seriam próprios do modo de ser de cada homem, na medida em que são escolhas de si mesmos? Ou os sofrimentos seriam projetos de sentidos malogrados? Se assim forem, existe um projeto fundamental correto, ou melhor, saudável? E qual seria o papel da psicologia? Extinguir os sofrimentos pela “adequação” dos projetos? Se sim, não estaríamos ainda assentados num terreno normativo e corretivo? Como podemos pensar a existência como liberdade e ao mesmo tempo uma psicologia que não seja normativa, ou seja, que não se determine como caminho para uma idealização previamente dada?

Certo é que tais problematizações não parecem novas aos críticos da obra de Sartre situados no terreno da filosofia. Entretanto, a questão que se configura como problemática norteadora deste trabalho diz respeito ao modo como se pode fazer uma articulação destas noções desenvolvidas por Sartre, em *O Ser e o Nada*, com a questão da normatividade pelo modo como tais noções podem ser apropriadas pelo projeto de uma psicologia que se pretenda crítica aos modelos teóricos que primam por um caráter corretivo e normativo da existência. Embora a apropriação da filosofia sartriana à psicologia já encontre expoentes expressivos, a problematização de seus impasses ontológicos e, conseqüentemente, existenciais, parece estar ainda por se investigar.

Liberdade, Psicanálise Existencial e Moral: Esboços Normativos?

Pensar o homem como liberdade significa dizer que nada justifica sua existência e o obriga a escolher e escolher-se perpetuamente, a partir dos contornos fáticos que o cercam. Daí a ideia de condenação defendida por Sartre (2001) nas páginas do *Ser e o Nada*. O homem é livre para escolher, mas não pode escolher não ser livre. Sua nidade substancial o obriga a ser senão nada além daquilo que ele fizer dele. Poder-se-ia, no entanto, pensar que em algum plano a liberdade encontraria obstáculos, mas Sartre sustenta seu caráter absoluto, porém não abstrato, afirmando que mesmo aquilo que poderia apresentar-se como adverso à liberdade, tal como as características biológicas, econômicas ou sociais, são ainda desveladas a partir do sentido da livre apropriação humana. Ser livre é, portanto, realizar escolhas, e no exercício mesmo dessa liberdade, o homem se define pelos fins que persegue. E seja qual for este fim, ele será sempre indicativo de uma escolha original que faz de si mesmo enquanto existente no mundo. O Homem, não possuindo nenhum caráter pré-determinado, só pode ser compreendido a partir do sentido existencial que se desvela em sua existência mesma, ou seja, por meio de suas escolhas concretas, nas condições fáticas que o contorna.

O encadeamento dessas noções que compõem a filosofia fenomenológico-existencial de Sartre oferecem-se como fundamento para sua psicanálise existencial. Formulada como uma crítica à psicanálise freudiana, Sartre procura deslocar-se das noções explicativas como forma de dar conta do psiquismo humano. O objetivo principal de sua psicanálise é a elucidação do projeto de sentido de cada homem singular, ou seja, a escolha que cada homem faz de si mesmo, na medida em que sendo indeterminação absoluta, está condenado a escolher e escolher-se no mundo. Em outras palavras, a Psicanálise Existencial é uma descrição moral, na medida em que desvela a significação ideal das condutas humanas.

Diretamente articulada à noção de projeto encontra-se a noção do valor em Sartre, pois a ausência de sentido aprioristicamente dado é o que fundamenta o valor como expressão do livre posicionamento do homem frente à facticidade que o contorna. Segundo Sartre (2001), o homem é o ser dos valores, é pelo homem que o valor existe no mundo, e não ao contrário, como se os códigos de ética, as leis ou os guias de conduta existissem em sua objetividade plena. Entretanto, Sartre nos adverte que é assim, de forma objetiva, que na maioria das vezes lidamos com o valor. Mergulhados na angústia de sabermos-nos responsáveis pela escolha que somos, podemos, inclusive, escolher enganarmos-nos de nossa condição originária, elegendo-nos como determinados a partir de múltiplas justificativas. Esse engano que exercemos como disfarce da própria liberdade que somos, Sartre chamou de *Má-fé*. Vale ressaltar que a expressão não diz respeito a uma conotação de desvio moral, mas sim uma conduta própria da existência. Pela *má-fé*, o homem dissimula a condição

originária de sustentação da indeterminação existencial que o obriga a escolher-se no mundo e orienta-se como se os valores pertencessem a um mundo objetivo.

A partir do exposto, nossas reflexões nos conduzem a problematizar o aspecto da moralidade em Sartre. O próprio Sartre, na ocasião das páginas finais de *O Ser e o Nada*, nos convida a pensar no desdobramento moral de seu pensamento, indicando a promessa de uma obra posterior sobre o assunto. Vale ressaltar que apenas fragmentos incompletos desta obra foram publicados postumamente, deixando tais implicações em aberto.

Na medida em que Sartre (2001, p. 83) afirma que “minha liberdade é o único fundamento dos valores e nada, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores”, coloca em cena o caráter gratuito e não causalista das condutas humanas. Em uma pequena nota de rodapé endossa que

Embora seja indiferente ser de boa ou má-fé, porque a má-fé alcança a boa-fé e desliza pela própria origem de seu projeto, não significa que possa se escapar radicalmente da má-fé. Mas isso pressupõe uma reassunção do ser detriorado por si mesmo, reassunção que denominaremos autenticidade (...) (Sartre, 2001, p.118)

Podemos indagar sobre a normatização da assunção dessa liberdade mesma. Se a autenticidade está diretamente relacionada ao reconhecimento da liberdade que somos, e se, ao mesmo tempo, Sartre nos anuncia a gratuidade do valor, na medida em que nada justifica a escolha de um valor em detrimento de outro, de que modo se pode atribuir uma moral à realidade humana que não seja ela mesma paradoxal? Melhor dizendo, amparado em quem a autenticidade deve ser tomada como normativa e imperativa do projeto de sentido da existência, se o próprio projeto é absolutamente livre?

Conforme sinalizado, a própria noção de liberdade e seus desdobramentos na análise da realidade humana, empreendida por Sartre no *Ser e o Nada*, possibilita apropriações ambíguas e paradoxais. Borheim (2007), analisando a questão da moral em Sartre, acena para tal impasse, na medida em que partindo do valor como criação da liberdade individual, recai na gratuidade da existência, não cabendo assim, qualquer idealidade normativa. Mészáros (2012), ao analisar o conjunto da obra de Sartre, argumenta que as metáforas utilizadas pelo filósofo apresentam uma conotação paradoxal, mas que anuncia o próprio problema ontológico da existência. Estou condenado a ser livre. Estou condenado a cada vez escolher-me enquanto liberdade. Condenação e liberdade, palavras com sentidos opostos, anunciam o caráter inexorável da responsabilidade existencial. Nesse âmbito, podemos identificar que o imperativo da existência é *dever* escolher e escolher-se. Debitário a esse imperativo, a noção de responsabilidade se apresenta como uma norma no sentido do reconhecimento da ausência de fundamento da existência humana. É o homem mesmo, por ser ele nada, que *deve* escolher, e escolhendo, inaugura um valor no mundo. “Os indicativos ontológicos de liberdade e

responsabilidade absolutas surgem na filosofia de Sartre sobre o signo do mais estrito dever e operam no sentido da mais severa contingência.” (Mészáros, 2012, p. 189).

Ao longo de grande parte do *O Ser e o Nada*, Sartre descreveu as condições de possibilidade para estabelecer uma investigação da realidade humana de forma concreta. O próprio pensador, inclusive, manteve um diálogo profícuo com a psicologia procurando lançar outras bases para compreender temáticas como a emoção, a imaginação e o Ego. Na quarta parte de sua obra filosófica mais expressiva – *O Ser e o Nada* – Sartre (2001) esboça seu método próprio de investigação psicológica: a Psicanálise Existencial. O papel de sua psicanálise seria, não a categorização de condutas e inclinações, mas sim a decifração de cada conduta. É preciso saber interrogá-las, diz ele, na contramão do caminho traçado pelas correntes psicológicas, que através dos comportamentos empíricos, buscaram alcançar teorias e esquemas universais de análise, tratando apenas de colecionar fatos, afastando-se do homem singular. A decifração do projeto de sentido, significa, ao mesmo tempo, trazer à luz o modo como cada pessoa se faz pessoa, para usar a expressão de Sartre. Isso é o mesmo que dizer que cada um deve apropriar-se do sentido fundamental de sua existência.

No entanto, conforme sinalizado por alguns teóricos no campo filosófico, o próprio pensamento de Sartre, mostra-se, em alguns momentos, paradoxais, podendo favorecer apropriações ambíguas, a partir das quais, poder-se-ia recair novamente em teorizações que já pré-dizem o modo ideal de ser, contornando o fazer da psicologia à luz desse ideal.

A radicalidade do dever escolher, sinalizado por Mészáros (2012), mostra-se, então, como imperativo no interior do pensamento sartriano. Desse modo, evidencia-se o caráter problemático para a psicologia de base sartriana, no sentido de assumir como tarefa a assunção da responsabilidade da escolha existencial que somos. Se a escolha é livre, a má-fé não seria também expressão da liberdade que somos? De onde se configura o imperativo de libertação da má-fé ou do alcance de uma existência autêntica? Na psicanálise existencial, como caminho de investigação do projeto de sentido, a assunção da responsabilidade de si pela superação da má-fé, torna-se uma tarefa. Nesse sentido, a psicologia que se apoia no pensamento de Sartre, poderia mostrar-se como normativa e moralizante, na medida em que assume previamente uma demarcação ideal a se chegar: a resolução da má-fé pela conquista da responsabilidade.

Tais problematizações se tornam, portanto, caras para a psicologia que se propõe a fundamentar-se pelo pensamento ontológico de Sartre, na medida em que assumem uma posição crítica aos modelos teóricos vigentes, mas podem, facilmente, recair numa posição normativa e imperativa, quando não procuram problematizar os desdobramentos dos fundamentos ontológicos nos quais se apoiam, como forma de estabelecerem uma articulação atenta aos propósitos que as inspiram. Dito de forma mais explícita, posicionar-se de forma crítica aos modelos que

primam por métodos explicativo-causais e/ou que partem de um caráter aprioristicamente dado do psiquismo, acarretando caminhos previamente estabelecidos de análises a partir um olhar normativo da existência, significa necessariamente atentar-se para a possibilidade de não recair na mesma seara, tomando a noção de má-fé como algo a ser extirpado ou mesmo na necessidade de alcançar uma autenticidade existencial. Será possível? É com base nessas problematizações que o presente trabalho se propõe a anunciar os impasses que se abrem na própria interpretação do pensamento sartriano e suas implicações na direção de um caminho para uma psicologia não normativa, na tentativa de pensar os sofrimentos existenciais, incluindo o fenômeno da má-fé, como uma livre apropriação da existência aberta ao mundo na qual se constitui.

Considerações finais

O presente trabalho trouxe como proposta levantar algumas questões referentes à apropriação da psicologia por parte do pensamento filosófico de Sartre, especialmente no que tange ao problema da moral e da normatividade, que tangencia as teorias psicológicas de forma hegemônica. Por meio do exposto, podemos constatar o solo fértil dessa articulação do pensamento de Sartre à psicologia. Tal como apontado anteriormente, a possibilidade de lançar outras bases para a compreensão dos fenômenos existenciais, que se desloque de uma lógica dicotômica, se deve especialmente à condição originária e absoluta da liberdade que somos. Podemos constatar como Sartre procura romper com os modelos deterministas presentes na psicologia. Pensar a existência em precedência à essência significa que não podemos recorrer às explicações de causalidade de nenhuma ordem.

Vou emergindo sozinho, e na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade (...) eu decido sozinho, injustificável e sem desculpas.

(Sartre, 2001 p. 84).

No entanto, romper com as relações de causalidade e determinismos seja de ordem psíquica ou social e devolver ao homem a liberdade como constituição da existência, pode-nos facilmente levarmos a um subjetivismo de tal ordem que, é somente pelo homem que os projetos de mundo se constituem. O homem é o único responsável pela sua existência. O impasse se situa na fronteira do pensamento filosófico de Sartre com a psicologia, na medida em que essa encarregaria-se, portanto, em devolver ao homem sua responsabilidade. Assim, os sofrimentos existenciais, podem então facilmente ser tomados como desvios de tal projeto, na medida em que o imperativo torna-se a apropriação da condição de liberdade que nos contorna. Pensarmos os sofrimentos como desvios do projeto de sentido, pode, então, assumir um caráter normativo?

Não temos a pretensão de esgotar tais reflexões, ao contrário, procuramos mantê-las vivas, no convite à tarefa de resguardarmos o exercício do pensamento. Compreendemos que o diálogo profícuo da psicologia com a filosofia de base fenomenológica-existencial, expressa-se juntamente pela resistência às teorizações acerca dos sofrimentos existenciais, tomando, na maior parte das vezes, caminhos diretos, amparados por uma interpretação moralizante, característico do modo de ser de nosso horizonte histórico. Escolhemos, portanto, finalizar resguardando uma pergunta: Como podemos pensar a existência como liberdade e ao mesmo tempo uma psicologia que não seja normativa, ou seja, que não se determine como caminho para uma idealização previamente dada? A resposta parece evidente: a liberdade é antagônica a qualquer norma. Mas na medida em que a assunção da condição da liberdade seja um imperativo, já estamos situados num terreno normativo. O convite à reflexão, portanto, permanece vivo.

Referências

- BORHEIM, G. (2007). *Sartre*. São Paulo: Perspectiva.
 COHEN-SOLAL, A. (2008). *Sartre*. Uma biografia. Porto Alegre: L&PM.
 MÉSZÁROS, I. (2012). *A obra de Sartre*. Busca da liberdade e desafio da história. São Paulo: Bointempo.

- PFEIL, L.C. (2008). A Moral em Sartre: uma porta para o impossível? In: CESAR, C. M; BULCÃO, M. (Org). *Sartre e seus contemporâneos*. Aparecida: Ideias & Letras.
 SARTRE, J. P. (2001). *O ser e nada*. Petrópolis: Vozes.
 SARTRE, J. P. (2012). *O Existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes.
 SILVA, F. L. (2004). *Ética e literatura em Sartre*. Ensaios Introdutórios. São Paulo: Editora Unesp.

Curriculum

Doutoranda em Psicologia pelo Programa de Pós Graduação em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em psicologia também pela UERJ. Especialista em Psicologia Clínica pelo Instituto de Psicologia Fenomenológico Existencial do Rio de Janeiro (IFEN). Graduada pela PUC-Rio. Membro pesquisadora do CNPQ no grupo de Fundamentos Fenomenológico-Existenciais de diferentes práticas em psicologia (UERJ) e do grupo Psicoterapia, fenomenologia e sociedade (UFC). Professora e orientadora do IFEN. Atua como psicóloga clínica na perspectiva Fenomenológica-Existencial.

Email de contacto: carolinadhein@hotmail.com

Fecha de entrega: 8/6/16

Fecha de aceptación: 1/8/16

Trabajo ganador del premio Pablo Rispo en la categoría Aportes originales a la temática del encuentro en el VIII Congreso Latinoamericano de Psicoterapia Existencial
Lima, Perú.

SARTRE: A MEIO CAMINHO DE UMA PSICOLOGIA DA EXISTENCIA?

Bernardo Rocha de Farias
Río de Janeiro, Brasil

Resumo

O presente trabalho parte da seguinte questão: será possível pensarmos uma psicologia que se pautar na existência? Isto é, que prescindir da substancialização do eu, tomando o homem pela sua indeterminação, e, assim, abdicar de toda e qualquer teoria já dada acerca desse homem? E, ainda, será possível a reinscrição dos apontamentos no pensamento de Jean-Paul Sartre, levando-os adiante para a consolidação desse saber? Sartre se detém especificamente sobre a psicologia, trazendo elementos para pensarmos a sua constituição no mundo moderno. E, também, procura repensar a própria psicologia, trazendo elementos que a reposicionariam existencialmente, de modo que esta pudesse se deter sobre os fenômenos tal como são experienciados na existência. Todavia, o próprio Sartre aponta para a impossibilidade de um homem estar além de seu tempo, sinalizando assim a necessidade da análise crítica de seu próprio pensamento para que possamos ir adiante na fundamentação desse interesse.

Palabras clave

Psicologia, Fenomenologia, Existência, Sartre.

Abstract

The current assignment starts from the following question: is it possible for us to think one psychology that stands by the existence? That meaning one psychology that stands aside of a substantial ego, taking the man by his indetermination, and, therefore, would it be possible to leave behind all and any sort of theory, already given, about that man? And, also, would it be possible the reinscription of the directions inside the thinking of Jean-Paul Sartre, leading them ahead for the consolidation of that knowledge? Sartre takes some time to think specifically about psychology, bringing elements for us to think about their constitution in the modern world. And, also, he tries to rethink psychology itself, bringing elements that place it in the existence, in a way that it would be possible for

psychology to comprehend the phenomenons like they are experienced in the existence. However, Sartre itself points to the impossibility of one man being beyond his time, pointing, therefore, to the need of a critical analysis of his own thinking, so that we could go forward in the fundamentation of that interest.

Key words

Psychology, Phenomenology, Existence, Sartre.

Introdução

O interesse primordial desse trabalho recai fundamentalmente no debruçar-se acerca da seguinte questão: será possível, em nossa época, um exercício clínico em psicologia que se pautar na existência? Isto é, que prescindir da substancialização do homem, tomando-o pela sua indeterminação, pelo seu caráter de sempre por se fazer junto a dado mundo, abdicando de toda e qualquer teoria já dada acerca desse homem? E, ainda, encontraremos no pensamento de Jean-Paul Sartre elementos que nos permitam vislumbrar esse outro fundamento em psicologia, ou seja, a existência, que nos leve adiante para a reinscrição de um exercício clínico?

Assim sendo, o nosso trabalho intenta descortinar fundamentos, procura deixar aparecer um outro modo de pensar em psicologia, que nos permita certa caracterização e o modo de reinscrição de uma psicologia clínica, fundada no caráter de indeterminação da condição humana, na atualidade. Isto, pois o nosso tempo é marcado pela crise das narrativas metafísicas e, conseqüentemente, pelos acenos da impossibilidade de sustentação da substancialização do eu, presente também na psicologia moderna tradicional.

Desenvolvimento

Desse modo, procuraremos definir tais contornos em suas linhas gerais, a partir da obra do pensador francês Jean-Paul Sartre (1905 - 1980). Cabe ressaltar o motivador para a escolha do referido autor. Sartre além de procurar respaldar

sua compreensão sobre o ser do homem desde a existência, também se detém especificamente sobre a psicologia, trazendo elementos para pensarmos a sua constituição no mundo moderno. E, ainda, procura repensar a própria psicologia, trazendo elementos que a reposicionariam existencialmente, de modo que esta pudesse se deter sobre os fenômenos tal como são experienciados na existência.

A partir dos apontamentos de Sartre, compreendemos que a crise das narrativas metafísicas constitui uma problemática central em nosso tempo, que atinge hegemonicamente a legitimidade dos discursos em psicologia, sobretudo, acerca do seu *fazer* clínico. Isto levamos, por conseguinte, a posicionar o problema da psicologia e seu exercício clínico na atualidade sobre outras bases. O que equivale a dizer que nos apropriaremos da obra de Sartre, sobretudo, no que concerne à possibilidade de deixar aparecer outra base, outro fundamento, que dê densidade a um modo de pensar em psicologia e que possa sustentar um *fazer* clínico desde a existência, na atualidade.

Como apontamos brevemente, com a impossibilidade de determinação do ser do homem, subtrai-se também a possibilidade de discursos gerais acessarem qualquer instância ontológica que se identifique com a noção de “em-si”. Em outras palavras, a indeterminação da condição humana inviabiliza qualquer pretensão de um discurso conceitual apreender e explicitar estruturas ontológicas suprassensíveis ou metaempíricas. Isto, obviamente, coloca em xeque a relação entre o discurso da psicologia e os esteios metafísicos que tradicionalmente sustentaram e ainda, muitas vezes, sustentam seu exercício clínico. O que equivale a dizer que a desconstrução da noção de natureza humana proporciona o que se poderia chamar de crise na psicologia moderna tradicional e, conseqüentemente, no discurso da psicologia clínica. Desse modo, faz-se necessária a tarefa de construirmos uma nova aurora de pensamento em psicologia.

Deste modo, encontramos em Jean-Paul Sartre tais indicativos e desdobramos nossa pesquisa seguindo os caminhos inaugurados pelo pensador francês. Como veremos, Sartre (2013) se esforçará em refletir sobre o ser do homem desde a existência. Porém, o que seria isso? O pensador francês toma como elemento norteador o modo de ser do homem como irreduzível a qualquer determinação prévia. Isto significa que há uma recusa em atribuir uma *essência* humana, uma recusa em definir o homem a partir de uma determinação total *apriorística*, que possibilite o estabelecimento de máximas cristalizadas acerca da *realidade humana*. Compreender a condição humana deste modo, apontaria para a impossibilidade da psicologia moderna de

compreender *concretamente* os fenômenos tal como se revelam na existência

Ao nos debruçarmos em algumas de suas obras que versam sobre psicologia, Sartre (1960/2002) se esforça em explicitar como esta pretensão se revela igualmente na psicologia moderna tradicional, e, por isso, distancia-se do modo mais originário do ser do homem. Isto por não partir da condição mais ainda anterior, em que homem e mundo já sempre são co-originais e co-pertinentes.

Nesse sentido, compreender a condição humana sob os indicativos de Sartre significa apreendê-la como processo, como um movimento contínuo que não tem origem e finalidades formais. Isso exige dele uma ação ininterrupta de construção da realidade humana, de um projeto incessante de fazer a si e, simultaneamente, ao mundo. Assim sendo, Sartre indicará novamente a necessidade de um movimento de saída da interioridade e de ida em direção ao espaço onde o ser do homem se constitui originariamente, a existência.

Sendo o homem pura indeterminação, ou seja, não podendo ser predicado por nada anterior a ele mesmo, faz-se necessário o compreender co-originais ao mundo, ao qual já se encontra sempre lançado, e que, por sua vez, sustentará toda a possibilidade de *vir-a-ser* do mesmo.

Sartre, no segundo momento de seu pensamento, chamará esse modo de ser do homem como *singular-universal*. Universal por já sempre sermos na e pelas determinações de nossa época e, singular, uma vez que é singularmente que articulamos tais determinações. Foi nessa direção que assumimos o homem como um singular-universal, onde sua co-originariedade impossibilita qualquer cisão, qualquer afastamento do homem das determinações históricas em que já sempre está entrelaçado. Assim sendo, não podemos destacar nenhum dos dois termos para compreender plenamente os fenômenos da existência, já que são, sempre e a cada vez, um só. Assim, a concepção de eu substancial e autônomo se esvai, deixando aparecer o que é mais próprio ao homem.

Todavia, nossa pesquisa também acena para determinadas insuficiências no pensamento de Sartre no que se refere a uma reinscrição rigorosa de uma clínica fenomenológico-existencial. Notamos isso em pontos fundamentais de seu pensamento, em que a tradição metafísica, da qual o autor procura se afastar, queiramos ou não, faz-se presente. Notamos isso, seja a partir da inconsistência de seu conceito de *responsabilidade* que, por vezes, sugere um posicionamento mediante deliberação volitiva do sujeito, tal qual as bases modernas. Seja a partir de elementos metafísicos obscuros presentes em suas noções de *subjetividade* e *dialética*, mesmos que recaracterizados pelo pensador francês. Notamos resquícios que não

se afinam a um fazer e pensar clínico que se pautam na e pela existência, às últimas consequências. Ainda assim -ou justamente por isso -, empreendemos a pertinência e plausibilidade de certos elementos do pensamento de Sartre e suas indicações para um outro horizonte de compreensão dos fenômenos em psicologia, que devem, contudo, ultrapassar as insuficiências de seu pensamento e ir além do mesmo. Nesse contexto, explicita Heidegger (1927/2009):

Enquanto comunicado enunciado, todo e qualquer conceito e proposição fenomenológicos, hauridos originariamente, estão expostos à possibilidade de desvirtuamento. Perdem sua solidez, transformam-se em tese solta no ar e se transmitem numa compreensão vazia. A possibilidade de uma petrificação, enrijecimento e inapreensão do que se apreendeu originariamente acha-se no próprio trabalho concreto da fenomenologia. Toda dificuldade dessas investigações reside justamente em torná-las críticas a respeito de si mesmas, num sentido positivo. (p. 76).

Para que possamos levar adiante o nosso pensar, mantemo-nos nos elementos trazidos por Sartre, contudo, levando-os além. Aqui, entendemos ser pertinente a possibilidade de desconstruir Sartre. Nessa desconstrução, as reflexões feitas por Heidegger (1953/2012a; 1953/2012b; 1951/2012c), sobre as determinações do mundo moderno, serão fundamentais.

Visto isso, o que procuramos é assumir certos índices do pensamento de Sartre que nos auxiliem na recharacterização de um outro exercício do pensar, onde ser e pensar estão imiscuídos, indissociados. Entendemos essa recharacterização pela retomada de Sartre, que, em última instância, implica em ultrapassar a ele mesmo, uma vez que:

na vida, sob pena de sua degeneração e extinção, nada pode ser dado feito, nada pode insistir e persistir feito coisa ou coisificado e isso porque vida não é "coisa", porque vida é mesmo o contrário da "coisa", i.é, vida é, precisa ser sempre conquista e reconquista, fazer e refazer; insistente volta, retorno, repetição. (Fogel, 1999, p.16).

Entendemos que indicar outro modo de compreensão de homem e dos fenômenos que se desvelam na existência, sustenta também e necessariamente uma outra relação com a psicologia e seu exercício clínico. Todavia, compreendemos que a tarefa de dar corpo a uma psicologia fenomenológico-existencial é algo que não é passível de se esgotar a partir de um único autor. Assim, não nos restringiremos a Sartre. Buscaremos um olhar crítico diante desse autor, de modo a assinalar as suas insuficiências,

permitindo-nos ir além ou, ainda, levando adiante o seu pensamento.

Nesse sentido, entendemos que apontar as insuficiências de Sartre não significa colocar o mesmo sobre jugo, mas, sim, indicar os modos da tradição se fazer presente no pensamento do referido autor. A tradição se faz presente de forma deveras discreta, o que justifica o nosso esforço por ter de retomar o pensamento de Sartre, a fim de nos permitir dar prosseguimento ao pensamento fenomenológico-existencial. "A tradição assim predominantemente tende a tornar tão pouco acessível o que ela 'lega' que, na maioria das vezes e numa primeira aproximação, ela o encobre e esconde." (Heidegger, 1927/2009, p. 59).

Assim, tal como nos indica Heidegger, o exercício de descobrir a presença da tradição se constitui em meio à destruição. Contudo, destruir não é acabar com o pensamento, mas, sim, desfazer as aporias, as tramas da tradição, nas quais Sartre se sustenta. Nesse desfazer, nesse destruir, surge, concomitantemente, aquilo que é mais originário, apontando uma possibilidade outra de compreensão.

Conclusão

Jean-Paul Sartre, neste sentido, ao posicionar a compreensão *concreta* dos fenômenos a partir da existência, está questionando o lugar do homem na legitimação do discurso tradicional da psicologia moderna. Assim, para atribuir maior densidade à perspectiva fenomenológico-existencial, assinalaremos a possibilidade de recharacterização da psicologia na atualidade, do mesmo modo que seu fazer clínico, ao tomarmos como indicativo suas noções de *liberdade ontológica da condição humana, existência, singular-universal, projeto existencial e responsabilidade*. Porém, buscaremos ir além do pensador francês, ao ultrapassarmos determinadas insuficiências em seu pensamento, para estabelecermos a clínica que almejamos. Seguimos as próprias indicações de Sartre (1974/2012), em que ele assume a necessidade de continuar a desdobrar elementos que não se esgotaram em sua obra.

Por fim, lançaremos luz a possíveis norteadores que balizarão a prática clínica, de modo a apresentar uma nova compreensão dos fenômenos contemplados pela psicologia, assim como, a lidar com o outro na relação terapêutica. Nosso propósito, então, é aceitar este desafio e apresentar a possibilidade de resignificação conceitual do discurso da psicologia, levando em conta a crise das bases metafísicas que tradicionalmente sustentaram a psicologia moderna. Assim, propomo-nos a justificar a possibilidade de conjugar mais originariamente o ser do homem e psicologia, sem descaracterizar a experiência ôntica, ou seja, indo à existência.

Referências

- Descartes, R. (2015). *Discurso sobre o método*. (Paulo Neves, trad.). São Paulo: Hemus.
- Fogel, G. (1999). *Da Solidão Perfeita: Escritos de Filosofia*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2009). *Ser e Tempo*. (Márcia Sá Cavalcante Schuback, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2012a). Ciência e Pensamento de Sentido. In *Ensaios e Conferências* (pp. 39-60). (Emanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback, Trads.). Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2012b) A superação da Metafísica. In *Ensaios e Conferências* (61-86) (Emanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback, Trads.). Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2012c). Sobre a questão da técnica. In *Ensaios e Conferências* (11-38). (Emanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback, Trads.). Petrópolis: Vozes.
- Sartre, J-P (1982). *La transcendencia del ego*. (Oscar Masotta, trad.). Bahía Blanca: Calden.
- Sartre, J-P (1996). *O Imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*. (Duda Machado, trad.). São Paulo: Ática.
- Sartre, J-P (2001). *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. (Paulo Perdigão, trad.). Petrópolis: Vozes.
- Sartre, J-P (2002). *Crítica da Razão Dialética*. (Guilherme João de Freitas Teixeira, trad.). Rio de Janeiro: DP&A.
- Sartre, J-P (2005). *Situações I*. (Cristina Prado, trad.). São Paulo: Cosac Naify.

Curriculo

Professor no Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro - IFEN, Psicólogo clínico é doutorando em psicologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ; É mestre em psicologia social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ; graduado em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-RJ. É especialista clínico em psicologia clínica pelo Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro - IFEN e tem formação em Psicoterapia Vivencial pelo Núcleo de Psicoterapia Vivencial.

Correo de contacto: bernardoroch@gmail.com

Fecha de entrega: 10/6/16

Fecha de aceptación: 11/8/16

Comentario de libros

APORTES PARA UNA COMPRESION FENOMENOLOGICA DEL PADECIMIENTO

Volumen 1: Psicosis y personalidad limítrofe

Javier Fermani
Resistencia, Chaco, Argentina

PRÓLOGO

La realización de la presente obra persigue un objetivo que me parece fundamental dejar aclarado desde un principio, a los fines de permitir al lector comprender las motivaciones que lo han impulsado.

El padecimiento del hombre puede ser abordado desde múltiples perspectivas, tal como lo sabemos, pero no todas ellas pueden realmente ofrecernos una posibilidad de caracterizar con cierta nitidez de qué forma experimenta su sufrir el otro. Esto es especialmente cierto en casos como los de la Psicosis y la Personalidad Limítrofe, estructuras clínicas largamente estudiadas en la historia de la Psicopatología como formas de expresión subjetiva complejas y de difícil tratamiento.

En aras de facilitar un puente que nos acerque a una comprensión lo más empática y vívida posible de ambas formas de experimentación del malestar, presentaremos una visión del padecimiento humano inspirada en el enfoque fenomenológico, abandonado e ignorado por los profesionales de la Psicología de la Argentina en favor de una perspectiva orientada puramente al Psicoanálisis. Esta forma de aproximación a los estados del ser nos permite conocer al otro no desde una separación conceptual forzada por las teorías científicas o filosóficas sino desde la vivencia, la experiencia misma del vivir humano.

En este sentido, la falta de compromiso vital del profesional de la salud para con el sufriente que encontramos en nuestro país con tanta frecuencia se encuentra atravesada profundamente por este enfoque de asistencia separativo, que enmarca toda una forma de comprender y concebir el padecimiento humano y posiciona al letrado en el

lugar de experto y al doliente en lugar de objeto de estudio.

Dicho distanciamiento no solo nos convoca a una reflexión necesaria en torno a cuál es el sitio

idóneo que debe ocupar el psicólogo en torno a la relación terapéutica, sino también nos llama la atención sobre algo que Foucault ha mencionado largamente con anterioridad, vinculado a la noción del poder que ostentan las ciencias a la hora de dictaminar que debe ser considerado normal y que anormal, y en función de dicha sentencia obrar. El sujeto anormal es, desde este enfoque, el que ha de ser controlado y dominado por los conceptos y teorías modernos que intentan su encapsulamiento, encarcelándolo para su vigilancia sin necesidad de ponerlo tras las rejas. El adormecimiento, en este caso, es de orden puramente psicológico y se encuentra regulado por el desarrollo del análisis clínico (Foucault, 2002).

Podríamos decir, entonces, que el control social se ejerce no solo desde la faz instrumental de las instituciones disciplinarias, abocadas a la regulación del intercambio social y la promoción del respeto por las normas de convivencia, sino que dicho sometimiento tiene como fundamento vital la participación activa de profesionales de muchas ramas de la ciencia que, sabiéndolo o no, otorgan la base teórica necesaria para el mantenimiento del sufriente en el lugar de recluso psicológico.

La perspectiva fenomenológica nos permite aproximarnos al padecimiento humano desde la comprensión, descripción e intuición de los fenómenos percibidos a nivel de conciencia. Esto nos permite comprender que si bien el trasfondo histórico que hace al desarrollo subjetivo de cada ser es absolutamente singular, y los grandes cuadros nosográficos separan patrones generales

de interpretación del mundo mutuamente excluyentes, entre la realidad de la Psicosis y la Neurosis por ejemplo, es cierto que al nivel de la experiencia sensible directa muchos de los estados subjetivos que hacen al padecimiento humano son experimentados de forma universal. Por ende, la perspectiva fenomenológica nos permite comprender a muchos de los estados psíquicos relacionables a lo que denominamos como Psicosis, Perversión, o Personalidad Limítrofe como similares, sino idénticos, a aquellos que experimentamos en muchos momentos de nuestra existencia.

Esto nos llama a considerar que la existencia de una relación terapéutica se da no solo por un contrato de orden formal, jurídico y social regulado por un encuadre clínico. Tampoco se da desde una instancia puramente teórica, en la que terapeuta y paciente desarrollan un interjuego ya analizado (y pretendidamente controlado) por los aportes de grandes autores en la historia. Se trata, además de todo esto, de una relación humana cuyo fundamento descansa en la posibilidad de comprenderse uno en el otro, verse reflejado, encontrarse capturado por formas de conciencia emparentables que transitan estados del ser similares o bien potencialmente semejantes.

En segundo lugar, debo mencionar de donde ha provenido la inspiración que me ha llevado a desarrollar una descripción fenomenológica del padecimiento humano. La presente obra se encuentra inspirada en vivencias que he experimentado con pacientes diagnosticados como psicóticos o Border – Line (también denominados fronterizos o limítrofes), a lo largo de un poco más de diez años de experiencia clínica hasta la fecha.

En honor a ellos, y como muestra de mi agradecimiento por haberme hecho un lugar en sus estados psicológicos, por haberme participado en algo de sus alegrías y fracasos, de su retumbante y turbulento transitar la Tierra, he escrito este libro.

El estilo literario con el que he desarrollado la obra puede ser considerado complejo y engorroso por algunos lectores, estoy al tanto de eso. Sin embargo, recordemos lo dicho con antelación. No hay forma de aproximarnos a nivel experiencial al padecimiento del otro sino a través de un lenguaje que no sea puramente técnico o formal, puesto que antepondríamos a la experimentación de dicho estado del ser una serie de conceptos que fuerzan la observación descriptiva llevándonos al terreno del análisis explicativo. Aquí no buscaremos profundizar en las causas que hacen al malestar del psicótico o el ser fronterizo, sino que nos abocaremos a una breve

descripción de como experimentan los estados psicológicos de malestar que más frecuentemente los envuelven. Para aproximarnos a dichas vivencias de una forma fiel, deberemos ajustarnos lo más posible a cómo padecen lo que padecen.

En orden a seguir este propósito, me he dejado llevar por los comentarios y observaciones realizados por mis pacientes en sesión y fuera de ella, en su esfuerzo por transmitirme de qué forma se experimenta el dolor que los agobia. Muchas de las observaciones aquí vertidas han sido fruto de la asimilación que he hecho de dichas conversaciones y el impacto que han creado en mí.

Este escritor solo se ha interpuesto como vehículo expresivo entre ellos y usted, en la medida en que ha entorpecido inevitablemente dicha transmisión con sus propios filtros subjetivos. Espero únicamente que dicha labor de obstrucción involuntaria no sea lo suficientemente espesa como para impedirle comprender con relativa nitidez que sentimos en estos estados tan particulares del ser.

EPÍLOGO

...debemos ser conscientes de que estos modos de padecimiento existen en todos nosotros. La clasificación gnoseológica que divide a psicóticos de limítrofes, neuróticos, o perversos no hace más que enunciar estados de experimentación del ser.

Todo hombre ha de verse envuelto en algún momento de su vida por el pesar limítrofe o cierta forma de desesperación asimilable a la psicosis. No podemos separarnos de esto, que es ser humano. No podemos de ningún modo dejar de leer esta obra como un testimonio más de nuestra fragilidad como seres y nuestra permanente necesidad de ayudar y ser ayudados.

Curriculum

Licenciado en Psicología (UCP). Especialista en Psicología Organizacional y del Trabajo (UBA). Diplomado en Rorschach SC (Arapsic). Capacitador experto en Rorschach SC. Referente zonal APSILA. Director Consultora Awareness. Psicólogo clínico. Docente terciario y universitario (UCP). Expositor en congresos nacionales e internacionales. Presidente organización Factor Humano. Autor de varios libros.

Correo de contacto:

javierarmandofermani@gmail.com

Fecha de entrega: 19/10/16

Fecha de aceptación: 20/11/16

