



A LIBERDADE DO SENTIDO

O SIMBÓLICO NOS HORIZONTES DO CUIDAR E DO CURAR

Moisés David Sousa Gomes Ferreira

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia

ORIENTADOR: *Prof. Doutor Olivier René Feron*
CO-ORIENTADORA: *Prof.^a Doutora Constança Biscaia*

ÉVORA, DEZEMBRO DE 2014





A LIBERDADE DO SENTIDO

O SIMBÓLICO NOS HORIZONTES DO CUIDAR E DO CURAR

Moisés David Sousa Gomes Ferreira

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia

ORIENTADOR: *Prof. Doutor Olivier René Feron*
CO-ORIENTADORA: *Prof.^a Doutora Constança Biscaia*

ÉVORA, DEZEMBRO DE 2014



DECLARAÇÃO

Nome: MOISÉS DAVID SOUSA GOMES FERREIRA

Endereço electrónico: moises.ferreira@fa.uevora.pt
mdsgferreira@gmail.com

Título da Tese de Doutoramento:

A Liberdade do Sentido. O Simbólico nos Horizontes do Cuidar e do Curar

Orientador:

Prof. Doutor Olivier René Feron

Co-Orientadora:

Prof.^a Doutora Constança Biscaia

Ano de Conclusão: 2014

Designação do Doutoramento: Filosofia

É AUTORIZADA A REPRODUÇÃO INTEGRAL DESTA TESE APENAS PARA EFEITOS DE INVESTIGAÇÃO, MEDIANTE DECLARAÇÃO ESCRITA DO INTERESSADO, QUE A TAL SE COMPROMETE.

Instituto de Investigação e Formação Avançada/Universidade de Évora, ___/___/___

Assinatura: _____

Texto escrito em conformidade com a antiga ortografia.

A presente investigação foi financiada por bolsa de Doutoramento atribuída pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, com a referência SFRH/BD/43887/2008.

Os trabalhos foram realizados tendo por instituições de acolhimento as seguintes Unidades de Investigação e Desenvolvimento: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (2009-2011); Instituto de Filosofia Prática/Pólo de Évora (2011-2013); Departamento de Filosofia da Universidade de Évora (2009-2013).

Num Japão corolário, o discípulo pergunta ao mestre o que é o Zen, e o mestre descalça as sandálias e coloca-as em cima da cabeça. Eu penso que o discípulo era ainda pouco lavado na inteligência das coisas, do seu pouso e geometria, pouco inteligente da inteligência que aparelha o caos em relações sensíveis de elementos. Não lhe era enfim sabido que discorrer sobre a ordem do mundo, e de qualquer capítulo dele, é menos que nomear. É o desencontro no acto das palavras. Como ressalta então o recôndito, o lugar onde a carne é comida, e ressurgue, mercê da aliança da linguagem com as formas! Não se discorre. A vitalidade nominal é intrínseca, metabólica: pode tender para o silêncio ou tomar o ganho de uma voz, mas não explica, age apenas, age como substância, forma e nome da realidade.

HERBERTO HELDER

HEALING

*I am not a mechanism, an assembly of various sections.
And it is not because the mechanism is working
[wrongly, that I am ill.
I am ill because of wounds to the soul, to the deep emotional self
and the wounds to the soul take a long, long time, only
[time can help
and patience, and a certain difficult repentance
long, difficult repentance, realization of life's mistake,
[and the freeing oneself
from the endless repetition of the mistake
which mankind at large has chosen to sanctify.*

D. H. LAWRENCE

The greatest discovery of my generation is that a human being can alter his life by altering his attitudes of mind.

WILLIAM JAMES

Para o meu avô Luís
e para a minha avó Marta
(in memoriam)

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Doutor Oliver Feron, orientador desta tese, o meu agradecimento por ter sido sempre capaz de reforçar em mim a confiança e a determinação que me permitiram avançar com segurança na investigação. A sua qualidade humana e o seu incentivo foram importantes alicerces do processo de amadurecimento intelectual e científico por detrás da realização deste trabalho.

À Prof.^a Doutora Constança Biscaia, co-orientadora desta tese, o meu agradecimento pela sua atenção, disponibilidade e sabedoria. As suas valiosas sugestões foram um estímulo fundamental para a clarificação de ideias e para a construção de uma reflexão profunda, que não quer conformar-se com o pensamento já pensado, mas procura explorar o território não cartografado do pensamento pensante, do pensamento vivo e apaixonado pela vida.

Ao Prof. Doutor Eduardo Pellejero, o meu reconhecimento e gratidão pelo seu apoio e estímulo ao longo do período de preparação do projecto que serviu de base a esta investigação. Não poderei esquecer a sua bondade e generosidade. Também o seu rigor e exigência intelectuais se tornaram para mim um modelo que guardo como referência.

À Fundação para a Ciência e a Tecnologia agradeço a bolsa de Doutoramento que me concedeu e que me permitiu desenvolver esta investigação.

À Prof.^a Dr.^a Catarina Vaz Velho, à Prof.^a Doutora Irene Borges Duarte e à Prof.^a Doutora Fernanda Henriques, o meu agradecimento pelas diversas oportunidades que me proporcionaram de dialogar acerca de vários aspectos deste trabalho. Os seus contributos foram importantes e mostraram-me novas perspectivas de reflexão.

Ao Prof. Jorge Carreira Maia, o meu agradecimento pelo seu exemplo de dedicação e compromisso para com o pensar filosófico e o ensino da Filosofia, que me marcou e me acompanhou sempre ao longo dos anos da minha formação universitária.

Aos meus colegas do Grupo Krisis, António Caselas, Davide Scarso, Dominique Mortiaux, José Caselas, Luizete Dias e Miguel Antunes, o meu agradecimento pelo seu apoio e pela sua simpatia. A Irene Pinto Pardelha e a Irene Viparelli, a minha especial gratidão pela amizade, carinho e disponibilidade que sempre me demonstraram.

Aos meus amigos Ana Margarida Sequeira, Ana Rita Durão, Carina Albano, Carla Nunes, Joana Coelho, João Miguel Sousa, João Lourenço, Susana Brites, Susana da Bernarda e Rita Carvalho, agradeço, simplesmente, a amizade, que foi, sobretudo em períodos de dificuldade, uma fonte de motivação.

Ao meu pai, à minha mãe e à minha irmã, o agradecimento que excede aquilo que está ao alcance das palavras. Sem o seu suporte este trabalho não teria sido possível.

A Liberdade do Sentido. O Simbólico nos Horizontes do Cuidar e do Curar

Resumo

A presente investigação debruça-se sobre a questão da eficácia terapêutica dos processos de criação simbólica, pensando-a a partir da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer.

Começa-se dando destaque ao papel dos dinamismos de produção simbólica na constituição e na definição do humano. Primeiro elabora-se uma reflexão acerca da contemporaneidade, focando alguns dos aspectos das sociedades actuais que revelam a desagregação dos referenciais tradicionais de sentido, o enfraquecimento da capacidade simbólica e uma concomitante fragmentação do homem. Depois, sublinhando a importância da Antropologia Filosófica para um prolongamento crítico dessa análise, reconhece-se a pertinência da filosofia das formas simbólicas de Cassirer, assente sobre a sua visão do homem enquanto *animal symbolicum*, como base teórica para conceptualizar a reabilitação do simbólico e o carácter terapêutico da produção de sentido, no contexto da busca de possíveis caminhos de (re)construção do sujeito e da subjectividade na época contemporânea.

De seguida, sistematizando a concepção antropológica de Cassirer, são examinados os conceitos cassirerianos mais relevantes para considerar a relação entre criação simbólica e terapia: os conceitos de função simbólica, pregnância simbólica e forma simbólica.

Dilucida-se, então, a abordagem de Cassirer àquilo a que chama «patologias da consciência simbólica», e define-se, na sequência disso, o conceito de «patologias da práxis simbólica». Este, em contraste com o primeiro, referente às perturbações mentais estruturais, pretende incidir sobre as patologias mentais funcionais, interpretando-as como variedades da reificação da função simbólica associadas à erosão dos processos de simbolização dependentes da mobilização da vontade, e, portanto, da intervenção e do envolvimento activo e criativo do sujeito na construção do seu mundo interno e relacional.

Atendendo ao conceito de patologias da práxis simbólica e à sua inerente valorização da dimensão propriamente criativa dos dinamismos de simbolização, estabelece-se, por fim, com o objectivo de compreender as interconexões entre os âmbitos do criar, do cuidar e do curar, um diálogo entre o pensamento de Cassirer e as modernas ciências psicológicas e psicanalíticas e as neurociências.

Palavras-chave

Ernst Cassirer; Filosofia das Formas Simbólicas; Antropologia Filosófica; Criatividade Simbólica; Acção Terapêutica da Psicoterapia.

The Freedom of Meaning. The Symbolic on the Horizons of Caring and Healing

Abstract

The present research analyses the question of the therapeutic effectiveness of the processes of symbolic creation, having as theoretical framework Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms.

It begins by highlighting the role played by the processes of symbolic production in the constitution and definition of the human. In the first place, a reflection is made on contemporaneity, focusing some characteristics of today's societies which reveal the disintegration of the traditional frameworks of meaning, the weakening of the symbolic ability and a simultaneous fragmentation of man. In the next place, underlining the importance of Philosophical Anthropology to a further critical analysis, it is recognized the relevancy of Cassirer's philosophy of symbolic forms, which has its foundation on the author's view of man as an *animal symbolicum*, as a theoretical basis to conceptualize the rehabilitation of the symbolic and the therapeutic effectiveness of the production of meaning, in the context of the search for possible paths to the (re)construction of the subject and subjectivity in the contemporary age.

Cassirer's anthropology is then systematized, examining the most relevant cassirerian concepts for an understanding of the link between symbolic creation and therapy: the concepts of symbolic function, symbolic pregnancy and symbolic form.

The work continues with an analysis of Cassirer's approach to what he calls «pathologies of symbolic consciousness». Subsequently, the concept of «pathologies of symbolic praxis» is defined. This concept, unlike the first, which refers to structural mental disorders, focuses functional mental pathologies, interpreting these pathologies as varieties of the reification of the symbolic function resulting from the erosion of the symbolic processes directly related with the exercise of the will and, therefore, the intervention and active and creative involvement of the subject in the construction of his internal and relational world.

Retaining the concept of pathologies of symbolic praxis and its inherent stress on the properly creative dimension of the symbolic processes, it is, in the end, established a dialogue between Cassirer's thought and the modern psychological and psychoanalytic sciences and neuroscience, with the aim of investigating the interconnections between the realms of creating, caring and healing.

Keywords

Ernst Cassirer; Philosophy of Symbolic Forms; Philosophical Anthropology; Symbolic Creativity; Therapeutic Action of Psychotherapy.

ÍNDICE GERAL

AGRADECIMENTOS	xv
<i>Resumo.....</i>	<i>xvii</i>
<i>Palavras-chave</i>	<i>xviii</i>
<i>Abstract.....</i>	<i>xix</i>
<i>Keywords.....</i>	<i>xx</i>

INTRODUÇÃO

Nos Caminhos da Construção de Si, dos Outros e do Mundo.....	1
<i>I. Apresentação das Linhas de Pesquisa.....</i>	<i>1</i>
<i>II. Esclarecimento Metodológico.....</i>	<i>15</i>

PARTE I

PARA UMA FENOMENOLOGIA DAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS. A EROSÃO DOS PROCESSOS DE CONSTITUIÇÃO DO SENTIDO DA EXPERIÊNCIA.....	21
--	-----------

CAPÍTULO 1

Formulações Contemporâneas do Conceito de Crise e o Problema do Homem	23
<i>1. Introdução</i>	<i>23</i>
1.1. Para uma breve genealogia da “crise”	23
1.2. A Antropologia Filosófica como espaço de revisão e crítica de mundividências	24
<i>2. Leituras da “Crise”: Para uma Interrogação Filosófica, Sociológica e Psicológica das Sociedades Contemporâneas.....</i>	<i>27</i>
2.1. A «civilização do desejo»: «Culto da performance» e «felicidade paradoxal».....	29
2.2. O hiperconsumo de psicofármacos como lugar de uma «antropologia da aparência»	30
2.3. Individualismo e incerteza: Fragmentação do sentido e virtualização do outro	32
2.4. A cristalização da subjectividade na técnica	33
2.5. Depressão e “desajustamento antropológico”	33

2.6. O carácter irreduzível e inapropriável da pessoa: Da depressão à compreensão da construção do humano como “tarefa infinita”	35
3. <i>Conclusão: Os Lugares da Filosofia e da Antropologia Filosófica na “Superação” da Crise</i>	36

PARTE II

ERNST CASSIRER E O PROJECTO DA FENOMENOLOGIA DA CULTURA. DO HOMEM COMO ANIMAL SYMBOLICUM	39
---	-----------

CAPÍTULO 2

A Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer	41
1. <i>Introdução</i>	41
2. <i>Bases Antropológicas da Filosofia das Formas Simbólicas: O Ser Humano como Criador de Símbolos</i>	41
3. <i>O Conceito de «Forma Simbólica» e a Arquitectura das Formas Simbólicas</i>	44
4. <i>Conclusão: O Legado da Filosofia das Formas Simbólicas para a Antropologia Filosófica. Implicações da Conceptualização do Ser Humano enquanto Criador de Símbolos</i>	46

CAPÍTULO 3

O Conceito de Função Simbólica	49
1. <i>Introdução</i>	49
2. <i>A Função Expressiva</i>	51
3. <i>A Função Representativa</i>	67
4. <i>A Função Significativa</i>	73
4.1. A especificidade da função significativa face às funções expressiva e representativa	74
4.2. A diferenciação da função significativa na transição da conceptualidade linguística para a conceptualidade científica	94
4.3. Conceito numérico e conceptualidade teórica.....	105
5. <i>Conclusão</i>	113

CAPÍTULO 4

O Conceito de Pregnância Simbólica	115
1. <i>Introdução</i>	115
2. <i>A Controvérsia Acerca da “Natureza” da Percepção</i>	115
2.1. Os argumentos da psicologia sensualista	115
2.2. O legado de Kant	117
2.3. Contributos da Fenomenologia clássica.....	118
2.3.1. Brentano.....	118
2.3.2. Husserl.....	119
3. <i>Cassirer e o Conceito de Pregnância Simbólica</i>	120
3.1. Uma visão crítica sobre a perspectiva husserliana acerca da percepção.....	120
3.2. O conceito de pregnância simbólica.....	121
4. <i>Conclusão</i>	124

CAPÍTULO 5

O Dinamismo da Criação de Símbolos e a Matriz das Formas Simbólicas.....	129
1. <i>Introdução</i>	129
2. <i>A Produtividade Simbólica</i>	129
3. <i>Função Geral da Produtividade Simbólica</i>	133
3.1. A filosofia da cultura de Cassirer como prolongamento e reactualização da revolução copernicana de Kant.....	134
3.2. A função geral da produtividade simbólica	136
4. <i>Direções de Análise das Formas Simbólicas</i>	137
5. <i>Sentido da Dialéctica das Formas Simbólicas</i>	140
6. <i>Auto-transcendência e Simbolização</i>	142
7. <i>A Patologia da Consciência Simbólica</i>	142
8. <i>Conclusão</i>	143

PARTE III**PARA UMA ABORDAGEM CLÍNICA AO SIMBÓLICO. PATOLOGIA DA CONSCIÊNCIA SIMBÓLICA E PATOLOGIA DA PRÁXIS SIMBÓLICA 145****CAPÍTULO 6****O Conceito de Patologia da Consciência Simbólica no Pensamento de Ernst Cassirer.. 147**

1. *Introdução: Crítica à Psicologia Sensualista e ao Dogma da Autonomia da Percepção*147
2. *Patologia Neurológica e Organização Simbólica da Percepção e da Experiência*147
 - 2.1. As alterações do mundo perceptivo na afasia, agnosia e apraxia148
 - 2.2. Análise de um caso de amnésia para os nomes das cores.....153
 - 2.3. A função simbólica como princípio regulador da vida mental155
 - 2.4. Casos de agnosia visual e agnosia táctil157
 - 2.5. O problema da representação e a noção de pregnância simbólica158
 - 2.6. Transtornos da consciência temporal, numérica e espacial159
 - 2.7. As perturbações apráxicas162
3. *Conclusão: A Especificidade das Patologias da Consciência Simbólica*166

CAPÍTULO 7**Da Patologia da Consciência Simbólica à Patologia da Práxis Simbólica171**

1. *Introdução: Síntese da Concepção de Patologia da Consciência Simbólica*171
2. *Problematização da Noção de Patologia da Consciência Simbólica*.....173
 - 2.1. Fundamentação e crítica da noção de patologia da consciência simbólica174
 - 2.2. Aferição do âmbito de validade da noção de patologia da consciência simbólica177
 - 2.2.1. Condição clínica 1: Prosopagnosia e agnosia visual.....177
 - 2.2.2. Condição clínica 2: Síndrome de Asperger.....181
 - 2.3. Para uma ampliação do âmbito de validade da noção de patologia do simbólico: Da patologia da consciência simbólica à patologia da práxis simbólica183
 - 2.4. Para uma ampliação do âmbito de validade da noção de pregnância simbólica185
3. *Unilateralização e Descaracterização da Actividade do Espírito: As Faces da Patologia da Práxis Simbólica*188
 - 3.1. A face colectiva da patologia da práxis simbólica: «Mito político moderno» e “mito científico moderno”189
 - 3.1.1. Da situação de crise à emergência do mito político moderno.....189

3.1.2. Para uma compreensão orgânica e etiológica do mito político moderno	192
3.1.3. Do mito político moderno à restauração da função simbólica	194
3.1.4. Do “mito científico moderno” à revitalização da cultura	195
3.2. A face individual e social da patologia da práxis simbólica: Psicopatologia	199
4. <i>Problematização do Paradigma Antropológico de Cassirer</i>	203
5. <i>Conclusão</i>	211

PARTE IV

RELAÇÃO INTERPESSOAL, DESENVOLVIMENTO PSICOLÓGICO E PSICOPATOLOGIA 213

CAPÍTULO 8

O Ser Humano como Ser Relacional e o Carácter Expressivo da Emoção 215

1. <i>Introdução: A Dimensão Emocional do Ser Humano. Para um Diálogo entre a Filosofia das Formas Simbólicas, a Psicanálise, as Neurociências e a Psicologia Evolutiva</i>	215
2. <i>O Olhar da Psicanálise</i>	217
2.1. A importância da relação na compreensão do funcionamento psíquico	217
2.2. A perspectiva intersubjectiva de Robert Stolorow e George Atwood	236
3. <i>O Olhar das Neurociências e da Psicologia Evolutiva</i>	243
3.1. A natureza da resposta emocional do ponto da vista das neurociências e da psicologia evolutiva	244
3.2. Sistemas neurais da emoção e da cognição	251
3.3. Neurónios-espelho: Para uma compreensão neurofisiológica da competência social ...	253
4. <i>Conclusão</i>	256

CAPÍTULO 9

Psicopatologia e Reificação da Função Simbólica 259

1. <i>Introdução</i>	259
2. <i>O Olhar da Psicanálise: Psicopatologia e Desregulação da Relação</i>	261
2.1. Psicopatologia e desregulação da relação	261
2.2. Winnicott como precursor de um modelo contextual da etiopatogénese	263

<i>3. O Olhar das Neurociências, da Psicologia Evolutiva e da Psicologia Cognitivo-Comportamental: Psicopatologia e Desregulação da Emoção.....</i>	268
3.1. A resposta emocional do medo	269
3.2. O fenômeno da sobregeneralização do medo.....	273
3.3. A ansiedade.....	275
3.4. Psicopatologia e desregulação da emoção.....	279
<i>4. Conclusão: A Psicopatologia enquanto Patologia da Práxis Simbólica.....</i>	286

PARTE V

A PSICOTERAPIA E O ESPAÇO DA CRIAÇÃO SIMBÓLICA.....	291
--	------------

CAPÍTULO 10

O Simbólico nos Horizontes do Cuidar e do Curar	293
--	------------

<i>1. Introdução: O Papel da Criação Simbólica na Constituição do Espírito Humano.....</i>	293
<i>2. As Múltiplas Faces da Construção do Sentido.....</i>	296
2.1. O olhar da psicanálise	298
2.1.1. A criação simbólica e o valor desenvolvimental da relação	298
2.1.2. A criação simbólica e o valor terapêutico da nova relação	307
2.2. O olhar da psicologia existencial	322
2.3. O olhar das neurociências, da psicologia evolutiva e da psicologia cognitiva	331
2.3.1. Competência social.....	333
2.3.2. Ecologia social.....	339
<i>3. Psicoterapia e Restauração do Espaço de Inscrição Simbólica das Emoções</i>	349
<i>4. Conclusão: Simbolizar e “Existir”.....</i>	351

CONCLUSÃO

Do Homem Aprisionado ao Ilimitado no Homem.....	353
--	------------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I – Referências Bibliográficas Agrupadas por Temas	361
---	------------

<i>1. Obras de Filosofia.....</i>	361
-----------------------------------	-----

1.1. Obras de Ernst Cassirer	361
1.2. Estudos sobre o Pensamento de Ernst Cassirer.....	361
1.3. Outros Estudos sobre Filosofia Contemporânea.....	362
1.4. Estudos de Enquadramento e Análise Filosófica, Sociológica e Psicológica da Modernidade e da Pós-Modernidade.....	362
1.5. Estudos sobre Antropologia Filosófica	363
1.6. Outras Obras de Filosofia.....	364
2. <i>Obras de Psicologia</i>	364
2.1. Estudos de Psicanálise	364
2.2. Estudos de Psicopatologia e de Teoria e Prática das Psicoterapias	369
2.3. Outros Estudos de Psicologia e de Teoria do Desenvolvimento Psicológico	370
3. <i>Obras de Neurociências</i>	371
4. <i>Obras de Referência</i>	372
II – Referências Bibliográficas Ordenadas Alfabeticamente	373
ÍNDICE ONOMÁSTICO	385
ÍNDICE TEMÁTICO	393

INTRODUÇÃO

NOS CAMINHOS DA CONSTRUÇÃO DE SI, DOS OUTROS E DO MUNDO

I. Apresentação das Linhas de Pesquisa

1.

A presente investigação procura delinear um modelo de fundamentação da prática psicoterapêutica¹ a partir da Antropologia Filosófica.

Face à fragmentação das concepções acerca do ser humano na época contemporânea, na sequência da multiplicação de campos disciplinares que elegem o homem como objecto de estudo científico, a Antropologia Filosófica reconhece, no interior do edifício dos saberes, a legitimidade e a importância de continuar a pensar o homem, indagando as possibilidades de conceber de modo unificado a sua realidade.

O projecto de refundar antropologicamente a prática psicoterapêutica surge, assim, na sequência do imperativo de assinalar os caminhos da unificação do humano. Este projecto não apenas abre um espaço teórico que permite repensar os modelos integrativos em psicoterapia, como também aponta para um diálogo enriquecedor da própria reflexão antropológica, através da interrogação de algum do mais significativo conhecimento sobre o homem que a ciência psicológica, no âmbito clínico, tem vindo a produzir.

2.

Para concretizar este projecto de refundação antropológica das psicoterapias, explorando as possibilidades terapêuticas para uma reunificação do humano em crise, atomizado, desmembrado, parte-se do referencial da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. O pensamento de Cassirer conduz à verificação de que a capacidade poiética é a marca distintiva do homem. Constitui,

¹ Toma-se aqui a «psicoterapia» em sentido lato, querendo primeiro designar genericamente toda a prática psicoterapêutica, independentemente de quaisquer escolas e correntes de intervenção. Todavia, a investigação debruçar-se-á sobre algumas modalidades específicas da intervenção clínica, nomeadamente a psicanálise (em particular, a chamada «psicanálise relacional»), mas também as psicoterapias cognitivo-comportamentais e as psicoterapias existenciais (e mais especificamente, no interior destas, a logoterapia). Incide-se sobre estas modalidades de intervenção psicoterapêutica por se considerar que nelas se pode discernir a presença de conceitos e práticas que traduzem, de um modo paradigmático, alguns dos elementos conceptuais considerados mais significativos e indispensáveis a uma tentativa de fundamentação antropológica da prática clínica. Não obstante, reconhece-se que a fundamentação antropológica da prática psicoterapêutica, desenhando um referencial integrativo e unificador, admitiria a análise de outras modalidades de intervenção.

assim, um alicerce antropológico que permite reflectir acerca da cura e da mudança psicológica destacando a importância da produtividade simbólica, dos processos de criação de sentido e do reforço da capacidade poética enquanto eixos do trabalho terapêutico.

3.

A redefinição das bases teóricas das psicoterapias através do contributo da Antropologia Filosófica permite repensar as abordagens terapêuticas existentes e abrir caminho a novas perspectivas de intervenção clínica.

Antes de mais, a indagação das psicoterapias a partir de um referencial filosófico reforça a atenção ao risco que as próprias psicoterapias permanentemente correm de se tornarem reféns dos pilares ideológicos que suportam a modernidade e a pós-modernidade. A acontecer, isso constituiria, claramente, um paradoxo, em que o trabalho da cura – por princípio, um trabalho unificador das forças do psiquismo – permaneceria dependente, para se concretizar, de uma anterior, subjacente e persistente fragmentação da imagem do homem. Então, a psicoterapia, sob o pretexto da cura e da construção da liberdade, seria antes uma estratégia de normalização e adaptação a um prévio contexto ideológico; por outras palavras, consistiria num instrumento ao serviço da reprodução e auto-perpetuação da ideologia.

De facto, o contemporâneo cenário de proliferação de terapias sugere que é provável que a situação descrita esteja já a suceder. Basta verificar como muitas das modalidades psicoterapêuticas que se afirmam no seio da Psicologia, assentando sobre concepções sectoriais e precárias acerca do ser humano, parecem por vezes ignorar, desde as suas bases teóricas, o problema do homem em situação, não atendendo criticamente à questão dos modos de construção do humano tendencialmente privilegiados pelas sociedades contemporâneas, nem colocando a hipótese de a afirmação da sua identidade enquanto psicoterapias poder resultar da adopção de estruturas de pensamento prévias e ideologicamente condicionadas. Essas abordagens terapêuticas vêem-se, assim, privadas de dispositivos teóricos de auto-crítica que suportem uma legitimação epistemológica verdadeiramente sustentada. A psicoterapia, cujo objectivo fundamental é desencadear a mudança psicológica profunda, proporcionando a libertação relativamente ao patológico, não pode, simultaneamente, ser uma força de normalização e acomodação cega a uma sociedade em si mesma “doente”. Qualquer abordagem terapêutica deve, por conseguinte, estar ancorada numa base filosófica que lhe dê a capacidade de se confrontar seriamente com os problemas referidos. E essa base terá de ser, antes de mais, antropológica, porque o trabalho terapêutico é uma prática do cuidar e do curar do ser humano.

4.

A consideração do universo das psicoterapias e a exploração de novas abordagens psicoterapêuticas não podem, pois, ser dissociadas desse esforço de reunificação do humano, enraizado na Antropologia Filosófica.

O pensamento de Cassirer dá uma chave filosófica para pensar o homem de uma maneira integrada, ao considerá-lo na sua totalidade, e aponta para uma solução possível do problema da fragmentação da realidade do *anthropos*. Esta solução, podendo ser legitimamente ancorada no universo das psicoterapias, passa quer pela revalorização da capacidade simbólica como grande eixo de construção do sentido de si, dos outros e do mundo, quer pela reabilitação e reconhecimento de todas as grandes dimensões da actividade do homem, conceptualizadas enquanto sectores da esfera da cultura.

5.

Este enquadramento conduz directamente à consideração das principais teses da investigação. Em primeiro lugar, defende-se que (1) a filosofia das formas simbólicas permite pensar a ultrapassagem da situação de crise e de fragmentação da imagem do homem em função da mobilização, do diálogo e da conjugação das diversas formas simbólicas.

Se, a partir de Cassirer, é legítimo admitir que a crise advém da hegemonização da ciência e da técnica, então a sua superação pode ser associada não ao “combate” contra essas formas simbólicas e ao seu desmantelamento, mas sim à reabilitação do espaço que, no tecido da cultura, legitimamente cabe às demais formas simbólicas (mito, religião, arte, linguagem, história). E é, com efeito, a revitalização desse espaço que pode levar à verdadeira “regeneração” e desideologização dos saberes da ciência e da técnica, saberes que, em termos epistemológicos, não se posicionam como formas de conhecimento totalitárias, mas antes assumem o seu carácter provisório e parcial, sem invalidarem ou “rejeitarem”, por si mesmos, as modalidades de conhecimento relativas às restantes formas simbólicas.

A um nível individual, a psicoterapia pode surgir como meio privilegiado de restauração e abertura a todo o espectro das formas simbólicas, resgatando possibilidades de construção do sentido esquecidas ou não devidamente valorizadas. Chega-se, assim, à segunda grande tese sustentada nesta investigação, de acordo com a qual (2) no âmbito da psicoterapia, a cura/mudança psicológica é passível de ser conceptualizada nos termos de uma restauração do acesso aos múltiplos regimes de constituição do sentido da experiência, promotora da integração entre o pensamento e a emoção. Se a psicopatologia reflecte processos de desintegração e reificação do sentido de si, dos outros e do

mundo, traduzindo uma divergência entre as esferas do pensamento e da emoção, a reconstrução, no âmbito da vida individual, do arco das formas simbólicas, mediante a mobilização da função simbólica nos diversos quadrantes da actividade do espírito, promoverá, exactamente, a articulação entre ambos².

Libertando o homem da coacção do dado e do imediato, esta regeneração do tecido da cultura é acompanhada do reconhecimento dos limites da situação do ser humano no mundo e do carácter provisório e precário (contingente, portanto) de todo o conhecimento. Não obstante, desse modo o homem dá-se também conta de que a vitalidade de todas as formas do conhecer depende da persistência de uma tensão com o que não se conhece. O conhecimento vivo é aquele incorpora em si uma tensão com o desconhecido, constituindo-se e regenerando-se num contínuo movimento de transcendência em direcção ao horizonte daquilo que está ainda por conhecer. Ora, de modo semelhante – e esta constitui a terceira tese essencial desta investigação –, também (3) os horizontes do desenvolvimento psicológico e da cura se apresentam como espaços de permanente reconfiguração de si, na medida em que o sentido, como instância de organização psicológica, necessita, para permanecer vivo e eficaz nesse seu carácter organizador, de ser continuamente revivificado. Por conseguinte, a criatividade, i. e., a actividade poética, afirma-se quer como dinamismo central na constituição e na estruturação do psiquismo, quer como alicerce da cura/mudança psicológica.

6.

O objectivo fundamental da presente investigação não é, pois, analisar o pensamento filosófico de Cassirer *per se*, mas antes concretizar um projecto de refundação antropológica da prática clínica em Psicologia a partir do pensamento de Cassirer no campo da Antropologia Filosófica. Não obstante, movendo-se no universo conceptual de Cassirer, a pesquisa acaba por desvendar algumas possibilidades de aprofundamento do próprio trabalho filosófico do autor, o que se torna claro quando se percebe a necessidade de adequar os seus instrumentos conceptuais para tomar como objecto de análise uma esfera da actividade humana – precisamente, a das psicoterapias – sobre a qual originalmente não se debruçou.

² Pode dizer-se que a vivência do sentido, que organiza e dá coesão à experiência, está fundada sobre a articulação entre a cognição e a emoção. Os processos cognitivos são indissociáveis da resposta emocional, tendo um papel decisivo na forma como a emoção se desencadeia. Dito de outro modo, os padrões de resposta emocional são profundamente condicionados pela cognição. A articulação entre emoção e cognição está na origem da experiência dos afectos.

A cognição pode ter um carácter não consciente e automático, ou consciente e intencional (caso em que se está diante do pensamento propriamente dito). Quando a cognição permanece reduzida ao nível dos processos automáticos e não conscientes, aumentam as probabilidades de surgirem padrões de resposta emocional/padrões relacionais que impedem o desenvolvimento psicológico e favorecem a emergência da psicopatologia. A mudança psicológica envolverá, como tal, uma integração entre o pensamento e a emoção, processo através do qual a resposta emocional é simbolicamente inscrita e a vivência afectiva propriamente (re)elaborada. (*Vide* cap. 8, n. 46; n. 49; cap. 10, p. 309 e ss.)

7.

Assim, tomando como referência a matriz da filosofia das formas simbólicas de Cassirer e o seu entendimento do homem enquanto *animal symbolicum*, procura-se definir bases conceituais para examinar a questão do valor psicológico da produtividade simbólica, concebendo a criação de símbolos como dinamismo que impulsiona o desenvolvimento interior e catalisa o processo de cura/mudança psicológica no contexto das relações interpessoais, e, em particular, da relação terapêutica.

8.

A importância do problema do significado psicológico dos processos de simbolização é perceptível a partir da análise que Cassirer faz das patologias da consciência simbólica e das consequências da retracção da função simbólica sobre a esfera da intuição. O autor detém-se na leitura das neuropsicopatologias (patologias mentais estruturais) como patologias da capacidade de simbolização; porém, a sua compreensão acerca do papel do símbolo na organização dos processos mentais deixa em aberto a possibilidade de estender essa leitura ao campo das psicopatologias (patologias mentais funcionais). A compreensão das psicopatologias enquanto patologias do simbólico – mais exactamente, «patologias da práxis simbólica» – vem, por seu turno, colocar em evidência a função que o símbolo desempenha no âmbito específico da constituição da subjectividade através de formas específicas de objectivação de si, dos outros e do mundo.

9.

Assim, na Parte I do trabalho, intitulada «Para Uma Fenomenologia das Sociedades Contemporâneas. A Erosão dos Processos de Constituição do Sentido da Experiência», é colocado o problema da persistência de uma racionalidade instrumental e técnica nas sociedades contemporâneas, e demonstra-se como a antropologia de Cassirer aponta fecundas possibilidades de analisá-lo. Para tal, consideram-se, dos pontos de vista filosófico, sociológico e psicológico, as consequências que essa tendência acarreta nos âmbitos social e individual, e que, pela sua natureza e proporções, legitimam o recurso ao conceito de «crise» para caracterizar o impacte que provocam.

Segundo as perspectivas teóricas convocadas, um dos efeitos mais importantes da persistência de uma racionalidade instrumental e técnica é a debilitação da capacidade de dar sentido à existência e à experiência, aspecto passível de ser correlacionado com a degradação dos níveis de saúde mental. A partir da antropologia de Cassirer, esta retracção dos processos de doação de sentido pode ser interpretada enquanto resultado de um enfraquecimento da função simbolizante, implicando uma

construção do campo do simbólico e um empobrecimento da esfera da cultura. Esta desagregação do simbólico representa, individual e colectivamente, uma *apoiesis*, i. e., um recuo da capacidade poiética, ou, tal como se referiu já, uma «patologia da práxis simbólica».

A hegemonia de uma concepção monolítica e unidireccional da racionalidade constitui um obscurecimento do próprio homem e das formas de pensar acerca do homem, na medida em que envolve a desvalorização de outras possibilidades de construção da relação consigo, com os outros e com o mundo. Impõe-se, assim, a reabilitação de modos alternativos e complementares de apreender a realidade e de construir o universo humano.

10.

Verifica-se, deste modo, que o pensamento de Cassirer não só se adequa à tarefa de questionar o reducionismo antropológico que impregna as sociedades actuais, como também sugere possibilidades de conceptualizar as consequências desse mesmo reducionismo, apontando, simultaneamente, para formas de ultrapassá-lo. É assim que a filosofia das formas simbólicas se constitui como matriz de abordagem à questão da dialéctica entre o patológico e o terapêutico, a partir do reconhecimento da função simbólica como dinamismo organizador da subjectividade por intermédio de processos de objectivação da experiência.

11.

Na Parte II da investigação, intitulada «Ernst Cassirer e o Projecto da Fenomenologia da Cultura. Do Homem como *Animal Symbolicum*», são exploradas as bases conceptuais da fenomenologia da cultura elaborada por Cassirer, enfatizando as noções que permitem pensar acerca da questão do valor desenvolvimental e terapêutico da criação de símbolos: as noções de função simbólica, pregnância simbólica e forma simbólica.

12.

Para Cassirer, a função simbólica sofre, quer no âmbito do processo de desenvolvimento da cultura humana, quer no que se refere ao processo de desenvolvimento individual, uma diferenciação progressiva, constituindo-se enquanto função expressiva, função representativa e/ou função significativa. Estas modalidades de diferenciação da função simbólica reflectem regimes distintos de organização do sentido e de articulação da actividade do espírito que, apesar de serem qualitativamente diversas, podem coexistir e ser mobilizadas em paralelo.

A função expressiva consiste na forma originária de doação do sentido, relacionada com a apreensão da realidade a partir de elemento anímico que constitui a matriz da vida interior. A projecção anímica e a emoção envolvem já, efectivamente, uma configuração activa – ainda que elementar – do mundo e da experiência, e são a matriz de toda a percepção.

Com a função representativa, o espírito desvincula-se do carácter “imediato” e “dado” da experiência ainda submetida ao fenómeno expressivo. Através da representação propriamente simbólica, a realidade começa a ser apreendida em torno de centros de significado e de princípios de generalização. Os diferentes sectores da experiência começam a ser organizados em função de eixos de ordenação, dando testemunho da actividade espiritual, i. e., da acção conformativa do espírito.

Os símbolos constituídos através do exercício da função representativa encontram-se ainda ancorados no plano da intuição e da materialidade. Porém, o aprofundamento da dialéctica entre o empírico e o transcendental conduzirá o dinamismo de simbolização a um novo degrau de complexidade.

É deste modo que se dá a emergência da função significativa, o que se traduz na elevação da função simbólica a um nível puramente significativo. Ao contrário do que sucede no âmbito da função representativa, a função significativa liberta totalmente a representação simbólica da esfera da intuição, dando lugar à idealidade pura. Com a libertação do símbolo do plano da intuição verifica-se um aumento das possibilidades de objectivação da realidade, uma vez que a função simbólica deixa, assim, de estar refém de estruturas de significado condicionadas pela organização perceptiva e intuitiva.

13.

Com o conceito de pregnância simbólica, Cassirer demonstra que a percepção se encontra já marcada por uma ordenação simbólica. Os processos perceptivos possuem, portanto, um «carácter simbólico» originário». Aquilo que, através da sensibilidade, se apresenta à consciência, é já portador de um sentido. Todas as possibilidades de constituição do objecto e do sujeito assentam sobre o dinamismo da pregnância simbólica, i. e., dependem de uma configuração da experiência numa direcção significativa específica.

Por conseguinte, a apreensão da realidade dá-se sempre numa direcção de sentido determinada. A própria percepção constitui já, exactamente, uma perspectiva peculiar sobre o mundo, e nunca um conhecimento “exacto” da realidade.

14.

A partir da pregnância simbólica, processo basilar de doação de sentido, emergem determinadas modalidades de conformação, na qualidade de perspectivas particulares de apreensão da realidade. Cassirer designa-as como «formas simbólicas». Cada forma simbólica, enquanto visão específica sobre o mundo, compreende um regime particular de ordenação da realidade e de constituição da unidade sintética pelo conceito.

15.

Na Parte III, «Para uma Abordagem Clínica ao Simbólico. Patologia da Consciência Simbólica e Patologia da Práxis Simbólica», começa-se por analisar o tratamento que Cassirer dá à questão da patologia da consciência simbólica. A este respeito, o autor demonstra como a semiologia dos transtornos neuropsicopatológicos, associada a uma alteração profunda do mundo intuitivo dos pacientes, manifesta um recuo dos processos simbólicos em acção na esfera da percepção, reflectindo uma ruptura da pregnância simbólica.

Posteriormente, procura-se mostrar como o conceito de patologia do simbólico pode ser aplicado não apenas ao mundo da percepção, mas também aos processos de criação simbólica dependentes de uma mobilização da vontade. Neste domínio, em que se considera a actividade simbólica propriamente inscrita nas formas simbólicas, o enfraquecimento dos processos de simbolização pode ser entendido não tanto como patologia da consciência simbólica, mas sobretudo enquanto «patologia da práxis simbólica». Envolvendo a unilateralização e descaracterização da actividade do espírito, a patologia da práxis simbólica manifesta-se quer no plano colectivo, quer no plano individual e social. No plano colectivo, é detectável em tendências específicas que dão provas desse empobrecimento da actividade espiritual (a já referida hegemonia de uma racionalidade de tipo instrumental e técnico); num plano individual e social, esse retrocesso do espírito é visível na psicopatologia.

16.

Atendendo às características que a patologia da práxis simbólica exhibe em cada uma dessas modalidades de manifestação, a reflexão em torno da fragilização da capacidade de simbolizar torna patente a necessidade de se proceder a um questionamento do paradigma antropológico que serve de matriz a Cassirer.

Hans Blumenberg traça esse caminho de interrogação, propondo que, ao contrário daquilo que parece considerar Cassirer, a criação simbólica pode ser pensada não exactamente como dina-

mesmo assente sobre uma garantia de sobrevivência biológica proporcionada pelas características específicas da espécie humana (seria, assim, uma espécie de “extra”, sem o qual a existência da espécie humana continuaria a estar assegurada), mas antes, e mais rigorosamente, enquanto propriedade humana distintiva, da qual a própria sobrevivência da espécie se encontra dependente (deste modo, sem a actividade simbólica, a continuidade da espécie humana deixaria de estar assegurada). Para Blumenberg, o homem é um ser sem essência, e a actividade simbólica compensa a sua pobreza instintiva, a sua contingência e a sua precariedade num universo que não domina e numa realidade sobre a qual é mínimo o controlo que pode exercer.

Todavia, pode dizer-se que a direcção das observações de Blumenberg não está completamente ausente do pensamento de Cassirer, o que se constata a partir da sua abordagem à questão da patologia do simbólico. A categoria de “patologia”, aplicada aos processos de simbolização, implica já a consideração da fragilidade inerente aos próprios processos simbólicos, parecendo, por isso, conter também implícito o reconhecimento de uma ausência de essência no homem. É no interior da dimensão simbólica, na precariedade da sua constituição e na “delicadeza” da edificação e acesso ao plano do significado, bem como no desafio que essa dimensão constantemente apresenta de ser refundada para tornar-se propriamente “pregnante” e vivificante, que o homem se desenvolve, se afirma e se emancipa; é aí que a própria humanidade do homem é construída e pode subsistir.

17.

Na Parte IV, «Relação Interpessoal, Desenvolvimento Psicológico e Psicopatologia», procura-se, em primeiro lugar, mostrar a importância das relações interpessoais na construção da vida mental e na organização do mundo interior. Para tal, são convocados alguns contributos teóricos no âmbito do paradigma relacional em psicanálise.

À luz desta paradigma, o “nascimento psicológico”, i. e., a consolidação de um sentido de si e de um olhar consciente e reflexivo sobre a própria realidade psíquica, acontece pela mediação do “outro” significativo. Neste processo, as modalidades de interacção sensível entre o cuidador e o bebé, através das quais se estabelece uma «afinação afectiva» entre ambos (os sorrisos, os olhares, os toques, os rituais associados à alimentação e aos cuidados quotidianos, os proto-diálogos, etc.), dão estrutura ao mundo emocional do bebé e concorrem para a emergência e consolidação de um sentido do *self* e de um sentido do outro. Revestem-se já, pois, de uma qualidade simbólica elementar, na medida em que constituem as primeiras modalidades de objectivação da experiência de si, dos outros e do mundo. Os contributos teóricos da psicanálise relacional vêm, assim, pôr em evidência como as relações significativas se organizam em torno de – e apoiam – processos de simbolização

que intervêm *no* e impulsionam *o* desenvolvimento psicológico, contribuindo para a consolidação da função simbólica.

Paralelamente, apresenta-se uma compreensão das emoções da perspectiva da neurobiologia e da psicologia evolutiva, com o objectivo de tornar claro como nesses campos epistemológicos pode ser conceptualizado o carácter simbólico da emoção, vendo esta enquanto dimensão do fenómeno expressivo. Destaca-se, assim, a ideia de que o fenómeno expressivo constitui o primeiro dinamismo de constituição da experiência e a primeira matriz e eixo da relação interpessoal.

18.

As investigações em neurociências e psicologia evolutiva tornam particularmente patente o carácter construtivo dos processos de conhecimento. Os contributos destas áreas mostram como percepção e cognição não são simples “janelas” para uma realidade “definitiva” à qual se pudesse aceder rigorosamente, mas, antes, construções. Apesar de a estrutura e características das percepções e cognições serem, nestes campos de pesquisa, interpretadas sobretudo em função da adaptação e da sobrevivência biológicas, esse aparente viés determinista não anula a significativa demonstração da irreduzibilidade do real ao mental que neles é experimentalmente estabelecida. Tal demonstração do carácter construtivo dos processos mentais reforça, de facto, a possibilidade de pensar no mental como um espaço de liberdade, não submetido ao “jugo” e à inevitabilidade de um real definitivamente dado, e, como tal, coercivo, já que, desse modo, esse mesmo real se insinua antes como fundo sempre inesgotável e ultimamente inapropriável.

Isto, aliás, alinha-se com o pensamento de Cassirer, que desloca a questão do conhecimento (incluindo o conhecimento antropológico) do âmbito do *quid facti* para o âmbito do *quid juris*. O “acesso” à realidade (rigorosamente, a constituição da realidade – de si, dos outros e do mundo) deve ser pensado como um processo de apreensão, incremental e tendencialmente interminável, sempre parcial, aproximativo e em perspectiva, mediado por processos construtivos que viabilizam a objectivação do real. A “substancialidade” do conhecer assenta, por isso, no seu carácter intrinsecamente modal; conhecimento é perspectiva e abertura à possibilidade, e mesmo a ideia de um “conhecimento absoluto” não faz mais do que apontar já para uma perspectiva específica acerca da realidade e do próprio acto de conhecer.

19.

Essencialmente, as abordagens às relações interpessoais e à emoção no âmbito da psicanálise relacional e da neurobiologia e da psicologia evolutiva permitem aprofundar a compreensão da emo-

ção como modalidade do fenómeno expressivo. É através da emoção que a relação com o outro originariamente se estabelece e é modulada. A relação e os padrões de interacção interpessoal, por sua vez, desempenham um papel fundamental na organização do mundo emocional. Enquanto factor determinante na consolidação da esfera das emoções e na estruturação do *self*, a relação interpessoal fornece a base de ancoragem necessária para o desenvolvimento da capacidade de simbolização. E é por intermédio da capacidade de simbolização que a emoção poderá tornar-se alvo de uma apropriação subjectiva cada vez mais diferenciada, libertando-se, através da intervenção da função representativa e da função significativa, do plano meramente expressivo.

Se o desenvolvimento psicológico assenta sobre a complexificação dos processos simbólicos, a psicopatologia pode ser lida como resultado do enfraquecimento e reificação da função simbólica. Esta leitura pode ser legitimada a partir dos pontos de vista da psicanálise relacional, das neurociências, da psicologia evolutiva e da psicologia cognitivo-comportamental. De uma parte, os contributos da psicanálise relacional permitem estabelecer umnexo entre as psicopatologias e as insuficiências ao nível da relação, que conduzem ao aparecimento de pontos de debilidade na função simbólica. De outra parte, os contributos das neurociências, da psicologia evolutiva e da psicologia cognitivo-comportamental vêm complementar essa análise, permitindo também perceber como na base dos processos psicopatológicos se encontra uma descaracterização dos padrões de resposta emocional, que na psicopatologia deixam de evidenciar uma configuração simbólica estável.

20.

Este percurso de análise torna, portanto, legítimo que se tome o conceito de simbólico como chave para uma compreensão englobante e unificada dos planos da relação interpessoal, do desenvolvimento e da psicopatologia, dinamismos referentes quer à constituição, consolidação e expansão do mundo psíquico, quer à sua desorganização e fragmentação, reconhecendo neles, respectivamente, as modalidades do reforço ou do recuo dos processos de simbolização.

21.

Com base nas abordagens aos eixos da relação interpessoal, do desenvolvimento e da psicopatologia a partir do enfoque nos processos de simbolização, é, assim, possível traçar um entendimento global do desenvolvimento e da psicopatologia. Com efeito, a noção de simbólico em Cassirer revela-se fecunda para uma conceptualização ampla da dinâmica psíquica, desde o desenvolvimento à patologia mental funcional, ajudando a reconhecer nos processos relacionais a matriz que determina os destinos da função simbólica: o reforço e a consolidação, que se traduzem no desenvolvimen-

to, ou, pelo contrário, a fragilização e o enfraquecimento, que se reflectem na suspensão da progressão desenvolvimental, “sinalizada” através das manifestações patológicas.

22.

A partir de uma compreensão cassireriana do simbólico, é, pois, destacada a importância que assumem os processos de regulação emocional/afectiva no desenvolvimento, uma vez que são estes processos que, no seu carácter simbólico, contribuirão para a estruturação do *self* e para a diferenciação da função simbólica. No desenvolvimento normal, esta regulação emocional/afectiva decorre segundo determinadas condições, de modo a que as emoções possam encontrar um espaço de inscrição simbólica, i. e., um espaço de apropriação, em que vão sendo tomadas como partes do mundo interior próprio, e, assim, apoiando a definição e organização do *self*. Este pode, precisamente, ser conceptualizado enquanto estrutura simbólica sedimentada a partir de padrões e regularidades da resposta emocional e da ressonância afectiva. A possibilidade de inscrever simbolicamente as emoções, e as características de flexibilidade e permeabilidade do seu espaço de inscrição simbólica (características que determinam, fundamentalmente, a abertura à experiência), dependem da constituição e do reforço da função simbólica proporcionados pela sintonização afectiva que se estabelece no interior da relação significativa, sobretudo nas primeiras etapas do desenvolvimento. A recorrência de determinados padrões de inscrição simbólica das emoções, mediante um exercício da função simbólica modelado na relação com o cuidador, confere ao *self* determinada estrutura, propriedades e limites. As falhas na relação, tendo como reflexo um enfraquecimento da função simbólica, conduzem, evidentemente, a dificuldades mais ou menos proeminentes em dar uma inscrição simbólica às emoções. A fragmentação psíquica daí decorrente impede a consolidação do *self*, e as manifestações psicopatológicas, nas suas múltiplas modalidades, reflectem a atomização do mundo mental, numa variedade de direcções que assinalam as diferentes possibilidades de ruptura do espaço de inscrição simbólica das emoções.

23.

Na Parte V, «A Psicoterapia e o Espaço da Criação Simbólica», mostra-se como a criação simbólica pode ser considerada como dinamismo nuclear que governa o desenvolvimento e a terapia. Quer a progressão desenvolvimental, quer o processo terapêutico, assentam na consolidação/restauração da função simbólica e na sua diferenciação e complexificação, implicando, como se disse, a mobilização das diversas faculdades humanas. Do exercício da função simbólica resulta a descoberta/construção de novas possibilidades de objectivar e dar sentido à experiência, através das quais são

espiritualmente articuladas perspectivas subjectivamente significativas de apreensão de si, dos outros e do mundo. É dando sentido que o ser humano se coloca “em relação com” e se abre à alteridade. “Sentido” é “ponte”, relação, um “ir em direcção a”; para, simultaneamente, “caminhar ao lado de”. “Sentido” é “identidade em acção”, fecundidade simbólica. E é a experiência vital do sentido que desbloqueia o desenvolvimento, impulsiona a cura e promove a mudança psicológica, dissipando os padrões de funcionamento patológicos assentes em condicionamentos afectivos e mentais, e reabrindo o espaço da liberdade interior.

Atendendo aos dois grandes pólos estruturantes da organização psíquica que são a emoção e a relação significativa, por um lado, e a cognição, por outro, os quais subjazem, de modo geral, às várias modalidades da doação de sentido, apresentam-se, quer nos campos da psicanálise relacional e da psicologia existencial, quer nos das neurociências, da psicologia evolutiva e da psicologia cognitiva, alguns contributos considerados relevantes para pensar a componente desenvolvimental da criação simbólica.

No quadro da psicanálise relacional, parte-se de uma análise da concepção de Coimbra de Matos acerca da criatividade, a partir da qual a práxis simbólica é entendida como processo de constituição de representações complexas e integradas acerca da “alteridade”, alargando as possibilidades de estabelecimento e renovação de relações intersubjectivas com um “outro” significativo, i. e., relações de objecto propriamente ditas. Posteriormente, são caracterizadas, também com base nos contributos de Coimbra de Matos, as grandes tarefas da análise, para depois se procurar esclarecer, a partir das perspectivas de vários teóricos, de que modos específicos a relação terapêutica conduz ao cumprimento dessas tarefas.

O quadro da psicologia existencial permite perspectivar a práxis simbólica enquanto dinamismo de abertura e configuração de cada vez mais amplos e complexos contextos de sentido para a existência humana. Fica, assim, claro que o desenvolvimento interior não se processa apenas em função da relação com a “alteridade” do outro significativo, mas também da relação com a alteridade de si e com a alteridade da natureza. A práxis simbólica concorre, precisamente, para o aprofundamento do sentido da alteridade também nestas direcções. Reconhecendo que a experiência do sentido depende de “matrizes semânticas” mais vastas a partir das quais o próprio sentido se constitui (as formas simbólicas), pode dizer-se que a matriz para a qual remete a perspectiva da psicologia existencial contribui para tornar mais “pregnante” e profunda a própria vivência do sentido, existencialmente considerada.

O quadro das neurociências, da psicologia evolutiva e da psicologia cognitiva ajuda a compreender o lugar da relação significativa como sustentáculo do desenvolvimento e factor organizador da função simbólica. Na perspectiva das neurociências, a possibilidade da relação interpessoal assen-

ta largamente sobre os circuitos dos neurónios-espelho, que viabilizam a simulação interna de diversas dimensões “externas” das relações interpessoais. Com base neste alicerce, surge a competência social, enquanto capacidade de inscrição e construção autónoma e deliberada desse espaço relacional. O exercício da competência social correlaciona-se com a actividade das áreas pré-frontais do cérebro, às quais são atribuídas funções de regulação da resposta emocional. Por conseguinte, o desenvolvimento e a terapia deverão envolver o incremento da competência social. Uma das mais estudadas formas de promover a competência social é a prática da focalização atencional, sob a forma da experiência meditativa. Esta favorece, de uma maneira bastante notória, a regulação das emoções, revelando-se, assim, como uma possibilidade particularmente fecunda de configuração simbólica da experiência.

24.

Fundamentalmente, a utilização do conceito de simbólico em Cassirer para conceptualizar o desenvolvimento e a patologia mental funcional acentua que toda a vida psíquica é vida *no* sentido, i. e., elaboração simbólica. Permite, portanto, clarificar que os caminhos do desenvolvimento e da terapia, dependendo da constituição, mobilização e restauração da função simbólica, são qualitativamente determinados por processos específicos de doação de sentido. Isto significa, concretamente, que o desenvolvimento, para se desenrolar, e a terapia, para ser bem sucedida e favorecer o desbloquear do desenvolvimento, requerem que a função simbólica seja mobilizada no âmbito de todos os quadrantes da actividade espiritual, tocando todas as faculdades humanas (percepção, afectividade, imaginação, pensamento), porque só mediante a intervenção das diversas modalidades de configuração simbólica é que a experiência é constituída e integrada na sua multidimensionalidade potencial, reunindo, então, as condições para suportar verdadeiramente a organização do *self*. O não simbolizado, o não integrado numa matriz de sentido, o não objectivado, e, como tal, não passível de ser assumido no campo da experiência, assinala, potencialmente, o território do patológico.

A visão de Cassirer acerca do simbólico permite, de igual modo, esclarecer o papel desempenhado pela relação significativa enquanto suporte e elemento impulsionador do crescimento mental, factor cuja importância é cada vez mais reconhecida no domínio da psicanálise e dos estudos do desenvolvimento. A partir da perspectiva de Cassirer, a relação significativa pode ser interpretada como o “primeiro tear do simbólico”, i. e., o lugar onde estão virtualmente “contidas” as futuras possibilidades de articulação da experiência de si, dos outros e do mundo. A relação com o outro significativo assinala a origem e determina o espaço potencial da simbolização. Como se observou já, é no campo da relação significativa que o *self* se organiza e a função simbólica é constituída. Neste

contexto, as interacções no âmbito das relações primeiras, na multiplicidade de configurações que assumem, revelam-se como os eixos de modelação do mundo interior. O “eu” é modelado e definido através da interacção com um “tu” que o precede. Na relação com o outro significativo, a experiência vai sendo progressivamente objectivada, e é isso que possibilita que, em simultâneo, se estabeleça o centro simbólico do mundo mental (*self*). A par da emergência da subjectividade propriamente dita, constitui-se e consolida-se a função simbólica, começando, desse modo, a abrir-se um campo mais alargado de formas de objectivação da experiência, em resultado do exercício progressivamente mais autónomo e diferenciado da capacidade de simbolizar.

A relação terapêutica é, portanto, uma relação privilegiada, na qual a importância do factor relacional em ordem à restauração da função simbólica é reconhecida e assumida, o que permite ao paciente co-construir com o terapeuta novas possibilidades de reabilitar o espaço de inscrição simbólica das emoções e retomar o desenvolvimento psicológico que tinha ficado interrompido.

II. Esclarecimento Metodológico

1.

A investigação começa por elaborar uma fenomenologia da cultura contemporânea, nomeadamente das sociedades ocidentais/ocidentalizadas³. Sobre essa matriz, é explorada a filosofia das formas simbólicas de Cassirer, enquanto proposta de redefinição antropológica assente e tendo em vista a constituição de uma filosofia da cultura. Procura-se, deste modo, mostrar como o pensamento antropológico de Cassirer, diagnosticando e ambicionando responder à fragmentação cultural

³ Na Parte I desta investigação, em que se ensaia uma leitura dos principais modelos de organização da sociabilidade que podem ser identificados nas sociedades contemporâneas, a análise efectuada é assumida como “fenomenológica” em razão do seu carácter descritivo-interpretativo. Através dela procura-se caracterizar, a partir do pensamento de vários autores, as principais linhas de condução da vida das sociedades e dos indivíduos. Tal análise remete, por conseguinte, para a consideração dos “valores” implícita ou explicitamente assumidos nos planos colectivo e individual da existência, i. e., para a apreciação dos princípios organizadores das mundividências que atravessam esses planos. Na Parte II, o uso do termo “fenomenologia” enquadra-se no pensamento filosófico de Cassirer, em referência directa quer ao tomo III da sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, intitulado *Fenomenologia do Conhecimento* (1929), quer ao seu *Ensaio Sobre o Homem* (1944), obra na qual Cassirer se refere também ao seu projecto filosófico como uma «fenomenologia da cultura humana» (Cassirer, 1995, p. 54). De notar que a concepção de fenomenologia em Cassirer pode ser situada no prolongamento daquela que George W. Friedrich Hegel (1770-1831) emprega na *Fenomenologia do Espírito* (1807), enquanto estudo das modalidades progressivamente mais complexas de organização da consciência.

A fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938), embora seja convocada a propósito da análise da noção cassireriana de «pregnância simbólica» (Cassirer refere-se a alguns dos aspectos centrais do pensamento husserliano quando, na *Fenomenologia do Conhecimento*, se ocupa do estudo dessa noção), não é, nesta investigação, directamente abordada. Contudo, a expressão «contextualismo fenomenológico», utilizada para designar um dos traços caracterizadores da intervenção psicanalítica tal como é contemporaneamente conceptualizada nalgumas perspectivas, remete para o horizonte da fenomenologia de Husserl, relacionado com a investigação dos fenómenos tal como se apresentam à consciência, sem o viés introduzido por referenciais teóricos prévios (*vide* cap. 8, p. 238).

ocorrida na sequência dos processos de autonomização da racionalidade científica e técnica preparados pelo Renascimento e postos em marcha com o Iluminismo, se mantém válido para estabelecer uma análise crítica da cultura hodierna.

2.

A filosofia das formas simbólicas inscreve-se numa linha de pensamento filosófico que defende a possibilidade e a necessidade de a filosofia se ocupar do problema do homem, e constitui um marco na Antropologia Filosófica⁴. A presente investigação, explorando e interpretando a terapia com base na Antropologia Filosófica, nomeadamente a partir do pensamento de Cassirer e da sua valorização da capacidade poética, constitui também, de certa maneira, uma tomada de posição no debate sobre o homem e a pessoa humana⁵. E assume-se como tal ao salientar que os caminhos da

⁴ A Antropologia Filosófica surge, na primeira metade do séc. XX, como disciplina que aborda especificamente a questão do homem (Lima Vaz, 2006, p. 124; p. 128). Uma das suas principais tarefas consiste na unificação do saber acerca do ser humano, atendendo à multiplicidade de discursos e imagens do homem produzidos nos diversos domínios do conhecimento que se dedicam ao seu estudo (Lima Vaz, 2006, pp. 6-7). Integrandose numa linhagem de pensadores que vão desde Max Scheler (1874-1928) a Arnold Gehlen (1904-1976) ou Helmuth Plessner (1892-1985), Cassirer é uma das mais influentes vozes no interior da Antropologia Filosófica. Mais tarde, algumas das suas teses serão retomadas e reapropriadas por Hans Blumenberg (1920-1976), no interior de um projecto específico de fundação fenomenológica da antropologia (Feron, 2011h, p. 165; p. 170).

Todavia, o empreendimento da Antropologia Filosófica é alvo de profundos questionamentos. No debate acerca da questão do homem, Martin Heidegger (1889-1976) afirma-se enquanto crítico da perspectiva antropológica (Heidegger, 1953 *apud* Giovannangeli, 2005, p. 24). Como Giovannangeli (2005, p. 16) assinala, Heidegger postula o primado do ser relativamente ao homem. Interessando-se não tanto pelo homem propriamente dito, mas antes pelo *Dasein* no homem (Giovannangeli, 2005, p. 18; pp. 23-24), Heidegger acusará a Antropologia Filosófica de um viés metafísico, na medida em que «supõe já o homem enquanto homem» (Heidegger, 1953, pp. 285-286 *apud* Giovannangeli, 2005, p. 24). É este o pilar da crítica heideggeriana ao humanismo, desenvolvida na sua *Carta sobre o Humanismo* (1947/1987).

Michel Foucault (1926-1984) é a figura tutelar de uma outra vertente de pensamento que duvida da legitimidade e da autonomia da questão do homem, colocando também em causa a Antropologia Filosófica e o seu lugar no interior da filosofia. No âmbito do seu projecto da *Arqueologia do Saber* (1969), Foucault interpretará a figura do homem como conceito resultante da influência de uma estrutura antropológico-humanista em acção a partir da obra de Immanuel Kant (1724-1804) (a quem, segundo Foucault, se pode atribuir o “nascimento” do homem), até à de Friedrich Nietzsche (1844-1900) (cuja proclamação da morte de Deus e da ascensão do super-homem marca igualmente, para Foucault, a morte do homem) (Giovannangeli, 2005, pp. 16-21). Pode dizer-se que Foucault vê no homem um conceito precário e moribundo, condicionado e sobredeterminado por uma estrutura epistemológica claramente identificável e em vias de ser ultrapassada.

Contra a suspeita relativamente ao homem e contra os esforços e os perigos no sentido da sua fragmentação e dissolução, a filosofia das formas simbólicas, defendendo a legitimidade de colocar o ser humano no âmbito da reflexão filosófica, encontra-se na base de um humanismo neocrítico que continua a manter a figura da subjectividade e a asseverar a unidade do homem. Em Cassirer, esta defesa do homem alicerça-se sobre a aplicação do método transcendental kantiano a todo o edifício da cultura (e não apenas ao domínio do conhecimento científico). Deste procedimento resultará uma solução pós-metafísica para o problema da unidade do homem. No centro do pensamento de Cassirer, encontrar-se-á a ideia de que todas as formas da cultura – linguagem, mito, arte, religião, história, ciência e técnica – podem ser reconhecidas como variedades de um dinamismo poético que fundamentalmente caracteriza o homem. Assim, Cassirer define o homem como *animal symbolicum* (Cassirer, 1995, p. 33), assumindo, nessa definição, o primado da função sobre a substância (Cassirer, 1995, p. 68), e, portanto, rejeitando e salvaguardando-se relativamente à solução metafísica. Nesta acepção, o “metafísico” é, em Cassirer, subsumido *pele*, e assumido *no*, “simbólico”.

⁵ Ao longo da investigação, o conceito de «pessoa» é utilizado para fazer referência à unicidade de cada homem enquanto sujeito histórico, i. e., ao homem que, assumindo e construindo a sua existência particular na liberdade e na responsabilidade, se vai singularizando através dos modos específicos como cria e experimenta o sentido. Esta noção de pessoa não (continua na página seguinte)

cura se cruzam com os caminhos da doação de sentido e da afirmação da esfera da cultura, i. e., com as variedades daquele dinamismo que, para Cassirer, continuamente renova e refunda a humanidade do homem: a criação simbólica. Considerar o terapêutico é, nesta perspectiva, interrogar uma significativa possibilidade de reunificar o ser humano disperso e fragmentado, reconhecendo, exactamente, a legitimidade de continuar a pensar a figura do homem.

Neste entrelaçamento entre a antropologia e a terapia, efectuado à luz da filosofia das formas simbólicas, procura-se, por um lado, esclarecer os fundamentos antropológicos da ideia de terapia, discernindo-os nalgumas das mais significativas modalidades terapêuticas contemporâneas; por outro lado, procura-se perceber como pode o conceito de simbólico ser utilizado para pensar de forma mais abrangente e integrativa o domínio da terapia.

3.

O aprofundamento da perspectiva cassireriana conduz à circunscrição de um conceito pertinente para uma compreensão das possíveis consequências da hegemonização da racionalidade científica e técnica: o conceito de patologia da práxis simbólica.

Cassirer utiliza o conceito de patologia da consciência simbólica para pensar a regressão dos processos de simbolização associada à patologia mental estrutural, do foro da neuropsicopatologia. A partir da sua abordagem, procura-se mostrar como o retrocesso do simbólico pode ser correlacionado não apenas com a patologia mental estrutural, mas também com a patologia mental funcional. Assim, são analisados os dois âmbitos gerais em que os processos psicopatológicos podem ser enquadrados. A partir dessa análise, em que se esclarece como Cassirer interpreta os casos neuropsicopatológicos como patologias da consciência simbólica, propõe-se que os casos psicopatológicos sejam compreendidos na qualidade de patologias da práxis simbólica.

Considera-se, então, que a patologia mental funcional, enquanto patologia da práxis simbólica, é, de algum modo, reflexo da unilateralização da actividade do espírito, discernível na hipertrofia da racionalidade científica e técnica e na subalternização de modalidades de simbolização que envolvem não apenas a presença do pensamento teórico, mas também o concurso do afecto e da imaginação.

se encontra vinculada ao personalismo de Emmanuel Mounier (1905-1950), mas resulta de um desenvolvimento da reflexão de Cassirer acerca do homem, em que é posta em evidência a dialéctica entre os processos de constituição da subjectividade e os processos de doação da forma. Nesta perspectiva, é legítimo considerar, à semelhança de Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), que a noção de pessoa remete para o ponto culminante desse movimento dialéctico através do qual o homem, pela mediação da sua subjectividade, passa do «dado» à «expressão» (Lima Vaz, 1992, p. 217). Admite-se, então, ver na categoria de pessoa a «Forma última e totalizante da *expressão* do Eu» (Lima Vaz, 1992, p. 218).

4.

Para efectuar a leitura da patologia mental funcional como patologia da práxis simbólica, estabelece-se uma compreensão integrativa do funcionamento psicológico, com base em diferentes perspectivas de análise: de 1ª pessoa (centrada na dimensão subjectiva da experiência), 2ª pessoa (centrada na dimensão intersubjectiva da experiência) e 3ª pessoa (centrada na dimensão objectiva da experiência) (Wilber, 2000, p. 184; 2006, pp. 33-40). Com bases nestas perspectivas, são examinados três aspectos da vida mental considerados fundamentais: (1) o papel da relação no funcionamento psíquico e o lugar da emoção na vida relacional (perspectivas de 1ª e 2ª pessoas: psicanálise; perspectivas de 3ª pessoa: neurociências e psicologia evolutiva); (2) o problema da emergência da psicopatologia e a interpretação dos transtornos psicopatológicos como processos de reificação da função simbólica resultantes da desregulação da relação e da emoção (perspectivas de 1ª e 2ª pessoas: psicanálise e psicologia cognitiva; perspectivas de 3ª pessoa: neurociências, psicologia evolutiva e psicologia comportamental); (3) a terapia como processo de mudança psicológica que visa a restauração da função simbólica, a partir de uma modificação dos padrões de relacionamento interpessoal que permite o reforço da capacidade de dar sentido à emoção (perspectivas de 1ª e 2ª pessoas: psicanálise, psicologia existencial e psicologia cognitiva; perspectivas de 3ª pessoa: neurociências e psicologia evolutiva).

No interior das problemáticas circunscritas, cada uma das referidas perspectivas dá um contributo importante para o esclarecimento do valor do simbólico na vida mental, do papel organizador da doação de sentido e do carácter terapêutico dos processos de simbolização.

5.

Este estudo permitirá verificar que se a psicopatologia, entendida como patologia da práxis simbólica, deixa entrever em si uma reificação da função simbólica, i. e., uma cristalização da produtividade simbólica em torno de uma região limitada do espectro de possibilidades de simbolização nas quais se inscreve a actividade do espírito humano, o desenvolvimento e a terapia, por outro lado, dependem, em larga medida, de que se consolide ou restaure um exercício plurívoco da práxis simbólica. Efectivamente, desenvolvimento e terapia são impulsionados quando os processos de simbolização se encontram fundados em múltiplos e complementares domínios do simbólico, facilitando a conjugação efectiva das diferentes faculdades do homem. Através desta articulação de vertentes de simbolização, a experiência e a identidade pessoal são consistentemente organizadas, atendendo aos diversos planos de configuração da realidade em torno dos quais a vida interior e exterior do ser humano se constitui.

6.

Pensar o desenvolvimento, a patologia e a terapia a partir da noção de simbólico permite também reconhecer que um tratamento rigoroso desses aspectos deve, tendencialmente, ultrapassar barreiras entre correntes psicoterapêuticas muitas vezes consideradas opostas e inconciliáveis, considerando que o homem é um ser multidimensional que se situa e age numa grande variedade de contextos qualitativamente distintos. Se cada perspectiva teórica reclama para si “‘a’ verdade”, negando-a a outras abordagens, perpetua-se o reducionismo e a fragmentação antropológica. Estes acabam, afinal, por redundar na patologia, e vão, por sua vez, motivar esforços sectoriais de compreensão da dinâmica psíquica do ser humano, visando, exactamente, a cura.

Por conseguinte, o tratamento dos âmbitos do desenvolvimento, da patologia e da terapia a partir do enfoque do simbólico pode contribuir para a legitimação de um modelo integrativo em psicologia e psicoterapia, com base na ideia de que a organização psíquica, assentando, em diferentes níveis, sobre processos de simbolização, se encontra em permanente reactualização e reconfiguração e depende da plurivocidade da própria produtividade simbólica.

7.

A reflexão, em suma, prolonga-se pelo espaço de intersecção entre as esferas do criar, do cuidar e do curar, tentando, a partir da matriz da filosofia das formas simbólicas, interrogar algumas das suas mais significativas possibilidades de articulação. A perspectiva de Cassirer ajudará a entender o cuidar e o curar já como horizontes simbólicos, permitindo verificar que a vitalidade desses domínios se alicerça na esfera do criar. E, por sua vez, para além de constituírem horizontes simbólicos, tendo, nessa qualidade, subjacente a si mesmos uma *poiesis*, i. e., dependendo estreitamente, para serem alcançados e para se cumprirem, de um dinamismo criativo que os configura enquanto práticas e lhes permanece intrínseco, o cuidar e o curar visam, também eles, a restauração dessa *poiesis* na qual assenta a sua identidade. Efectivamente, a leitura das teorias do desenvolvimento psicológico e das psicoterapias a partir da filosofia das formas simbólicas permite, como se observou já, reconhecer que também o cuidado e a cura passam pelo restabelecimento de um dinamismo poiético fundamental, que inaugura e caracteriza o universo especificamente humano e faz emergir as suas possibilidades concretas de configuração.

PARTE I

PARA UMA FENOMENOLOGIA
DAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS
A EROSÃO DOS PROCESSOS DE CONSTITUIÇÃO
DO SENTIDO DA EXPERIÊNCIA

CAPÍTULO 1

FORMULAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO CONCEITO DE CRISE E O PROBLEMA DO HOMEM

1. Introdução

1.1. Para uma breve genealogia da “crise”

No mundo contemporâneo são reconhecíveis práticas de organização social e tendências de constituição da sociabilidade que, pelas tensões que geram, tornam legítimo o esclarecimento da situação das sociedades actuais a partir do conceito de “crise”. Abrangendo múltiplos domínios, desde a existência individual até à dinâmica dos ecossistemas planetários, a crise pode ser correlacionada com a sedimentação do processo de afirmação de uma *tecnociência*, com os concomitantes excessos da técnica e a crescente *tecnicização* dos hábitos e modos de vida. Efectivamente, a reflexão acerca da *etiologia da crise* leva a reconhecer que esta não pode deixar de ser associada aos problemas da hegemonia de uma concepção reificada do homem enquanto *animal rationale* e da entronização de uma “razão” monolítica, compreendida quase exclusivamente a partir do paradigma da técnica e do cálculo. Tendo como consequência a cristalização de uma ideia redutora de “natureza”, predominantemente conceptualizada, em termos estritamente mecanicistas, como «extensão e movimento» (Santos, 2003, p. 13), a sobrevalorização da racionalidade técnica traduz-se na atomização dos referenciais de estudo do mundo físico e humano e na fragmentação das formas de entender o homem e o mundo (Cassirer, 1995, p. 29).

De facto, a exaltação da faculdade racional e a intensificação da dualidade homem-mundo, se, introduzindo uma ruptura definitiva com o totalitarismo das mundividências mítico-religiosa e teológica, abriram caminho à constituição do saber científico e ao desenvolvimento de novos campos disciplinares, vieram também a ter como reflexo uma *ideologização* da própria ciência, plasmada de uma forma particularmente notória nas pretensões e nos excessos do *cientismo*.

Assim, à ênfase de uma racionalidade técnica é imputável o prevalecimento de uma cosmovisão mecanicista, primeiro no interior da própria ciência moderna [anterior à ruptura do paradigma newtoniano introduzida, no campo da Física, pela teoria da relatividade de Albert Einstein (1879-1955) e pela teoria da mecânica quântica], e depois, de um modo geral, em todo o tecido da cultura, com a elevação do saber científico a um estatuto de superioridade epistemológica face aos outros saberes. Se, por um lado, as dicotomias alma-corpo e homem-mundo, inscritas nos cânones

da ciência moderna, ditaram a dependência desse mesmo saber científico relativamente a um princípio de “eficácia” (ainda hoje patente na hipertrofia da técnica), por outro, a disseminação desse paradigma acabou por exercer uma forte influência sobre os restantes sectores da actividade humana, contribuindo para desvalorizá-los e para se negligenciar a sua importância no todo da cultura.

Pode, então, dizer-se que, ao longo do processo histórico de afirmação das ciências, muitas “conquistas” científicas se encontravam, afinal, marcadas pelo selo da auto-mitificação da ciência e da “idolatria” do quantificável e do mensurável. As novas disciplinas surgidas do movimento de constituição do saber científico, se, com as suas demonstrações de aplicabilidade prática, eram capazes de apresentar evidências de validade aparentemente reforçadoras das suas premissas fundamentais, aumentando a confiança na racionalidade técnica e nas possibilidades que esta abria de exercer controlo e domínio sobre a natureza, falhavam, todavia, ao perderem de vista a unidade, unicidade e irredutibilidade radicais do ser humano. As subsequentes pretensões de construir um conhecimento “completo” e “final” acerca do homem e do mundo, decorrentes da sobrevalorização de um tipo bastante específico e circunscrito de racionalidade, eram, afinal, uma impossibilidade epistemológica.

Os valores e as formas e práticas de organização social associados ou induzidos pelas recém-constituídas ciências nos alvares da modernidade apresentarão, conseqüentemente, enviesamentos e limitações importantes. Porém, as contradições geradas pelo desenvolvimento dessas ciências, bem como pela progressiva apropriação dos seus “avanços” por parte das sociedades, acabarão por pôr a descoberto a fragilidade epistemológica e o carácter autocrático dos seus pressupostos.

O esgotamento do paradigma da ciência moderna, posto em evidência, inclusive, por descobertas feitas em muitas das disciplinas inicialmente edificadas sobre esse mesmo paradigma, parece encontrar-se ainda em curso (Santos, 2003, pp. 23-36). Assim sendo, não deixa, portanto, de continuar a colocar-se a exigência de uma revisão e crítica da mundividência e das bases antropológicas subjacentes a todo o processo de constituição e autonomização das ciências, procurando recuperar uma visão totalizante do homem, que redescubra a multidimensionalidade e unidade fundamentais do ser humano e contribua para o restabelecimento daquilo a que Boaventura de Sousa Santos (1940-) chama uma «racionalidade mais plural» (Santos, 2003, p. 36).

1.2. A Antropologia Filosófica como espaço de revisão e crítica de mundividências

Em termos teóricos e metodológicos, o espaço para concretizar essa reavaliação de mundividências e postulados antropológicos pode ser situado no domínio da Antropologia Filosófica, atendendo às características que o definem. O perfil desta disciplina pode ser traçado com base nas três tarefas fundamentais que, de acordo com Henrique Cláudio de Lima Vaz, se lhe colocam: (1) cons-

truir uma concepção do ser humano que integre, por um lado, os eixos de problematização surgidos no decurso da história da Filosofia, e, por outro, os contributos das diversas ciências do homem; (2) fundamentar criticamente essa concepção, de molde a captar a unidade subjacente às diversas formas de manifestação da presença e da acção do homem no mundo; (3) sistematizá-la filosoficamente, ensaiando uma ontologia do ser humano (Lima Vaz, 2006, p. 5).

Assim tecida a partir da matriz da Antropologia Filosófica, disciplina que procura «encontrar o centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenómeno humano» (Lima Vaz, p. 6), uma concepção integradora acerca do homem não deverá, portanto, dispensar o diálogo e a interrogação dos diversos domínios do saber que tomam o ser humano como objecto de estudo. Apresentando uma possibilidade de compreensão da articulação sistemática desses domínios do saber, na qualidade de campos epistemológicos, Lima Vaz vê-os organizados em torno dos pólos epistemológicos (1) da *Cultura*, ou das *formas simbólicas*, (2) do *sujeito* e (3) da *natureza*, no interior dos quais inclui, respectivamente, (1) uma epistemologia das ciências *humanas* e das ciências *naturais* do homem, e as ciências da cultura, (2) as ciências humanas ou *hermenêuticas* e (3) as ciências *empírico-formais* ou ciências naturais do homem (Lima Vaz, 2006, p. 7)⁶.

O progresso e a extensão actuais dos conhecimentos científicos que, na sua diversa procedência epistemológica, contribuem, de modos distintos e em múltiplas vertentes de pesquisa, para o aprofundamento da compreensão do ser humano, colocam um desafio claro à Antropologia Filosófica, tanto maior quanto mais o diálogo e a colaboração interdisciplinares se afirmam como estratégias de fecundidade ímpar na promoção do avanço do conhecimento, desde logo no interior de cada ciência. Com efeito, se à Antropologia Filosófica cabe, por definição, o papel de interrogar as áreas de conhecimento que oferecem contributos significativos para o avanço do estudo do homem nas suas múltiplas facetas, tal questionamento não deverá deixar de atender à fecundidade epistemológica das trocas interdisciplinares que contemporaneamente marcam o desenvolvimento das ciências.

⁶ Ken Wilber (1949-), na sua *Teoria dos Quadrantes*, circunscreve quatro grandes áreas no âmbito das quais é possível situar as diferentes modalidades de manifestação daquilo a que chama «holon», definido como sendo «uma entidade que é, em si mesma, um *todo* e simultaneamente uma *parte* de outro todo» (Wilber, 2004, p. 17; *vide* também Wilber, 2004, pp. 17-19; 2005, pp. 75-77). A metateoria de Wilber identifica quatro grandes domínios, ou «quadrantes», no âmbito dos quais qualquer holon pode ser perspectivado, inclusive o ser humano. Estes quatro quadrantes apontam para as dimensões interior e exterior, e individual e colectiva, com as quais se relacionam o conhecimento e a experiência. Assim, os quadrantes circunscrevem os seguintes planos epistemológicos: (1) subjectivo (Quadrante Superior Esquerdo, referente à dimensão interior e individual dos holons); (2) intersubjectivo (Quadrante Inferior Esquerdo, relacionado com a dimensão interior e colectiva dos holons); (3) objectivo (Quadrante Superior Direito, respeitante à dimensão exterior e individual dos holons); (4) interobjectivo (Quadrante Inferior Direito, concernente à dimensão exterior e colectiva dos holons) (Wilber, 2004, pp. 64-75; 2005, pp. 78-94). Aparentemente, estas dimensões aproximam-se dos três pólos epistemológicos identificados por Lima Vaz: o pólo da *Cultura* ou das *formas simbólicas* associar-se-ia ao QIE, o pólo do *sujeito* ao QSE, e o pólo da *natureza* aos QSD e QID. Interessaria, noutro contexto, interrogar de que forma a metateoria de Wilber poderia contribuir para a realização das tarefas que a Antropologia Filosófica se coloca enquanto disciplina de interface entre múltiplos saberes.

Com efeito, esses cruzamentos, na medida em que têm como reflexo o incremento e a complexificação do saber científico, parecem apontar, já em si mesmos, para a pertinência e a necessidade de construir uma concepção unitária e holística do ser humano. E é esse, precisamente, o horizonte disciplinar da própria Antropologia Filosófica.

Importa ainda dizer que a construção filosófica de uma concepção do ser humano radicada na interrogação e problematização das aquisições e fronteiras das ciências hermenêuticas e das ciências naturais do homem, pode, inclusive, reverter favoravelmente sobre tais ciências, na medida em que, sendo capaz de oferecer-lhes uma compreensão mais rica e aprofundada acerca do seu objecto de estudo, venha conceder-lhes um ganho em termos de acuidade epistemológica, um alargamento do poder explicativo e integrativo das suas produções teóricas e um incremento da eficácia das suas aplicações práticas.

Por outro lado, os discursos acerca da “crise” do mundo contemporâneo, ao incidirem sobre todas as vertentes da expressão e da acção humanas, vêm colocar em evidência as fragilidades inerentes às concepções do homem que apoiam todo o amplo conjunto de práticas e tendências sociais, políticas e económicas no qual a mesma crise parece traduzir-se e tornar-se apreensível. Isto vem também aprofundar a consciência da importância da tarefa da qual a Antropologia Filosófica se encontra incumbida.

É por este último caminho que a presente investigação começará por ser orientada. Assim, a partir da matriz da Antropologia Filosófica, procurar-se-á caracterizar a “crise”, em várias das dimensões que assume, com base nalgumas das suas possíveis leituras. Tentar-se-á, desse modo, mostrar como os discursos sobre a crise parecem apontar numa direcção comum, ao fazerem ressaltar o obscurecimento da multidimensionalidade dos processos de constituição do sentido da experiência. Pode dizer-se que os pressupostos antropológicos subjacentes ao processo de afirmação da ciência moderna terão, em parte, acarretado uma fragilização da consciência deste aspecto, que também por isso terá deixado de ser devidamente reconhecido e valorizado.

A Antropologia Filosófica tem, portanto, um lugar de destaque no contexto de uma crise que parece reflectir, de modo extremo, as limitações epistemológicas e antropológicas dos cânones da ciência moderna. Enquanto espaço dirigido para a construção de uma concepção integrativa do ser humano, esta disciplina pode contribuir de maneira decisiva para a constituição de uma nova imagem do homem e do mundo, já não marcada pela unilateralidade e pelo reducionismo, o que a fará desempenhar, simultaneamente, um papel fundamental no próprio movimento de superação da crise.

2. Leituras da “Crise”: Para uma Interrogação Filosófica, Sociológica e Psicológica das Sociedades Contemporâneas

A análise filosófica, sociológica e psicológica das sociedades actuais põe a descoberto as limitações e fragilidades das mundividências e das *antropovidências*⁷ que condicionam as práticas e formas de organização que, genericamente, caracterizam o mundo ocidentalizado. Gilles Lipovetsky (1944-) e Jean Serroy, procurando fazer um retrato daquilo a que chamam a «hipermodernidade» (Lipovetsky & Serroy, 2010, p. 20), detectam, nas sociedades contemporâneas, a presença de quatro eixos ideológicos organizadores: (1) «hipercapitalismo», (2) «hipertecnificação», (3) «hiperindividualismo» e (4) «hiperconsumo» (Lipovetsky & Serroy, 2010, p. 40). Estas linhas de força, tornando manifesto o triunfo da racionalidade técnica e instrumental (Lipovetsky & Charles, 2011, p. 99) e a sua apropriação de múltiplas esferas da vida, suportam três tendências psicossociológicas fundamentais: (1) a desagregação da sociabilidade tradicional, (2) a atomização dos indivíduos e (3) a volatilização das matrizes axiológicas.

A imposição do mercado, da tecnocracia e da figura do “indivíduo” como linhas condutoras da organização das sociedades acentua, com efeito, a erosão das antigas formas de construção do sentido da experiência. Algumas das principais consequências disto são o aumento da instabilidade no interior das relações afectivas e um cada vez mais acentuado isolamento social. O enfraquecimento da sociabilidade deixa o indivíduo entregue a si mesmo e favorece a adopção de modos de conduta e estilos de vida através dos quais se tenta, em vão, preencher um vazio interior ao qual não se consegue dar legibilidade. O aumento das dependências, da violência e dos transtornos psíquicos acompanha o processo ao longo do qual a pessoa se debate contra esse mal-estar (Frankl, 1989, p. 23). Lipovetsky recorre à expressão «Grande Desorientação» para qualificar os tempos hodiernos, marcados pelo desgaste dos princípios éticos e por uma prevalência crescente do egoísmo (Lipovetsky & Serroy, 2010, pp. 28-29).

Explicável pela destruição dos «universos simbólicos» e por uma incapacidade crescente de “simbolizar” (Lipovetsky, 2007, p. 95; p. 247; p. 304; p. 308), este cenário envolve um acentuado enfraquecimento da esfera do sentido e a fragilização da pessoa face aos inevitáveis sofrimentos e obstáculos da vida (Ehrenberg, 1998 *apud* Lipovetsky, 2007, p. 173). O aumento surpreendente da incidência de patologias psíquicas e comportamentos desviantes, como a depressão, a ansiedade ou o suicídio (Lipovetsky, 2007, p. 12; p. 127; p. 172), parece estar correlacionado com esta situação, como prolongamento e intensificação das lógicas da hipermodernidade.

⁷ Com o termo *antropovidência* pretende-se designar as concepções acerca daquilo que é o ser humano.

Lipovetsky atribui esta fragilização psicológica do indivíduo a duas causas directas: (1) o excessivo peso de solicitações e responsabilidades que sobre ele é colocado, acompanhado de uma exposição contínua aos apelos de uma retórica da realização pessoal que, querendo fazê-lo crer numa liberdade sem entraves, procura convencê-lo da necessidade de exercê-la através ininterruptas opções de consumo (Lipovetsky, 2007, p. 173); (2) o desenquadramento relativamente às formas tradicionais de convivialidade, pertença e suporte social (Lipovetsky & Charles, 2011, p. 88). Paradoxalmente, as possibilidades cada vez mais variadas de auto-afirmação que o progresso material coloca à disposição do sujeito têm como reflexo a sua vulnerabilização extrema.

Caracterizando a realidade da sociedade francesa, Lipovetsky apresenta dados surpreendentes acerca da saúde mental, relatando, e. g., que no seu país (1) mais de 11% da população adulta recorre regularmente a um medicamento psicotrópico (Lipovetsky, 2007, p. 172), (2) que a taxa de incidência da depressão aumentou sete vezes entre 1970 e 1996, e que (3) o suicídio «é a segunda causa de morte entre os 15 e os 24 anos e a primeira entre os 25 e os 40 anos» (Lipovetsky & Serroy, 2010, pp. 68-69, n. 28).

Associados à generalização da lógica do «*homo consumericus*» e à invasão mercantil de um número crescente de sectores da existência, o declínio da sociabilidade e o aumento galopante das desordens psicológicas (Lipovetsky & Charles, 2011, pp. 125-126) expõem, pela dimensão que tomam, as fraquezas da hipermodernidade.

Ora, a persistência destas fragilidades parece sugerir, por si só, que o existir humano se acha na dependência de um “*telos* interno”, passível de ser definido sobretudo enquanto matriz de potencialidades de realização da existência. As observações anteriores levam igualmente a supor que a inscrição neste *telos* promove o desenvolvimento pessoal e reforça a estrutura psicológica do indivíduo, ao passo que o afastamento do mesmo se correlaciona com a emergência da patologia.

Por outro lado, as observações feitas parecem ainda sugerir que uma das condições catalisadoras da inscrição nesse *telos* organizador do existir humano é a relação interpessoal significativa, e não instrumental, com o outro [recorrendo à terminologia de Martin Buber (1878-1965), a relação Eu-Tu (Buber, 1990 *apud* Goleman, 2006, p. 162)]. De facto, a lógica consumista impõe, pela prevalência do ter, uma desfiguração da imagem do outro, e as modalidades de relacionamento interpessoal construídas a partir daí conduzem ao estabelecimento de laços afectivos superficiais e precários. Se a pessoa não se sente acolhida e aceite na sua unicidade mais profunda, é legítimo supor, apenas à luz do retrato sociológico esboçado, que as suas possibilidades de inscrição naquele *telos* são drasticamente reduzidas, e que a patologia psíquica vem sinalizar, de algum modo, o afastamento desse mesmo *telos*.

2.1. A «civilização do desejo»: «Culto da performance» e «felicidade paradoxal»

Na sequência da dissolução das principais formas tradicionais de pertença e suporte comunitários e da diminuição da esfera de influência dos valores estruturantes das antigas sociedades (Lipovetsky, 2007, p. 11), o indivíduo corre um maior risco de se tornar refém dos seus próprios impulsos e desejos. Aumenta, portanto, a probabilidade de ceder à pressão do “imediate”, deixando dominar o *desejo* e não criando espaço para a emergência, a partir da força motriz do desejo, de um *desejo de valor*. Esta é, aliás, a grande característica das sociedades pós-modernas descritas por Lipovetsky (1989, pp. 10-11), e que parece persistir na hipermodernidade (se se admitir que o autor, com as expressões «pós-modernidade» e «hipermodernidade», designa dois períodos efectivamente distintos): a fragmentação das possibilidades de sentido passíveis de serem assumidas como projectos de transformação social e, simultaneamente, de emancipação pessoal, e a sua substituição pelo «vazio», i. e., a rarefacção de ideais. Prevalece, em lugar destes, a estreita procura da vantagem fácil e imediata e do interesse e afirmação individuais.

Desprotegido e descaracterizado, o indivíduo encontra-se exposto e à mercê das lógicas que concorrem para a auto-perpetuação do hipercapitalismo, em particular o dispositivo do consumo. Na hipermodernidade, o indivíduo, para sentir que “existe”, é coagido e levado a crer que tem de “consumir”. Ora, para perpetuar-se, este imperativo do hiperconsumo – ou, dito de outro modo, a “ditadura do consumo” – necessita de um indivíduo desarraigado, sem âncoras sociais robustas e sem um sólido património de referências culturais. Este é o “indivíduo hiperindividualizado”. Abandonado a si mesmo, vai, aparentemente, encontrar no acto da compra, devidamente ritualizado e sucessivamente renovado, um sucedâneo de liberdade e de “realização pessoal”, sob o primado do desejo. Com efeito, o móbil do consumo não é já a estrita procura do preenchimento de necessidades básicas como a alimentação ou a habitação; é, antes, o desejo, na multiplicação constante das suas formas e expressões. Segundo Lipovetsky (2007, p. 7), ao longo da segunda metade do século XX vai tomando forma a «civilização do desejo», sustentada sobre um consumo massificado, de índole sobretudo “psicológica”:

Convém não esquecer que não consumimos apenas para satisfazer necessidades «básicas», mas também para sonhar, para nos distrairmos, para nos tornarmos notados, descobrir outros horizontes, «aligeirar» a vida quotidiana. Não percamos de vista esta «recreação psicológica» que define os nossos modos de consumo. Uma parte da nossa felicidade compõe-se de prazeres «ínúteis», de diversão, superficialidade, aparências, facilidades mais ou menos insignificantes. (Lipovetsky, 2007, p. 297)

Esta exacerbação do desejo enquanto fonte de orientação dos comportamentos parece ser uma das componentes daquilo que Alain Ehrenberg (1950-) designa como «culto da performance», assente numa sobrevalorização do desempenho individual em múltiplos domínios e da conquista da

autonomia, em detrimento do cultivo de uma vida interior baseada na auto-observação e na análise e questionamento críticos do meio (Ehrenberg, 1991). O esvaziamento da interioridade e a fixação na exterioridade e no imediato, acompanhados do isolamento crescente do indivíduo e da dessensibilização face ao outro, criam as condições para o crescimento do espírito de competitividade e concorrência. Tal disposição, alimentada pela prevalência do desejo, impulsiona o culto do desempenho. Nesta contextura se sedimentam as retóricas que apelam a um certo tipo de “desenvolvimento pessoal” e à incessante busca de singularização por parte de cada um (Ehrenberg, 1991, p. 253; Lipovetsky, 2007, p. 10).

Enquanto expressões do hiperindividualismo contemporâneo, estes processos parecem estar correlacionados com o aumento da incidência de perturbações psicológicas e psicossomáticas, com todas consequências negativas que isso implica no que se refere às dimensões individual e colectiva da vida (Ehrenberg, 1991, p. 253; Lipovetsky, 2007, p. 12). Assim se revela o paradoxo que preside ao devir do indivíduo nas sociedades ocidentais: ao mesmo tempo que se multiplicam os discursos e as oportunidades de cultivo de uma “felicidade” oferecida como alternativa ao vazio de sentido deixado pelo recuo dos valores tradicionais (Lipovetsky, 2007, p. 11), cresce drasticamente o número de casos de doença mental (Lipovetsky, 2007, p. 12). Tal é a lógica inerente à «felicidade paradoxal» (Lipovetsky, 2007, p. 12).

2.2. O hiperconsumo de psicofármacos como lugar de uma «antropologia da aparência»

Uma das consequências mais preocupantes destes fenómenos, inscrita na tendência de medicalização da vida e do consumo que marca também as sociedades hipermodernas (Lipovetsky, 2007, p. 46), é o recurso massivo ao consumo de substâncias medicamentosas psicoactivas (Ehrenberg, 1991, p. 254; p. 259). Segundo Ehrenberg, a este respeito torna-se legítimo falar em toxicomania (Ehrenberg, 1991, p. 254). O autor considera-as como verdadeiras substâncias dopantes, que visam, de uma forma artificial, dispor o indivíduo para o cumprimento do cânone de prescrições e imperativos sociais, sintonizando-o com as regras da competição e da concorrência que o destinam a ter de «ser ele próprio» (Ehrenberg, 1991, p. 254).

Diante da subida acentuada do consumo de psicofármacos, um autor como Pierre Bensoussan, psiquiatra e psicanalista, refere-se à sociedade contemporânea, conforme recorda Ehrenberg, como «civilização ou descivilização química» (Bensoussan, 1974 *apud* Ehrenberg, 1991, p. 255). Não é, por isso, surpreendente que o recurso tão alargado a estas substâncias passe a ser geralmente interpretado não como outrora o tinha sido o consumo de substâncias ilícitas – uma forma de escape e evasão da vida –, mas como um novo modo de enfrentar os modernos desafios e as crescentes

exigências. Mas, para Ehrenberg, os psicotrópicos constituem novas drogas de integração social e relacional, servindo para aligeirar o fardo da responsabilidade que cada vez mais pesa sobre o indivíduo, e para mitigar a consciência da tarefa da construção de uma autonomia que a sociedade chama cada um a realizar, mas para cuja conquista não oferece, afinal, o necessário suporte (Ehrenberg, 1991, p. 259). Notando que a utilização de psicofármacos excede largamente o âmbito da patologia para se inserir no da dita “normalidade”, o autor considera-a uma «técnica de adaptação», que visa também a restauração do bem-estar e do conforto psicológico (Ehrenberg, 1991, p. 265).

A este respeito, é interessante, sublinha Ehrenberg, considerar a introdução da distinção, no interior dos meios médicos, entre dopagem e consumo de drogas. Apenas o segundo é conotado com a fuga da realidade, implicando um processo de despersonalização, ao passo que a primeira, quando associada ao consumo de medicamentos psicotrópicos, é legitimada, sob o argumento de que pode destinar-se, precisamente, à integração social. Como tal, não é conotada nem com a despersonalização nem com a fuga da realidade. Isto significa que a recuperação e a plena posse das capacidades performativas é o critério tacitamente assumido para fazer a distinção entre consumos e substâncias lícitos, e consumos e substâncias ilícitos (Ehrenberg, 1991, p. 260). Não sendo as substâncias dopantes consideradas drogas, os consumos que suscitam comportamentos sintonizados com a lógica social vigente são caucionados.

Evidentemente, semelhante retórica afasta os exames críticos que permitiriam entrever o fundo patológico que sustenta este tipo de comportamentos, e que concorre para a perpetuação de um núcleo de princípios orientadores que condicionam de maneira deletéria a vida dos indivíduos e a organização social.

Num contexto em que se apela, de forma velada ou explícita, àquilo a que Ehrenberg chama «empresarialização da vida», com a incitação para que cada indivíduo se construa a si mesmo e ao seu percurso de “realização” pessoal e profissional, assumindo toda a responsabilidade pelo seu próprio destino, os psicotrópicos constituem uma estratégia defensiva de «inserção no mundo», protegendo-o de uma exposição total às vicissitudes e contrariedades nos planos laboral, convivial e existencial. Isto corresponde à promoção de uma certa forma de “presença” que comporta ausência e impessoalidade, aspectos que Ehrenberg relaciona com a manifestação de uma «antropologia da aparência», num mundo que não fornece referências estáveis capazes de orientar verdadeiramente cada pessoa no que respeita à definição do seu lugar na sociedade e à construção de uma identidade própria e de um projecto de vida (Ehrenberg, 1991, p. 276).

2.3. Individualismo e incerteza: Fragmentação do sentido e virtualização do outro

A volatilidade dos referenciais de sentido no mundo hipermoderno, na sequência quer do recuo das religiões, quer da retracção das utopias ligadas ao fim da história, concorre, por um lado, para tornar mais salientes as questões em torno dos modos de construção de si e da relação com os outros, e, de outra parte, para acentuar a importância das formas de definição identitária através da acção individual (Ehrenberg, 1995, p. 304). A expressão utilizada por Ehrenberg para qualificar o indivíduo da época presente é a de «indivíduo incerto», que o próprio considera ser pleonástica (Ehrenberg, 1995, p. 304): com efeito, onde quer que se assista ao primado do indivíduo, terá de reinar, necessariamente, a incerteza. Numa atmosfera individualista, apenas de uma maneira muito precária conseguirá o homem encontrar alicerces de significado para a sua existência. A estabilidade dos referenciais de sentido requer uma organização social diferente daquela que actualmente vigora, regulada, antes, por uma matriz não individualista e por uma generalizada, atenta e consistente crítica das reificações ideológicas.

Segundo Ehrenberg, é a partir desta impossibilidade de encontrar sólidos fundamentos de sentido, na origem da proeminência que tomam as questões da definição identitária e da acção individual, que devem ser interpretados não apenas o consumo massivo de psicotrópicos, mas também a multiplicação de meios e estratégias de comunicação (Ehrenberg, 1995, p. 304). Sublinha Ehrenberg, como se mencionou, que o aumento das exigências sociais que recaem sobre o indivíduo, e o incremento da pressão que sobre ele se exerce com vista à conquista da autonomia, tornam inevitável o aparecimento de comportamentos destinados a atenuar esse excessivo peso de expectativas e imposições. Uma variedade surpreendente de inovações tecnológicas nos âmbitos da electrónica e da informática, para além do da química, é posta à disposição da pessoa, e os modos de relação criados através dessas tecnologias acabam por funcionar como mediação que aligeira a quantidade exagerada de responsabilidades confiadas a cada um, bem como a incerteza que deriva de ter de decidir e agir sobretudo por si mesmo (Ehrenberg, 1995, p. 305).

A multiplicação daquilo a que Ehrenberg chama «tecnologias identitárias» e «indústrias da estima de si» (Ehrenberg, 1995, p. 305) acompanha o mecanismo de retroalimentação das coordenadas ideológicas da hipermodernidade: o vazio de referenciais de sentido e a proliferação das injunções incentivando cada um à auto-afirmação, criam a necessidade do aparecimento de elementos que absorvam e esbatam a percepção da aridez existencial subjacente a essa matriz. Enquanto as inovações tecnológicas preenchem tal papel, a hipertecnificação e o hiperconsumo progridem. O capitalismo exacerbado, capaz de assegurar o funcionamento desta engrenagem, prospera.

2.4. A cristalização da subjectividade na técnica

De acordo com Ehrenberg, assiste-se, assim, a um movimento de integração e cristalização da subjectividade na técnica. O consumo de psicotrópicos e os novos *media* colocam ao alcance do indivíduo expedientes que o fazem mergulhar na ilusão de auto-aperfeiçoamento e de controlo das diversas dimensões da vida. Desde a adaptação psíquica à interiorização de novos modos de interpretação do mundo e de relacionamento com os outros, passando pelo trabalho sobre a auto-imagem, os mais recentes recursos técnicos favorecem a conquista da tão valorizada autonomia (Ehrenberg, 1995, p. 305). O suporte desses processos surge, pois, em redor dos espaços que a tecnologia abre. Referindo-se em particular aos meios de comunicação, Ehrenberg dá-lhes a eloquente designação de «terminais relacionais» (Ehrenberg, 1995, pp. 247-302).

Os psicotrópicos, por um lado, encerram a pessoa num contacto superficial consigo mesma, levando-a a imaginar-se próxima de um modelo idealizado de “normalidade”, desejado mas, ao mesmo tempo, cada vez mais difícil de alcançar. Por outro lado, os novos meios de comunicação, caucionando determinados tipos de comportamento, facilitam a assimilação do espectro de coordenadas das formas e estratégias de socialização associadas ao hiperindividualismo. Quer os psicotrópicos, quer os terminais relacionais, constituem formas de mediação que ligam o indivíduo a si mesmo e aos outros de uma forma rápida e superficial, criando uma impressão de proximidade e controlo nesses níveis (Ehrenberg, 1995, p. 306). Todavia, estas estratégias de redução da angústia desencadeada pelas pressões e pelas exigências da vida contemporânea não estão, aparentemente, isentas de custos psicológicos.

2.5. Depressão e “desajustamento antropológico”

O consumo de psicotrópicos e a utilização recorrente dos terminais relacionais acarretam o perigo da redução do psíquico e/ou do corporal a meras aparências (como se fossem simples “superfícies”, destituídas de qualquer “espessura”). Estes comportamentos contribuem, assim, para afastar o indivíduo da construção de mais fecundas possibilidades de dar um sentido à sua existência, e para obscurecer as suas potencialidades de desenvolvimento e realização de si, o que amplia a margem para a manifestação da patologia (Ehrenberg, 1995, p. 307).

Analisando o fenómeno da proliferação da depressão no mundo contemporâneo, Ehrenberg (1998) faz notar a necessidade de assumi-la como manifestação de uma marca antropológica profunda. Para o autor, o processo depressivo, embora comporte consequências negativas em termos individuais e sociais, pode ter como resultado a recuperação da percepção de que existe um espaço, no interior do homem singular e da comunidade humana, que permanece inexpugnável até mesmo

para o próprio homem. Contrariamente, o consumo generalizado de psicofármacos, traduzindo também as lógicas de patologização clínica e de medicalização, e orientando-se sobretudo para a remissão de sintomas, impede a compreensão profunda da doença psíquica, nomeadamente da depressão, conduzindo ao encobrimento das possibilidades mais fecundas de interpretar o seu significado nos contextos individual e colectivo da vida.

Ehrenberg conceptualiza a depressão como um indicador dos limites e da insuficiência do modelo que prescreve o primado do «indivíduo soberano» (Ehrenberg, 1998, p. 249). Este «indivíduo soberano» é aquele que, na sequência de um vasto conjunto de alterações sociais que atravessaram todo o século XX, se encontra, como acima se destacou, privado das referências culturais que outrora balizavam a existência e se constituíam como marcos estáveis e pólos de sentido, antigos sistemas de obediência e de conformidade a regras fixadas a partir do exterior (Ehrenberg, 1998, p. 249). O indivíduo soberano é o homem sem raízes, que tenta, sem a mediação da tradição, constituir autonomamente os seus próprios modos de existência (tomando-os, eventualmente, por aproximações a um ideal de humanidade e emancipação). Porém, apesar do seu aparente atractivo, o primado do modelo da soberania individual pode ser visto como um modo de camuflar uma profunda ruptura interior e existencial, decorrente da «desestruturação do Eu» e da «dessubstancialização da vontade» (Lipovetsky, 1989, p. 198).

O traço fundamental do indivíduo soberano é crer-se autor da sua vida e proprietário de si. Todavia, como justamente recorda Ehrenberg, a margem para a autoria do destino pessoal e para a propriedade de si é exígua, e mais exíguo ainda o espaço em que aspirações como essas possam ter algum tipo de validade. Assim, para Ehrenberg, a depressão pode ser vista como um processo que emerge de um fundo vital cuja compreensão total escapa e escapará sempre ao próprio homem, sinalizando e recordando os limites da condição humana e a impossibilidade de exercer um domínio completo sobre a existência (Ehrenberg, 1998, p. 249). A depressão seria, assim, algo que obrigaria o indivíduo a “parar” e a desvincular-se de um conjunto de atitudes e comportamentos desprovidos de enraizamento antropológico, “chamando-o” a repensar-se e reconstruir-se à luz de outros valores e referenciais de sentido.

No âmbito desta leitura psicossociológica do fenómeno da depressão, sublinha-se ainda que a patologia depressiva pode contribuir para devolver ao ser humano a consciência da sua própria humanidade, recordando-o de que ele nunca deixa, afinal, de ser humano, e que o humano depende sempre de um «sistema de significações que o ultrapassa e o constitui simultaneamente» (Ehrenberg, 1998, p. 249). A depressão pode, deste modo, ser legitimamente interpretada como “manifestação”, por defeito, daquilo que, no homem, resiste sempre a qualquer tipo de reducionismo (Ehrenberg, 1998, p. 249) e permanece, assim, inapropriável. Dito de outro modo, é lícito entrever na depressão

um processo que assinala o recuo da liberdade interior, liberdade interior que ao mesmo tempo *depende de e constitui* um espaço de construção de sentido e de abertura de possibilidades de realização da vida.

Esta compreensão da perturbação depressiva aponta ainda para as propriedades fundamentais que devem estruturar os referenciais de sentido, de forma a ser garantido o seu “ajustamento antropológico”. Essas qualidades parecem consubstanciar-se, precisamente, na flexibilidade e no não-reduccionismo, o que implica, por um lado, a assunção da multidimensionalidade e da irredutibilidade do homem, e, por outro, o reconhecimento das limitações que os mesmos referenciais de sentido sempre e inevitavelmente mantêm, na qualidade de estruturas semânticas.

2.6. O carácter irredutível e inapropriável da pessoa: Da depressão à compreensão da construção do humano como “tarefa infinita”

O elemento antropológico fundamental que uma interpretação psicossociológica da depressão faz ressaltar consiste no carácter permanentemente inacabado e aberto do ser humano. Efectivamente, se o desenvolvimento interior e a emancipação se desenrolam no plano do sentido, a construção do humano pode, em certa medida, ser entendida como “tarefa”, e “tarefa infinita”.

No interior de sistemas ideológicos, onde se encontra drasticamente reduzido ou fechado o espaço para a manifestação de um autêntico “polimorfismo semântico”, a depressão surgiria e poderia ser interpretada como uma espécie de “defesa-limite” para salvaguardar esse mesmo espaço, único onde não seria descurado o princípio da irredutibilidade da pessoa. Com efeito, para Ehrenberg a patologia depressiva coloca em evidência aquele “fundo existencial” que no homem persiste como algo «indomável», resistente a quaisquer tentativas de “adestramento” quando o que está em causa não é já a conquista da liberdade, mas unicamente a obediência cega a imperativos individualistas (Ehrenberg, 1998, p. 250). A depressão, nas palavras do autor, vem lembrar que:

[...] o desconhecido é constitutivo da pessoa, hoje como ontem. Pode modificar-se, mas não desaparecer. É por isso que jamais abandonamos o humano. Tal é a lição da depressão. A impossibilidade de reduzir totalmente a distância de si a si é inerente a uma experiência antropológica na qual o homem é proprietário de si mesmo e fonte individual da sua acção. (Ehrenberg, 1998, p. 250)⁸

Outrora, as grandes tradições religiosas e espirituais preservavam as modalidades de apropriação subjectiva da descoincidência de si a si, não enfraquecendo a consciência desse elemento constitutivo do humano, mas dando-lhe um sentido através da abertura ao transcendente. Se vivida de

⁸ Todas as traduções de excertos de obras e estudos de autores de língua estrangeira, quando, encontrando-se ou não disponíveis em português, foram objecto de leitura na sua língua original, são da exclusiva responsabilidade do autor desta investigação.

uma forma integrada, a experiência religiosa do divino garantia a abertura de um espaço de comunicação com esse elemento ultimamente inapropriável de si, enquanto dimensão constitutiva do ser pessoa. A desvinculação progressiva face aos referenciais religiosos e espirituais, ou a sua profunda relativização, enfraqueceu as possibilidades de configuração desse espaço. Paradoxalmente, os movimentos de secularização, propugnando um abandono das “limitações” inerentes à religiosidade e uma superação da “ingenuidade” das estruturas metafísicas subjacentes aos sistemas religiosos, acabaram por afastar o homem do lugar onde podia efectivamente alcançar a sua liberdade. Isto porque, nesta perspectiva, só a partir de onde a pessoa se descobre irreduzível e inapropriável – inclusivamente para si mesma – começa a desenhar-se a possibilidade de “conquista” da liberdade. De acordo com tal visão, é quando o ser humano dá em si lugar ao que o *excede*, preservando e integrando nesse movimento, de algum modo, a sua identidade, que pode tornar-se protagonista de uma existência “livre”.

3. Conclusão: Os Lugares da Filosofia e da Antropologia Filosófica na “Superação” da Crise

Partindo de algumas possibilidades de leitura da crise, a observação do espectro ideológico das sociedades contemporâneas e das consequências deletérias que o mesmo parece provocar, avaliadas dos pontos de vista psicossociológico e antropológico, reforça a perspectiva segundo a qual a crise não é de modo algum dissociável da persistência de uma concepção demasiado estreita acerca da racionalidade.

A célebre conferência de Edmund Husserl (1859-1938) intitulada *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* continua a ser útil para abordar este problema. Com os necessários ajustamentos exigidos pelo desfasamento quanto ao momento histórico em análise, a tese central de Husserl neste escrito permanece, de algum modo, válida: tal como em 1935, a racionalidade que alimenta a hipertecnificação e o hipercapitalismo contemporâneos continua a ser uma racionalidade unilateral (Husserl, 2008, p. 340), dando lugar a uma ciência objectivista (Husserl, 2008, p. 344). No âmbito prático, não é possível dizer que a ciência se haja ainda libertado das limitações do objectivismo, que a condenam a não reconhecer de uma forma epistemologicamente ajustada a esfera do “espírito humano” propriamente dito. O primado da técnica força a ciência a assumir um pendor naturalista, condenando-a a tomar, tacitamente, o domínio do espírito ou como mero epifenómeno resultante da complexificação dos processos de organização da matéria, e/ou como plano de estatuto semelhante ao da Natureza, no sentido de poder também, tal como esta, ser reduzido a uma exterioridade passível de apropriação objectivante.

A análise antropológica proposta por Ehrenberg assinala as marcas desta concepção redutora de racionalidade: a antropologia da aparência, a soberania do indivíduo, o imperativo de um “tornar-se si mesmo” simultaneamente destituído do aprofundamento de uma vida interior, e a diluição das fronteiras entre a subjectividade e a técnica, apontam para a persistência de uma mundividência ancorada na sobrevalorização da exterioridade e na vigência de uma atitude objectivante, tendo como resultado um empobrecimento antropológico. Mesmo que a ciência, como saber constituído, haja atingido a maturidade suficiente para recusar a “cegueira epistemológica” inerente ao objectivismo, tendo desenvolvido uma consciência mais apurada dos limites do conhecimento que pode produzir, a hipertecnização e o hiperconsumo dependem ainda, enquanto linhas de força ideológicas, da operatividade de uma razão objectivista. E quer o hiperconsumo de medicamentos psicotrópicos, quer a multiplicação de espaços virtuais de comunicação, podendo ser entendidos na qualidade de expressões particularmente visíveis da hipertecnização, parecem constituir também uma forma de ampliar a lógica da objectivação.

Deste modo, à semelhança daquilo que Husserl preconizava, continua a ser necessário um retorno da racionalidade às suas fontes, o que deverá corresponder ao abandono das orientações naturalista e objectivista (Husserl, 2008 p. 349), e à recuperação da sua autenticidade (Husserl, 2008, p. 347) através do regresso ao espírito da Filosofia situado nas origens da cultura europeia. Este movimento implicará a restauração de uma racionalidade aberta, a partir de uma refocalização dos saberes na Filosofia, com base no entendimento desta enquanto «ideia de uma tarefa infinita» (Husserl, 2008, p. 340), i. e., enquanto disciplina avisada e guardada dos excessos e contradições inerentes a uma razão monolítica e aos absolutismos ideológicos.

O projecto de Husserl pode, em certo sentido, encontrar paralelo no projecto da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer (1874-1945). Cassirer salienta a necessidade de reconhecer no homem um criador de símbolos, e não meramente um animal racional (Cassirer, 1995, p. 33). As suas variedades de expressão cultural, desde o mito à religião, desde a linguagem à ciência, passando pela arte, afirmam-se, enquanto formas simbólicas, como manifestações desse dinamismo funcional que fundamentalmente o caracteriza: a simbolização. Ora, também a filosofia das formas simbólicas de Cassirer, à semelhança da perspectiva de Husserl, reclama a necessidade de restituir a razão científica a um fundamento do qual parece permanecer desenraizada. No contexto do pensamento de Cassirer, o retorno a este fundamento implicaria reinscrever a ciência na arquitectura das formas simbólicas, compreendidas enquanto sistema global da cultura constituído como “organismo”. Dito de outro modo, a partir do pensamento de Cassirer a exigência seria a de uma “refundação simbólica da razão”.

Deste modo, a ciência estaria mais habilitada a reconhecer-se e assumir-se como apenas uma entre múltiplas possibilidades de configuração simbólica da experiência. Reassumida como modalidade de conhecimento inscrita no todo orgânico da cultura, o seu papel na sociedade (a par do da técnica) seria relativizado e os seus limites e fragilidades mais claramente reconhecidos.

A relativização do papel da ciência no tecido da cultura recordaria que a existência humana não pode decorrer harmoniosamente sem a possibilidade de a criação e expressão culturais se darem de forma multimodal. A riqueza e complexidade do espírito humano parecem exigir que o pensamento científico seja complementado e equilibrado pelos pensamentos artístico, mítico-religioso e ético, entre outros. Ora, uma concepção holística do ser humano implica, precisamente, a apreensão da sua multidimensionalidade espiritual e a reafirmação da irredutibilidade e do carácter culturalmente não-hierárquico das suas dimensões. Apenas sobre esse alicerce se pode edificar uma comunidade humana harmoniosa.

Qual, então, na sequência das considerações efectuadas, o lugar e a importância da Antropologia Filosófica? Apresentando-se aberta ao diálogo interdisciplinar, surge como espaço epistemologicamente apto para pensar o ser humano exactamente na sua multidimensionalidade espiritual, valorizando, entre outros, o contributo de diferentes ramos da ciência para a compreensão daquilo que é o homem, mas sublinhando, através do exercício da razão filosófica, a condição sempre contingente e precária dessas conquistas para a construção do conhecimento acerca do humano.

No contexto da crise, o papel desta disciplina pode, pois, ser decisivo, ao levar a cumprimento a necessária tarefa de fundamentar uma visão mais completa e unificada acerca do homem e da sua situação no mundo, e ao concorrer, conseqüentemente, para o desenhar de novos horizontes e possibilidades de condução para a cultura ocidental. Depois de abandonadas, sucessivamente, a religião e a política como pólos estruturantes das sociedades, importará, nos tempos hodiernos, superar a vigência da aliança entre economia, ciência e técnica, em favor doutro princípio orientador.

PARTE II

ERNST CASSIRER E O PROJECTO
DA FENOMENOLOGIA DA CULTURA
DO HOMEM COMO *ANIMAL SYMBOLICUM*

CAPÍTULO 2

A FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE ERNST CASSIRER

1. Introdução

O pensamento de Ernst Cassirer, particularmente as teses que desenvolve na sua obra mais significativa, *Filosofia das Formas Simbólicas*⁹, constitui um contributo marcante no campo da Antropologia Filosófica. Toda a perspectiva do autor assenta sobre a recusa de uma conceptualização do homem a partir de um paradigma substancialista. Para Cassirer, qualquer afirmação acerca daquilo que o homem *é*, só poderá estabelecer-se sobre o esclarecimento daquilo que ele é capaz de *fazer*. O paradigma substancialista é, pois, abandonado, em favor de um paradigma funcionalista (Cassirer, 1995, p. 68). Uma análise da evolução da espécie humana, da história da humanidade, das manifestações culturais e civilizacionais, bem como do pensamento acerca do próprio homem, conduzirá Cassirer a declarar que o ser humano é, distintivamente, um *animal symbolicum*, um ser criador de símbolos (Cassirer, 1995, p. 33; p. 34).

2. Bases Antropológicas da Filosofia das Formas Simbólicas: O Ser Humano como Criador de Símbolos

Cassirer estabelece, no panorama da cultura, um diagnóstico de progressiva atomização dos saberes, depois da perda de influência histórica sofrida pelos grandes referenciais de construção de pensamento acerca do problema do homem, sucessivamente oferecidos pela metafísica, a teologia, a matemática e a biologia (Cassirer, 1995, pp. 14-30). Com a afirmação da ciência moderna, a fragmentação do conhecimento num número crescente de disciplinas constituía um desafio para uma compreensão integrada do humano, representando não apenas um problema teórico, mas também uma dificuldade com repercussões na vida ética e cultural. A proliferação de referenciais de estudo do mundo físico e humano alicerçava-se sobre uma concepção do homem enquanto *animal rationale*,

⁹ A *Filosofia das Formas Simbólicas* de Ernst Cassirer é publicada na Alemanha, entre 1923 e 1929, em três tomos: o tomo I, com o título *Die Sprache (A Linguagem)*, sai em 1923; o tomo II, intitulado *Das mythische Denken (O Pensamento Mítico)*, surge em 1925; o tomo III, sob o título *Phänomenologie der Erkenntnis (Fenomenologia do Conhecimento)*, é lançado em 1929. Postumamente, estes três tomos serão acrescidos de um quarto tomo, projectado pelo autor mas deixado incompleto aquando da sua morte. Este tomo IV, publicado pela primeira vez em 1995, também na Alemanha, com o título *Zur Metaphysik der symbolischen Formen (A Metafísica das Formas Simbólicas)*, é composto de textos (alguns concluídos, outros porém inacabados), reflexões e anotações em torno da problemática orientadora do volume previamente definida por Cassirer.

reducionismo que, deixando de considerar outras vertentes e dimensões do *anthropos*, constituía um sério obstáculo ao desenvolvimento de um conhecimento rigoroso acerca do homem e do mundo. Cassirer, procurando fundamentar uma visão unificada da cultura, chama a atenção para a importância da consideração da especificidade da actividade simbólica humana e para o carácter plural e multimodo das formas de expressão cultural:

O homem já não pode defrontar imediatamente a realidade; não pode vê-la, por assim dizer, face a face. A realidade física parece recuar na proporção em que a actividade simbólica do homem avança. [...] Envolveu-se tanto [o homem] em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos místicos ou ritos religiosos, que não pode ver ou conhecer seja o que for, excepto pela interposição deste meio artificial. [...] Pois, lado a lado com a imagem conceptual, há a linguagem emocional, lado a lado com a linguagem lógica ou científica, há a linguagem da imaginação poética. Primariamente, a linguagem não exprime pensamentos ou ideias, mas sentimentos e afecções. (Cassirer, 1995, p. 33)

Para o autor, a humanidade do homem só pode, então, ser captada se se atender ao estatuto específico do ser humano enquanto criador de símbolos. Ao passo que os restantes animais superiores (Cassirer, 1995, p. 39), nomeadamente os símios antropóides (Cassirer, 1995, p. 37), se encontram cingidos à reacção e manipulação dos «sinais», portadores de um valor meramente operativo, próprios de uma linguagem subjectiva e pertencentes ainda ao «mundo físico do ser», os seres humanos movem-se no universo dos símbolos, constituídos enquanto «“designadores”» que, possuindo uma qualidade funcional, remetem para o plano do significado e constituem formas de objectivação da realidade (Cassirer, 1995, p. 36; pp. 37-38). De facto, entre os animais superiores, a comunicação parece decorrer unicamente num nível expressivo, envolvendo apenas uma linguagem emocional e subjectiva (Cassirer, 1995, p. 36). O homem, por seu turno, é capaz de elevar a comunicação ao nível da proposição, resgatando-a da arbitrariedade do subjectivo para lhe dar o contorno mais estável da objectividade. A linguagem animal baseia-se, pois, no uso de «sinais», elementos que nunca se libertam do plano da fisicalidade e da substancialidade (Cassirer, 1995, pp. 37-38). Cassirer caracteriza os sinais como «“operadores”», i. e., elementos que apenas desempenham a função de desencadear reacções ou comportamentos predeterminados (Cassirer, 1995, p. 38). A linguagem humana, por outro lado, rompe com a esfera da fisicalidade, deixando de restringir-se a esse domínio e de permanecer encapsulada nele para, através da actuação do «princípio do simbolismo» (Cassirer, 1995, p. 41), inaugurar um novo universo: o do significado (Cassirer, 1995, p. 38), i. e., o «mundo especificamente humano», o «mundo da cultura» (Cassirer, 1995, p. 41). É a essa abertura ao «mundo humano do significado» que Cassirer vincula o conceito de «símbolo» (Cassirer, 1995, p. 38). A utilização de símbolos e a produtividade simbólica constituem as marcas que separam e distinguem a linguagem do homem da linguagem dos animais (Cassirer, 1995, p. 38). Se a linguagem dos animais «pode unicamente exprimir emoções» (Cassirer, 1995, p. 36), a especificidade da linguagem humana

reside na sua capacidade de «designar ou descrever objectos» pela mediação objectivante do significado (Cassirer, 1995, p. 36). Como foi acima referido, para Cassirer os símbolos são «“designadores”», e está-lhes associado um «valor funcional» (Cassirer, 1995, p. 38). Isto quer dizer que, na sua materialidade, remetem constantemente para um âmbito que excede o plano físico, e que coincide, precisamente, com o espaço do significado. A inscrição neste espaço transforma a linguagem humana em «linguagem proposicional» (Cassirer, 1995, p. 36), onde “objectivação” e “significação” convergem, enquanto processos interdependentes: é no plano significativo ou simbólico, no plano da doação da “forma”, que se dá a objectivação, e esta não pode ser pensada fora do universo do significado. Nas palavras de Cassirer: «O objecto não existe antes e fora da unidade sintética, mas, pelo contrário, é constituído nela; não é uma forma criada que simplesmente se imponha e se imprima à consciência, mas antes o resultado de uma conformação» (Cassirer, 1972, p. 51).

O “homem todo”, o homem como totalidade, na conjugação das suas “faculdades”, transita, pois, «de uma atitude meramente prática para uma atitude simbólica» (Cassirer, 1995, p. 39). O dinamismo do pensamento, da imaginação e da afectividade está simbolicamente ordenado; pensamento, imaginação e afectividade, na sua qualidade simbólica, desempenham o papel de órgãos e forças motrizes da actividade espiritual e da criação de sentido: «o animal possui imaginação e inteligência práticas, mas só o homem desenvolveu uma forma nova: *imaginação e inteligência simbólicas*» (Cassirer, 1995, p. 39).

Assentando numa antropologia que compreende o ser humano como produtor de símbolos, a concepção de Cassirer envolve, pois, uma recusa do antigo legado das perspectivas de índole metafísica, no âmbito das quais a definição do homem e a identificação dos seus traços distintivos dependia do reconhecimento de um princípio constitutivo essencial, i. e., imediatamente dado pela própria condição de “ser” humano. Como antes se observou, para Cassirer, o homem define-se não por qualquer «essência metafísica», mas, ao invés, pela sua «obra», pelo seu «sistema de actividades» (Cassirer, 1995, p. 68). É através do seu “fazer”, das suas criações, do contínuo exercício da sua capacidade *poiética*, que o ser humano se constrói e estabelece os marcos da sua própria humanidade.

O autor propõe, assim, uma concepção funcionalista do ser humano, fundada sobre a análise daquilo que, na ordem do *fazer*, torna patentes os traços que o diferenciam (Cassirer, 1995, p. 39). Nas suas palavras: «O homem já não é considerado como uma simples substância que existe em si e é para ser conhecida em si. A unidade do homem é concebida como uma unidade funcional» (Cassirer, 1995, p. 186). A concepção funcionalista, envolvendo a rejeição do paradigma essencialista (Cassirer, 1995, p. 68), opõe-se, portanto, à perspectiva segundo a qual a humanidade do homem depende exclusivamente de uma característica dada. A orientação substancialista parece implicar o pressuposto de que a “condição humana” é garantia imediata de “humanidade”, na medida em que desde o

início envolve a manifestação daquilo que torna humano o homem. Cassirer recusa a estreiteza antropológica deste determinismo metafísico, e a sua antropologia articula a ideia de que a humanidade do homem nunca é um dado adquirido, mas antes uma permanente conquista, um horizonte aberto que continuamente o coloca em tensão agenciadora e fecundativa do seu “estar sendo”, do seu “fazer” e do seu “agir”.

3. O Conceito de «Forma Simbólica» e a Arquitectura das Formas Simbólicas

Cassirer assume o seu projecto filosófico como uma «fenomenologia da cultura humana» (Cassirer, 1995, p. 54). Como tal, procede a um exaustivo estudo dos múltiplos domínios de expressão que configuram a matriz da cultura. A variedade e especificidade das formas através das quais se dá a expressão cultural faz perceber a existência de «pontos de vista espirituais» distintos a partir dos quais o homem concebe e interpreta a realidade (Cassirer, 1971, p. 7). A estas perspectivas, que consistem em “padrões” ou modalidades de criação simbólica, atribui Cassirer a designação de «formas simbólicas» (Cassirer, 1995, p. 33; pp. 67-68).

O autor define as formas simbólicas como «tentativas [do homem] para organizar os seus pensamentos, desejos e sentimentos» (Cassirer, 1995, p. 65), ou como modos de «transformar o mundo passivo das meras *impressões* nas quais parecia primeiro estar aprisionado o espírito, num mundo da pura *expressão* espiritual» (Cassirer, 1971, p. 21).

As principais formas simbólicas a merecer a atenção do autor são o mito, a linguagem, a arte, a religião, o conhecimento científico (Cassirer, 1971, p. 21; 1995, p. 65; p. 68), a história (Cassirer, 1995, p. 68), a política, o Estado (Cassirer, 1995, p. 64; 1993) ou a ética. Subjacente às formas simbólicas encontra-se um “impulso” ordenador, constitutivo e produtivo, e não meramente reprodutivo (Cassirer, 1971, p. 18; 1995, pp. 116-117). Mediante as formas simbólicas, o espírito humano “dá forma”, “configura”, confere aos fenómenos uma «“significação”» (Cassirer, 1971, p. 18), não se limitando a colocar-se passivamente diante daquilo que se lhe “apresenta”, mas elaborando-o simbolicamente. Com efeito, o espírito humano assume, em termos cognoscitivos, uma posição activa e criadora na sua relação com a realidade, revestindo-se o dinamismo de criação simbólica de uma natureza concordante com a do enfoque desde o qual se desencadeia, e que estabelece que tipo particular de «energia do espírito» (Cassirer, 1971, p. 18) lhe estará inerente:

O conhecimento e a linguagem, o mito e a arte: todos eles não se comportam à maneira de simples espelho que reflecte as imagens que nele se formam de um ser dado, exterior ou interior; ao contrá-

rio, em lugar de serem meios indiferentes, são as autênticas fontes luminosas, as condições da visão e as origens de toda a configuração. (Cassirer, 1971, p. 36)¹⁰

Cada forma simbólica é, assim, portadora de uma organicidade particular e cumpre um desígnio específico na configuração do espírito humano (Cassirer, 1971, p. 7). As formas simbólicas emergem, por conseguinte, como modalidades particulares de doação de sentido; afirmam-se como «modos de ver», «visões da realidade» (Cassirer, 1995, p. 146), pontos de vista espirituais (Cassirer, 1971, p. 7), modos de construção de mundos, ou ainda, poderá dizer-se, regimes de composição de “narrativas”¹¹. O arco das formas simbólicas agrega um conjunto de vias distintas de “apropriação”, de objectivação da experiência (Cassirer, 1995, p. 149; p. 157), de conceptualização da realidade (Cassirer, 1995, p. 175) ou constituição da unidade sintética do mundo (Cassirer, 1995, p. 175). A sua especificidade resulta do modo peculiar como em cada uma delas se estabelece o processo de semantização; para o espírito humano, cada uma desempenha uma função, insubstituível e complementar da das demais: «Junto à função cognoscitiva pura é preciso compreender a função do pensamento linguístico, a função do pensamento mítico-religioso e a função da intuição artística» (Cassirer, 1971, p. 20).

É, pois, legítimo asseverar que aquilo que se pode designar como o “carácter teleológico” das formas simbólicas e da produtividade simbólica no interior de cada um dos domínios de simbolização influencia a estrutura peculiar que dada forma simbólica assume (Cassirer, 1995, p. 185). Como tal, e de acordo com a sua estrutura particular, cada forma simbólica envolve a mobilização de determinadas “faculdades”: o mito e a religião organizam-se em torno do pensamento, da emoção e da imaginação, sendo neles a componente emocional aquela que se reveste de maior importância (Cassirer, 1995, pp. 73-75; p. 79); a arte coloca também em acção, embora em proporções diferentes, o pensamento, a imaginação e a emoção (Cassirer, 1995, p. 145); da linguagem pode igualmente dizer-se que requer a intervenção dessas três componentes, com uma progressiva afirmação do pensamento à medida que a forma linguística se desenvolve, quer no plano colectivo da cultura, quer no plano individual (Cassirer, 1995, pp. 100-121); a ciência, por seu turno, organizar-se-á sobretudo em torno do pensamento (Cassirer, 1995, pp. 174-184), ainda que se possa reconhecer um papel assinalável à imaginação no que se refere ao direccionamento e articulação dos processos de conceptualização teórica.

¹⁰ As traduções dos excertos das obras de Cassirer citados ao longo deste trabalho foram efectuadas a partir das edições mexicana (publicada pelo Fondo de Cultura Económica), americana (publicada pela Yale University Press) e francesa (publicada, no caso de *O Mito do Estado*, pelas Éditions Gallimard), e são, à semelhança do que sucede com as restantes traduções de obras e estudos de autores de língua estrangeira, da exclusiva responsabilidade do autor desta investigação.

¹¹ Entenda-se aqui “narrativa”, genericamente, na acepção de “estrutura de sentido” não necessariamente vinculada à linguagem verbal propriamente dita.

4. Conclusão: O Legado da Filosofia das Formas Simbólicas para a Antropologia Filosófica. Implicações da Conceptualização do Ser Humano enquanto Criador de Símbolos

No seu pensamento, Cassirer, superando o reducionismo inerente a uma visão racionalista do homem, “reabilita” e integra todas as “faculdades”¹² do ser humano, ao identificar aquilo que o diferencia dos outros animais superiores. Não é, portanto, a sua racionalidade que o distingue (Cassirer, 1995, p. 33); é, antes, a particular interacção entre percepção, afectividade, memória, imaginação, racionalidade, volição e arbítrio (em suma, a interacção entre as diversas “faculdades” humanas), tornada possível e concretizada, precisamente, através da produtividade simbólica. E, de acordo com o autor: «É o pensamento simbólico que vence a inércia natural do homem e o dota com uma nova capacidade, a capacidade de constantemente dar nova configuração ao seu universo humano» (Cassirer, 1995, p. 62).

Logo desde o estrato da percepção se manifesta como a simbolização se acha profundamente enraizada no espírito humano, o que levará Cassirer a referir-se ao «“valor de símbolo da percepção sensível”» (Cassirer, s. d. *apud* Möckel, 2010, p. 107): a percepção, não sendo uma forma simbólica *per se*, apresenta já um elevado nível de estruturação categorial, e é sobre ela, na qualidade de nível mais elementar de configuração espiritual (já indicador e demonstrativo da situação específica do homem enquanto ser que simboliza) que o dinamismo de doação de forma, no interior das distintas formas simbólicas, vem a ser estabelecido.

O paradigma funcionalista no qual Cassirer se inscreve, implicando a valorização e estudo da *obra* específica do homem, parece conter várias implicações: (1) ser humano é *actualizar* um potencial – concretamente, o potencial de simbolizar; (2) devido ao facto de a “natureza” do homem assentar nesse dinamismo de *actualização* de um potencial, simbolizar requer a mobilização integrada de todas as faculdades humanas, e não só de uma delas, ou de algumas, ou ainda de todas, mas de modo não harmónico; (3) o âmbito do significado nunca é uma conquista definitiva, mas uma matriz na qual o ser humano só pode inscrever-se através dessa mobilização permanente da totalidade das suas faculdades; (4) a produção simbólica é multidimensional (envolve a mobilização de diversas faculdades humanas, e, de acordo com as faculdades mobilizadas e a peculiar interacção estabelecida entre elas, adquire uma determinada tonalidade de sentido) e multimodal (acontece no âmbito de múltiplas

¹² O problema da definição daquilo que seja uma “faculdade” não é aqui discutido. Não deixa, todavia, de ser uma questão ampla e importante, requerendo um tratamento rigoroso, não apenas do ponto de vista da Filosofia, mas também da Psicologia. Nesta investigação, o termo “faculdade” é utilizado em sentido genérico, unicamente para fazer referência aos diferentes *aspectos* da cognição humana. Reconhece-se, todavia, que, no limite, uma aceitação liminar da possibilidade de referir algo como uma “faculdade” coloca, desde logo, problemas filosóficos delicados. Por outro lado, transigindo na utilização do termo para fins meramente analíticos, levanta-se imediatamente a dificuldade de definir cada faculdade e os seus limites, problema abordado, por sua vez, no âmbito da Psicologia. (*Vide* cap. 4, p. 118.)

formas simbólicas, no interior das quais são constituídos modos específicos de apreensão da realidade); (5) quanto mais o dinamismo de simbolização é desenvolvido, mais a pessoa se torna *humana*; reforça-se, assim, a ideia de que a própria *humanidade* do ser humano pode ser mais ajustadamente concebida como uma tarefa a realizar ininterruptamente, e não como uma aquisição irrevogável e um dado adquirido; assim, a simbolização é também (6) legível enquanto “capacidade”, passível de ser exercitada e reforçada, (7) podendo eventualmente ser associada a múltiplos estádios de progressiva diferenciação e, desse modo, (8) reflectindo, pelas expressões que toma e pelos graus de complexificação que evidencia, o desenvolvimento interior global de cada pessoa.

Em suma, a perspectiva de Cassirer parece implicar o reconhecimento de que o homem, profundamente marcado pelo dinamismo da simbolização, nunca pode eliminar completamente a distância de si a si mesmo; nunca pode dispensar esse elemento mediador que é o símbolo. Assim, torna-se homem apenas quando *cria*¹³ e quando assume essa criatividade como actividade a ser constantemente renovada. Por conseguinte, é legítimo considerar que o homem não é imediatamente *dado* como homem – ao contrário do que poderia dizer, e. g., o racionalismo, ao estabelecer que a humanidade do homem se afere pela presença nele, irreversível, da faculdade racional. Ao invés, o homem é tarefa do homem; o homem só é homem no acto de criar, torna-se homem num fazer que o torna homem; não é homem apenas por ter sido “criado” homem e por a sua condição humana lhe conferir uma determinada posição fixa e imutável na natureza, entre os outros seres e coisas. No limite, se aquilo que identifica o homem é o ser protagonista de uma multiforme *poiesis* simbólica, então é também esta *poiesis* que o faz homem: se o símbolo só nasce através da acção especificamente humana, também o homem nasce *no e pelo* símbolo, *no e pelo* “fazer(-se)” simbólico.

Atendendo a estas características e possibilidades de leitura inerentes à perspectiva de Cassirer, é legítimo considerar que o seu pensamento envolve uma profunda revisão e reavaliação antropológicas, obedecendo não apenas (1) à necessidade de atender à unidade e unicidade fundamentais do homem, mas sublinhando ainda (2) o carácter inviável da edificação de um conhecimento “definitivo”: atendendo ao seu carácter simbólico, o conhecimento do homem acerca do próprio homem e do mundo será sempre, necessariamente, precário, inacabado, aberto e perfectível. Por outro lado, (3) sendo o homem, sobretudo, um criador de símbolos, Cassirer mostra que ele o é precisamente pela interacção de todas as suas faculdades. E (4) esta interacção apresenta-se de uma forma única em cada ser humano, na sua singularidade individual e histórica, o que o torna *irreduzível* nessa sua mesma qualidade de produtor de símbolos.

¹³ Entenda-se aqui “criação” no sentido de *poiesis*, actividade que consiste na *produção* de algo.

CAPÍTULO 3

O CONCEITO DE FUNÇÃO SIMBÓLICA

1. Introdução

Cassirer, como se observou, critica e desvincula-se de uma concepção *substancialista* do homem, abandonando a “unidireccionalidade ontologizante” subjacente a anteriores possibilidades de definição do ser humano, tal como a de *animal rationale*. Em alternativa, elege a noção de “função” como espaço conceptual capaz de orientar mais rigorosamente a pesquisa acerca do ser humano e de levar a um entendimento mais profundo daquilo que distintivamente o caracteriza (Cassirer, 1995, p. 68). Tomando como objecto de estudo a cultura, enquanto sistema de actividades especificamente humanas enraizadas na dimensão do *significado*, o autor propõe, assim, uma concepção de homem como *criador de símbolos* (Cassirer, 1995, p. 33; p. 34). Com efeito, atento à crise dos anteriores paradigmas de pensamento acerca do problema do homem, aberta, como anteriormente se referiu, pela desagregação dos referenciais metafísico, teológico, matemático e biológico no interior dos quais tinham vindo a ser sucessivamente constituídas as *antropovidências* cultural e civilizacionalmente mais marcantes (Cassirer, 1995, p. 29), Cassirer procura unificar as múltiplas perspectivas parcelares que sobre essa questão progressivamente se foram alinhando, debruçando-se, então, sobre a esfera da cultura para indagar a possibilidade de restaurar, a partir dessa “segmentação antropológica”, uma unidade conceptual satisfatória que permitisse construir um modelo antropológico englobante e integrativo (Cassirer, 1995, p. 30).

Nas diversas formas de expressão e sedimentação da cultura, nomeadamente a linguagem, o mito, a religião, a arte, a ciência ou a história, Cassirer descobre outras tantas modalidades de articulação de uma mesma função simbolizante, designando-as, como se verificou, enquanto «formas simbólicas» (Cassirer, 1995, p. 33). Para o autor, é pela mediação das formas simbólicas e do trabalho simbólico nelas inscrito que se dá a configuração do universo “interno” do ser humano (a dimensão propriamente significativa) e se abrem possibilidades de compreensão de si, dos outros e do mundo. Estes regimes de conformação da “alteridade” (de si, dos outros e do mundo), supondo o *carácter construtivo* dos processos perceptivos/cognoscitivos, permanecem, na qualidade de esferas de idealidade, enquanto modalidades de objectivação da experiência (Cassirer, 1971, p. 20; 1975b, p. 17). Cada forma simbólica contém implícito um princípio particular de ordenação e de estabelecimento de relações. A multiplicidade destes princípios de ordenação, acompanhando a variedade das formas

simbólicas, resulta em possibilidades distintas de formação de conceitos: conceitos míticos, conceitos linguísticos, etc. (Cassirer, 1975b, p. 17).

O exercício da função simbolizante nas várias formas simbólicas, correspondendo à criação diferenciada de conceitos no âmbito da multiplicidade das modalidades de conformação, concorre para uma mesma finalidade: «transformar o mundo passivo das meras *impressões* nas quais primeiro o espírito parecia estar encerrado, num mundo da pura *expressão* espiritual» (Cassirer, 1971, p. 21). Isto coincide com a concretização do «princípio do simbolismo», único modo de inscrição na esfera propriamente humana da cultura (Cassirer, 1995, p. 41). A este propósito, esclarece ainda Cassirer: «É o pensamento simbólico que vence a inércia natural do homem e o dota com uma nova capacidade, a capacidade de constantemente dar nova configuração ao seu universo humano» (Cassirer, 1995, p. 62).

Estando-lhe vedado um acesso “directo” a um hipotético fundo de “realidade”, ao alcance do ser humano encontra-se unicamente a constituição de *modos e possibilidades de objectivação do real*, pela mediação dos quais se realiza a sua compreensão do mundo: «A realidade só pode ser libertada da escuridão pelas puras energias do espírito, por um tipo de trabalho criativo» (Cassirer, 1996, p. 31). A relação com o mundo é, portanto, necessariamente *mediada*, e, para Cassirer, essa mediação é operada *no e pelo* simbólico.

O *multiperspectivismo ontognosiológico* de Cassirer coloca, assim, em destaque o papel fundamental do dinamismo da criação simbólica e da sua contínua reactualização em ordem a uma necessária e incessante revitalização da *cultura*, matriz onde decorre a constituição e afirmação espiritual do homem.

O autor associa ao dinamismo da simbolização três funções específicas: a (1) expressiva, a (2) representativa e a (3) significativa. Estas funções apontam para graus diversos de diferenciação e desenvolvimento dos processos de simbolização no âmbito das modalidades de objectivação, implicando o recrutamento de distintas faculdades humanas. Poder-se-á dizer que são como que três “níveis” ou “graus” distintos de organização qualitativa da função simbólica. Os domínios expressivo, representativo e significativo desenham, assim, como que três “regiões genéricas da produção de sentido”, sendo que no interior de cada uma delas o processo significativo se encontrará dotado de características particulares, também em concordância com a forma simbólica na qual o dinamismo de produção de sentido esteja inscrito.

2. A Função Expressiva

A função expressiva [*Ausdrucksfunktion*] (Feron, 1997, pp. 99-105; pp. 169-204) está ligada de um modo particularmente evidente ao mito (Cassirer, 1976, p. 131; 1996, p. 69; p. 71), e terá também predominado ao longo das primeiras etapas do processo de formação das línguas.

No que concerne à linguagem, começando por associar-se a um movimento de expressão de estímulos internos através do corpo, a função expressiva, conforme explica Cassirer, envolve uma diferenciação progressiva na articulação entre determinados estímulos e determinadas expressões corporais. Esta coordenação entre o “interno” e o “externo”, embora pareça ser da ordem do reflexo mecânico e da reprodução directa e linear, é já indício da espontaneidade do espírito e da sua actividade superior, fazendo, efectivamente, supor um tipo rudimentar de operação através da qual começará a emergir uma consciência da diferenciação entre o “eu” e o “objecto” (Cassirer, 1971, p. 136). Cassirer, reflectindo acerca da natureza do movimento mímico, esclarece, quanto a esta questão:

[...] também o movimento mímico é a unidade do “interno” e do “externo”, do “espiritual” e do “corporal” na medida em que aquilo que directa e sensivelmente é, se significa e “enuncia” algo mais que está presente no movimento mímico mesmo. Neste não tem lugar nenhuma transição, o signo mímico não é acrescentado arbitrariamente à emoção que o mesmo signo designa, mas ambos, a emoção e a sua exteriorização, a tensão interna e a sua descarga estão dadas temporalmente num e mesmo acto. (Cassirer, 1971, p. 135)

Referindo-se aos princípios orientadores do desenvolvimento do espírito humano, o autor faz, efectivamente, notar: «o pensamento só pode adquirir um conhecimento de si mesmo através de um conhecimento de objectos. O seu olhar está voltado para diante, para a “realidade” das coisas e não retrospectivamente sobre si mesmo e o seu próprio funcionamento» (Cassirer, 1976, p. 331).

No seu estudo acerca da função expressiva, Cassirer dá um lugar de destaque ao exame da natureza dos processos perceptivos, começando por caracterizar as diversas correntes de pensamento acerca da percepção. Chama, assim, a atenção para o facto de que a abordagem ao problema da percepção é, do ponto de vista empirista, tradicionalmente feita a partir de duas perspectivas: a psicológica e a epistemológica. A primeira procura explorar a «génes e desenvolvimento da percepção»; a segunda, «o seu significado e validade objectivos» (Cassirer, 1976, p. 76).

Para Cassirer, a perspectiva psicológica vai «das “coisas” aos “fenómenos”», i. e., supõe a existência de uma correspondência linear entre o domínio dos estímulos (o do âmbito dos objectos), por um lado, e a esfera das percepções e sensações, por outro. A percepção é encarada como mera reprodução e reflexo fidedigno do «mundo “exterior”» (Cassirer, 1976, p. 77).

A perspectiva epistemológica orienta-se no sentido oposto: não das coisas aos fenómenos, mas dos fenómenos às coisas. Assim, de acordo com Cassirer, esta perspectiva considera a percepção como dinamismo «constitutivo do conhecimento das coisas», e não apenas como recepção passiva, ou cópia precisa, de algo situado fora dos próprios processos perceptivos (Cassirer, 1976, p. 77). No entanto, embora deixe de tomar o mundo exterior como causa da percepção, a perspectiva epistemológica passa a considerar esta como estando referida e determinada por uma «ciência da natureza» enquanto modelo de conhecimento, i. e., passa a entender a percepção como «protótipo do objecto da natureza» (Cassirer, 1976, p. 77). Se, para o referencial epistemológico, «a percepção contém já o objecto numa espécie de modelo esquemático», a determinação rigorosa do mesmo objecto dependerá do trabalho das «funções puras do entendimento», a partir de uma focalização nos dados da percepção (Cassirer, 1976, pp. 77-78). Acaba, assim, por ficar em evidência o pressuposto da existência de algo como uma correspondência elementar entre o mundo das “coisas” e o mundo da percepção, e do carácter análogo entre a estrutura da natureza e a estrutura da percepção (Cassirer, 1976, p. 78).

Para Cassirer, o lapso inerente a estas duas perspectivas, particularmente visível no que concerne à perspectiva epistemológica, diz respeito ao facto de se considerar a percepção a partir de um ponto de vista específico de conhecimento – o teórico –, e de se pretender aplicar um conjunto de conceitos e princípios, próprios desse ponto de vista, com a finalidade de elaborar uma fenomenologia da percepção. Todavia, a viabilização dessa fenomenologia é incompatível com a preservação de uma vinculação rígida a um quadro conceptual prévio, pois a inquirição fenomenológica da percepção implica uma focalização na matéria “de facto” da percepção, mediante uma vigilância que permita que não se verifique uma distorção da visão causada pela existência de filtros conceptuais não devidamente identificados e criticamente examinados.

Para uma abordagem rigorosa ao problema, impõe-se considerar o projecto crítico de Kant e a sua revolução copernicana, nas suas mais profundas implicações. Esse passo leva a perceber que:

A essência da percepção é determinada de acordo com a sua “validade objectiva”, mas, desse modo, na apresentação dessa essência está implicado já um “interesse” específico do saber. “Compreender” a percepção significa concebê-la como um membro particular dentro da estrutura do conhecimento da realidade, significa atribuir-lhe o lugar que lhe corresponde dentro do conjunto de funções nas quais se baseia a “referência de todo o nosso conhecimento ao objecto”.

Com efeito, a percepção adopta para nós uma forma essencialmente distinta quando nos decidimos a não concebê-la nesse único aspecto, nessa visão prévia da “natureza” da ciência natural teórica. (Cassirer, 1976, p. 78)

A percepção não pode ser separada de certas funções de sentido, que lhe dão estrutura, a organizam e lhe conferem uma orientação segundo direcções específicas. Estas direcções são as

modalidades de significação, formas de apreensão e constituição da objectividade, que não se reduzem à perspectiva do conhecimento teórico-científico (Cassirer, 1976, pp. 78-79). Segundo Cassirer:

[...] a percepção adopta para nós uma forma essencialmente distinta quando nos decidimos a não concebê-la nesse único aspecto, nessa visão prévia da natureza da ciência natural teórica. [...] Muito menos a “sensibilidade” pode jamais ser pensada como algo meramente pré-espiritual ou simplesmente como algo não espiritual, mas só “é” na medida em que se organize de acordo com determinadas funções de sentido. Porém estas últimas de modo algum se reduzem ao mundo do sentido “teorético” *strictu sensu*. (Cassirer, 1976, pp. 78-79)

O domínio do mito, e. g., faz ressaltar como a percepção pode organizar-se de modos completamente diferentes daqueles que são próprios de um referencial teorético. Na consciência mítica, a realidade não é articulada segundo a lógica da «coisa» e do «atributo», nem de acordo com uma separação identitária clara entre os elementos que compõem essa realidade. Uma dinâmica de metamorfose governa o universo mítico, sendo só a partir dela compreensível como um mesmo ser pode assumir múltiplas aparências e configurações (Cassirer, 1976, p. 79). No caso em que a percepção é totalmente determinada pelo mito, deixa de haver qualquer descontinuidade entre a «“autêntica” realidade da percepção» e o «mundo da “fantasia” mitológica» (Cassirer, 1976, p. 80). Só quando o mito sofre uma apropriação por parte de uma visão teorética do mundo é que se dá esse corte, e se torna possível falar propriamente em algo como uma “fantasia” inerente ao mito, na medida em que é esse mesmo referencial teorético que vai fornecer o padrão para estabelecer tal comparação.

Para compreender genealógicamente o mito, e a própria modalidade de conformação teorética, que com o primeiro mantém algum tipo de articulação também em termos genealógicos, é necessário remontar àquilo que Cassirer designa como o «puro fenómeno expressivo» (Cassirer, 1976, p. 81). De facto, o mito pode ser considerado como a primeira manifestação do fenómeno de expressão (Feron, 2011c, p. 54). Para o autor, o fenómeno expressivo diz respeito a uma experiência da realidade em que não há ainda uma separação clara entre elementos, a partir da circunscrição de identidades e da delimitação de qualidades, i. e., a partir dos esquemas categoriais de definição da “coisa” e do “atributo”. Contrariamente, na vivência expressiva há uma vigência de algo como a experiência de outros sujeitos, «a experiência do “tu”» (Cassirer, 1976, p. 81). Esclarece Cassirer:

O modo como a consciência, permanecendo puramente em si mesma, apreende outra realidade, apresenta-se-nos primeiro imediatamente no fenómeno puro da expressão, no facto de que um fenómeno determinado – no seu carácter de “dado” e visível – se dê ao mesmo tempo a conhecer como algo interiormente animado. [...] Como poderia o fenómeno expressivo conceber-se e derivar-se também de algo transcendente a ele mesmo, se dito fenómeno é mais exactamente o veículo que nos conduz a qualquer outra espécie de “transcendência”, de consciência da realidade? (Cassirer, 1976, p. 115)

O que a atenção ao fenómeno expressivo revela é, com efeito, que a percepção, originariamente, «não se reduz à mera percepção de coisas» (Cassirer, 1976, p. 81), mas assenta, antes, nessa experiência do “tu”. De facto, em termos genéticos, à medida que se retrocede no tempo e se remonta a formas de organização e configuração espiritual cujo surgimento se dá em fases mais recuadas da história e do desenvolvimento da espécie humana, torna-se evidente, segundo Cassirer, o predomínio do fenómeno expressivo e da forma do “tu”, i. e., da emoção, da projecção anímica e da personificação da realidade (Cassirer, 1976, p. 81; pp. 83-84; Feron, 2011e, p. 124).

As vivências expressivas puras têm um carácter originário, e não mediato, o que quer dizer que a direcção da sua organização parece ser já de algum modo dada pela constituição psíquica, não resultando de um desenvolvimento progressivo e paralelo da percepção e da racionalidade. A sua consideração vem reforçar a constatação de que a “consciência” humana se identifica não exclusivamente com a auto-reflexividade e a apreensão de “objectos” de um ponto de vista teórico, englobando também outras modalidades de apreensão do mundo (Cassirer, 1976, p. 83).

Em oposição a esta perspectiva segundo a qual o fenómeno expressivo originário constitui o estrato mais profundo da percepção, uma teoria sensualista da faculdade perceptiva, ao tomar a «“impressão” sensível» como elemento fundamental da vida psíquica (Cassirer, 1976, p. 85), tem duas consequências: (1) ao entender a percepção como agregado, resultante da simples associação de impressões, perde de vista o facto de a percepção, encontrando-se sujeita a leis de estruturação, ter um carácter formal e estar na dependência da actividade do espírito (Cassirer, 1976, p. 85); (2) paradoxalmente, não reconhecendo a intervenção do intelecto e o papel que este desempenha na configuração da percepção enquanto sua matriz e modulador formal, a teoria sensualista expõe a percepção, enquanto objecto de análise, a uma apropriação redutora por parte do próprio intelecto: a compreensão da percepção como resultado da associação simples de impressões corresponde já a uma intelectualização da percepção, a partir da crença, não reconhecida enquanto tal, na superioridade epistemológica da visão teórica do mundo e do procedimento analítico que a mesma mobiliza (Cassirer, 1976, p. 85).

Por estas razões, o sensualismo deixa de ser capaz de reconhecer as autênticas raízes da percepção, que se situam não nas impressões sensíveis elementares, mas nas vivências expressivas (Cassirer, 1976, p. 86). A percepção não se limita, portanto, a “qualidades sensíveis”, mas parte já de uma organização expressiva, dirigindo-se não apenas à exterioridade do objecto, mas, sobretudo, “captando” e “amplificando” imediatamente a ressonância emocional que a sua aparência desperta, nomeadamente o seu «carácter sedutor ou ameaçador, familiar ou desconhecido, tranquilizador ou aterrorizador» (Cassirer, 1976, p. 86).

Para uma apreciação fenomenológica das vivências expressivas, será necessário operar um corte relativamente à visão teórica do mundo, ao conhecimento propriamente conceptual, bem como relativamente à linguagem, uma vez que ambas as modalidades de significação estão ordenadas à objectivação teórica da realidade, à instituição do “logos” (Cassirer, 1976, p. 86). Ao contrário, a forma mítica torna patente a especificidade das vivências expressivas e ressalta precisamente o seu carácter primordial na constituição da percepção (Cassirer, 1976, pp. 86-87; Feron, 2011c, p. 54):

De facto, o mito constitui uma das formas simbólicas mais fundamentais, para não dizer a mais fundamental, na medida em que se situa mais perto do fenómeno que faz do homem um animal simbólico, o fenómeno de expressão, *Ausdrucksphänomen*. Este pode ser definido sucintamente como trabalho originário que consiste em transformar a compreensão da “impressão” externa numa “expressão” da interioridade, substituindo assim aquilo que no início é estranho e inacessível por algo que os sentidos podem apreender. (Feron, 2011c, p. 54)

A proximidade do mito relativamente às vivências expressivas deve-se ao facto de a mundividência mítica ser ainda alheia à separação entre «interior» e «exterior», «real» e «irreal», «realidade» e «aparência», «presença autêntica» e «representação substitutiva», antagonismos típicos das formas de objectivação teórica (Cassirer, 1976, p. 87; Feron, 2010, p. 115). A consciência mítica move-se num só plano do “ser”, o que a conduz à identificação entre aparência e essência. Por esta razão, os fenómenos míticos não se revestem do carácter de “representações”, nas quais há algo que “substitui” outra coisa não directamente acessível; antes, dão-se como «presenças» (Cassirer, 1976, pp. 86-87). Nas palavras de Cassirer:

Portanto, no mundo do mito qualquer aparência é sempre e essencialmente encarnação. A essência não se distribui aqui entre uma multiplicidade de possíveis modalidades de representação, cada uma das quais contém um mero fragmento dela, mas manifesta-se na aparência como um todo, como uma unidade indivisa e indestrutível. Esta circunstância pode exprimir-se em termos “subjectivos” dizendo que o mundo de vivências do mito não está fundado em actos representativos ou significativos, mas antes, ao contrário, em vivências expressivas puras. (Cassirer, 1976, p. 87)

Assim, os actos de apreensão próprios da consciência mítica tendem não à generalização e à abstracção, mas à imersão na particularidade e na densidade fisiognómica dos seres e coisas, “imediatamente” (i. e., “não mediatamente”) experimentados (Cassirer, 1976, p. 88). A vivência expressiva implica que a apreensão de uma realidade seja feita de acordo com o seu “valor de presença”. Na vivência expressiva, essa realidade não é referida a um enquadramento empírico, como sistema lógico de encadeamentos de causa e efeito, como sucede na cosmovisão teórica (Cassirer, 1976, p. 88).

No âmbito do mito, a “imagem” e “coisa” passam a revestir-se de um valor diferente daquele que detêm no campo teórico. Ao passo que neste a imagem é um mero substituto de algo, e, relativamente àquilo que representa, se mostra ontologicamente mais pobre, na esfera mítica a imagem

assume um papel mais importante do que a coisa, uma vez que conserva e purifica toda a carga expressiva e intensidade vivencial que a presença do objecto envolve. Afastando-o da exposição a factores e determinações contingentes, e retirando-o e protegendo-o da “opacidade” inerente a uma operatividade meramente empírica, a imagem «revela e faz cognoscível a verdadeira essencialidade» do objecto (Cassirer, 1976, pp. 88-89).

A atenção à peculiar forma de organização da consciência mítica ajuda a lançar luz sobre os fenómenos expressivos também pelo modo como pode clarificar o conceito de “sujeito”. Com efeito, a insuficiência ou inadequação desta noção pode prejudicar a apreensão da especificidade das vivências expressivas. Ora, a clarificação do conceito de sujeito faz perceber que a apreensão mítica não se reduz a actos de “personificação” do mundo, como actos de transformação da «realidade empírica», governada pela lógica da coisa e do atributo, numa realidade “animada”. Também esta perspectiva incorre no reducionismo, pois obscurece o facto de as lógicas de construção do mundo das coisas e do mundo pessoal característicos da consciência mítica serem completamente diferentes daquelas que governam a visão teórica do mundo. Cassirer explica que o mito não parte de uma ideia acabada de “eu” ou de “sujeito”. Para o mito, esse não é um ponto de partida, mas um resultado: «a “realidade subjectiva” é descoberta e captada» através da especificidade da consciência mítica e da sua mobilização (Cassirer, 1976, pp. 90-91). Assim, nas suas etapas iniciais, não se encontram firmemente estabelecidas no mito quaisquer fronteiras no domínio da vida, tal como se verifica no reino dos objectos. Também no que concerne à apreensão dos seres e da vida há uma completa fluidez e mutabilidade: «faltam [...] os sujeitos permanentes no mundo da percepção interna», bem como «os substratos permanentes no mundo da percepção “externa”» (Cassirer, 1976, p. 91). O dinamismo de metamorfose subjacente ao mito recai também sobre o “eu”, o que se traduz no impedimento da sua completa consolidação. Instáveis e permeáveis, as fronteiras do “eu” permitem que se processe como que uma osmose entre o “eu” e o “tu” (Cassirer, 1976, p. 91). Conferindo a forma da vida a tudo aquilo que apreende, a consciência mítica caracteriza-se pela sua tendência para a «omnivivificação» da realidade. No mito, tudo está ligado a tudo, e prevalece um princípio de «“simpatia” universal» (Cassirer, 1976, p. 92). Só lenta e progressivamente é que a evolução da consciência mítica conduzirá a algum nível de circunscrição e particularização identitária das forças que nele se movem (Cassirer, 1976, pp. 91-92).

Assim, quer do ponto de vista do conceito de “objectividade”, quer na perspectiva da noção de “subjectividade” (noções válidas no âmbito de uma visão teórica do mundo), a consciência mítica ajuda a perceber a especificidade das vivências expressivas. O que as distingue, então, e se faz notar nas configurações míticas mais elementares, é o facto de apresentarem uma índole própria, um dinamismo e uma organização que não dependem da referência a algo que não seja elas mesmas ou

nelas esteja contido. As determinações sensíveis e emocionais que configuram as vivências expressivas são experimentadas como sendo específicas e estando contidas no âmago das próprias vivências, estrutural e fenomenicamente consideradas, sem que sejam referidas a um sujeito e relacionadas com a “actividade interna” deste (Cassirer, 1976, p. 92).

Este traço específico das vivências expressivas vem, enfim, clarificar como a percepção não é um mero agregado ou «todo de sensações», mas antes um dinamismo que contém uma vitalidade própria e uma direcionalidade de sentido; a percepção organiza-se segundo múltiplos «modos de aparecer» (Cassirer, 1976, p. 93), i. e., pode apresentar múltiplos modos de estruturação, que não são outra coisa senão regimes determinados de “fazer aparecer” as coisas e o mundo.

Isto implica que estes «modos de aparecer» da percepção estão já dados nos próprios conteúdos perceptivos, i. e., que é apenas nestes, e na forma particular como se organizam, que se podem encontrar os sinais que reflectem a vigência de determinado «modo de aparecer». Não é, assim, numa instância exterior à própria percepção e aos seus conteúdos que se conseguirá localizar a fonte responsável pela constituição da percepção, ou o princípio capaz tornar efectiva a compreensão ajustada da mesma (Cassirer, 1976, p. 93). Consequentemente, a apreensão da especificidade dos fenómenos expressivos e da própria percepção fica vedada a uma inquirição meramente teórica, regida pelo princípio da abstracção e preocupada em «construir a ordem objectiva da natureza e apreender a sua legalidade» (Cassirer, 1976, p. 93).

É o carácter expressivo que faz da percepção uma “percepção da realidade”, e não o «conteúdo “objectivo” da sensação» ao qual a percepção se referisse (Cassirer, 1976, p. 93). Com efeito, como ressalta Cassirer, a realidade que se apreende «não é nunca, na sua forma originária, a realidade de um determinado mundo de coisas que se nos opõe, e sim a evidência de uma actividade viva que experimentamos» (Cassirer, 1976, p. 93). É o sentido expressivo das vivências perceptivas que dá a ver uma realidade, o que significa que essa realidade está já de certa maneira contida na percepção, em resultado do seu carácter expressivo (Cassirer, 1976, p. 94).

Isto também quer dizer que cada forma simbólica mobiliza um regime específico de configuração da realidade, que confere a esta uma legibilidade determinada. Por conseguinte, é necessário atentar na organicidade distintiva de cada forma simbólica como modalidade significativa, de modo a que correctamente se apreenda o conjunto de fenómenos que constitui o substrato dessa mesma forma simbólica. Simultaneamente, o viés introduzido pelo ponto de vista teórico afasta a possibilidade de avaliar fidedignamente esse mesmo substrato fenoménico e captar os princípios subjacentes à sua ordenação significativa (Cassirer, 1976, pp. 94-95).

Importa acentuar a ideia de que os fenómenos expressivos não consistem propriamente num movimento de «personificação». Como anteriormente se observou, não há, na esfera mitológica,

uma consciência do “eu” completamente diferenciada. A existência de um “eu” claramente circunscrito, acompanhado de auto-consciência, coaduna-se com “atividade” e “deliberação”, e a vivência expressiva deve ser entendida sobretudo como um «padecer», uma «passividade», uma «receptividade» (Cassirer, 1976, p. 95).

Na sequência destas reflexões, e mencionando os contributos de Tito Vignoli (1829-1914) para a compreensão das origens do mito, na extensibilidade do problema à consideração do “mundo interior” dos animais superiores, Cassirer recorda que o mito, como «drama anímico», parece começar com a consciência animal, e não exclusivamente com a consciência humana. Com efeito, de acordo com Vignoli, os animais vêm já «cada forma, cada objecto, cada fenómeno do mundo exterior como dotados da sua própria vida interior, da sua própria e pessoal actividade psíquica» (Vignoli, 1880 *apud* Cassirer, 1976, p. 96). Segundo Vignoli, a consciência animal é moldada pelo princípio segundo o qual «toda a realidade cósmica está dotada da mesma vida e da mesma livre vontade que ao animal lhe parecem ter as manifestações imediatas do seu próprio interior» (Vignoli, 1880 *apud* Cassirer, 1976, p. 97). Portanto, a partir desta perspectiva, na consciência dos animais superiores predomina a vivência expressiva. O que, segundo Cassirer, distingue a consciência humana da consciência dos animais superiores no seu impulso de omnivivificação da realidade é o facto de, no mundo humano, esse impulso se tornar «um acto consciente e reflexivo» (Cassirer, 1976, p. 97). No entanto, ao longo das etapas iniciais do seu desenvolvimento, também ao homem a vida parece apresentar-se quase exclusivamente estruturada segundo esta tendência de omnivivificação, com o domínio da vivência expressiva, surgindo-lhe como «vida global», e não como «vida individual formada e limitada de sujeitos isolados» (Cassirer, 1976, p. 98). Neste tipo de apreensão, como foi referido, a compreensão da constância da “coisa” e da constância do “eu” está ausente (Cassirer, 1976, p. 98).

É com a emergência da função representativa [*Darstellungsfunktion*], consolidada através do desenvolvimento da linguagem, que o ser humano começa a mover-se para lá da mutabilidade inerente ao mundo mítico nos seus estádios primordiais. Só através da acção da linguagem é que as vivências míticas passam a alcançar estabilidade e a ser fixadas mediante «“forma e nome”» (Cassirer, 1976, p. 98).

Entre a consciência mitológica, orientada para a apreensão da especificidade das coisas, do seu carácter fisiognómico, e a consciência linguística, marcada por um certo grau de pensamento teórico, existe uma diferença orgânica que parece tornar ambos os regimes de simbolização inconciliáveis. No entanto, essa diferença, de acordo com Cassirer, não é sinónimo de incompatibilidade. Com efeito, Cassirer faz notar que o espírito humano, como unidade, incorpora harmonicamente todas as formas de significação nas quais se vai inscrevendo. A conquista de uma não implica o abandono

das restantes. Todas deixam a sua marca na configuração do próprio espírito, estando o processo de desenvolvimento e transição para novas formas simbólicas dotado de uma natureza “incremental”. Isto significa que é possível descobrir nas formas simbólicas que mais tardiamente emergem para a consciência humana, em termos filogenéticos e/ou ontogenéticos (e. g., a ciência), marcas das formas simbólicas que surgem em etapas iniciais desse percurso (Cassirer, 1976, pp. 99-100).

Segundo Cassirer, na consciência teórica será ainda possível rastrear a forma de percepção do mundo que é própria da consciência mítica: «A decadência dos conteúdos da consciência mitológica de modo algum significa necessariamente a decadência da função espiritual da qual procedem» (Cassirer, 1976, p. 100). Assim, para o autor, a função expressiva prolonga-se e sobrevive de algum modo na consciência teórica (Cassirer, 1976, p. 100), particularmente já na linguagem (Cassirer, 1976, pp. 101-102). Com efeito, a função expressiva abre um campo de experiência que nunca deixa de estar presente: o da apreensão anímico-espiritual da realidade, i. e., o da apreensão do mundo a partir do ponto de vista da “vida interior”, que se prolonga numa certa “percepção” de um «psíquico alheio» (Cassirer, 1976, p. 100; p. 102). Este campo da experiência complementa, sem se lhe opor, o campo da apreensão propriamente objectivante, em que a realidade é percebida como sendo composta de «coisas como objectos físicos» (Cassirer, 1976, p. 102).

A função expressiva permanece, pois, irreduzível aos modos de apreensão teóricos e à lógica que os governa. O pensamento teórico não pode captar, a partir dos princípios que o configuram, a especificidade orgânica da função expressiva (Cassirer, 1976, p. 103). Tal sucede também, aliás, com outro tipo de tentativas de “interpretação” das vivências expressivas, que procuram decifrá-las não por via da «fundamentação “discursiva”», mas da compreensão intuitiva (Cassirer, 1976, p. 105), i. e., fundamentando-se não num paradigma lógico, mas num paradigma estético (Cassirer, 1976, p. 105; p. 106). Ambas as perspectivas tentam captar aquilo que distingue a vivência expressiva reduzindo-a e acomodando-a aos princípios que as estruturam, perdendo assim de vista o carácter originário da função expressiva na constituição psíquica do ser humano.

Para Cassirer, tanto a teoria da inferência analógica como a teoria da introfecção, as quais, enquadradas, respectivamente, nos pontos de vista indicados, tentam clarificar a natureza das vivências expressivas, movem-se, segundo o autor, numa espécie de círculo vicioso: ambas aceitam como uma evidência inquestionada a separação do real num “interior” e num “exterior”, num “dentro” e num “fora”. Desse modo, não se dão conta de que essa dicotomia resulta já de uma forma específica de apreensão da realidade, própria da uma visão teórica. Isto significa que é a consciência teórica que configura as condições de possibilidade para o aparecimento de tal divisão (Cassirer, 1976, p. 106).

A análise fenomenológica das vivências expressivas procede de outro modo. Ao invés de vincular-se previamente a um quadro de referência para tomá-lo como ponto de partida teórico, condi-

cionando-a desde o início, procurará perceber como o “físico” se torna “psíquico” não através de «processos de dedução lógica» ou de « projecção estética», mas debruçando-se, retroactivamente, sobre a percepção qualitativamente considerada, até ao momento em que esta deixa de ser «percepção de coisas» para passar a constituir-se como vivência puramente expressiva. Com efeito, nesse momento verifica-se que a percepção deixa de reger-se pelo esquema interior/exterior, podendo dizer-se que é simultaneamente interior e exterior, ou nem interior nem exterior. Este tipo de análise leva a uma inversão da perspectiva de entendimento das vivências expressivas, conduzindo à constatação de que, no seu carácter originário, são elas que desencadeiam o movimento que dá lugar às múltiplas modalidades de «“exteriorização”» que vão sendo conquistadas à medida que se dá o desenvolvimento do espírito e se constituem os diversos regimes de significação, como vias de objectivação da realidade. A progressiva diferenciação que sofre a função expressiva acabará por resultar na emergência da função representativa e da função significativa, através das quais são incrementados os processos de objectivação e exteriorização (Cassirer, 1976, pp. 106-107). Porém, não se pode dizer que as vivências expressivas remetam para uma determinada realidade. Em rigor, esse seria um desiderato próprio de uma perspectiva teórica. Antes, são os fenómenos expressivos a dar feição à realidade, pois são eles que organizam e preenchem a consciência nas fases iniciais do seu desenvolvimento (Cassirer, 1976, p. 107).

A esfera expressiva permanece, assim, irreductível e inacessível à compreensão teórica, uma vez que esta não pode aplicar as categorias que lhe são próprias para analisar algo cuja consideração epistemologicamente válida dependeria, exactamente, do abandono das categorias analíticas que dão à mesma visão teórica a sua estrutura e especificidade (Cassirer, 1976, p. 107). A «“evidência do tu”» que caracteriza os fenómenos expressivos, é, tal como Max Scheler (1874-1928) a estabelece no contexto da sua crítica das teorias da introfecção e da inferência analógica, um «dato irreductível» (Cassirer, 1976, p. 108).

No que respeita à «“teoria da percepção”» de Scheler, Cassirer coloca em evidência o facto de o autor, para precisar a diferença fenomenológica entre «percepção “interna”» e «percepção “externa”», sublinhar não a diversidade daquilo a que ambas se referem, como divergência quanto ao «material» prévio que elaborassem, mas antes descobrindo na distinta “função simbólica” que desempenham a fonte dessa diferença (Cassirer, 1976, p. 109). A abordagem de Scheler vem então, para Cassirer, confirmar as suas próprias teses, apontando também para que a «“realidade”» é não algo unívoco, e que, portanto, se possa determinar linearmente «quanto ao material» que a compõe, mas antes algo que depende de múltiplas «“posições de realidade”» possíveis, governadas por regimes ou «motivos» específicos de «conformação simbólica» (Cassirer, 1976, pp. 109-110). Será, assim, legítimo afirmar que o conceito de “realidade” se refere não a uma espécie de “fundo substancial”

que compusesse a matriz da experiência, mas antes a determinada “qualidade”, ou “recorte”, assumido pela experiência, resultante da mobilização de uma modalidade particular de configuração que desempenha uma função específica e que direcciona e plasma os processos de doação de forma num determinado sentido.

Para Cassirer, as investigações de Scheler vêm também relevar a natureza da função expressiva enquanto fenómeno originário no âmbito da consciência. Scheler torna claro que o terreno onde operam as «funções “superiores”» de ordem intelectual ou estética supõe sempre a presença dos alicerces dados pela vivência expressiva, i. e., pela intuição da vida, pelo «fenómeno básico do “vivo em geral”» (Cassirer, 1976, p. 110; p. 111). Com o desenvolvimento dos mundos mitológico, estético e teórico, essa «esfera da vida» sofrerá sucessivas diferenciações, das quais resultarão a circunscrição da realidade em «“externa” e “interna”, “física” e “psíquica”». Nesta circunscrição, os «fenómenos vitais» não são eliminados, mas continuam a articular-se com «o mundo dos “objectos”, o mundo da “natureza” e das “leis naturais”» constituídos através dessas diferenciações, permanecendo como sua matriz (Cassirer, 1976, p. 111).

Scheler, na sua metodologia de abordagem do problema das vivências expressivas e do fenómeno da percepção, segue um caminho diferente daquele que Cassirer percorre, tal como reconhece o próprio Cassirer. Porém, apesar de diversos, os percursos convergem: Scheler adopta a via da «análise “subjectiva”», fenomenológica; Cassirer o da «análise “objectiva”», de pendor epistemológico (Cassirer, 1976, p. 111). Scheler dirige o seu olhar para o «complexo da consciência do eu e da “consciência alheia”», i. e., para os processos subjectivos e para a sua dimensão vivencial; Cassirer concentra-se nas produções culturais, nas manifestações objectivas da vida e acção do espírito, procedendo a uma indagação do domínio do mito «considerado como produto do “espírito objectivo”» (Cassirer, 1976, p. 111). Através desta aproximação, Cassirer acabará por ser capaz de operar uma espécie de reconstituição do tipo de consciência compatível com a natureza das vivências míticas detectáveis através das formas particulares de organização e concreção do mito. Será, assim, conduzido a resultados compatíveis com aqueles que Scheler alcança (Cassirer, 1976, p. 111).

De acordo com Cassirer, uma das teses que ambas as perspectivas apoiam é a de que, no que diz respeito ao desenvolvimento da consciência, a percepção do tu precede a percepção do eu¹⁴.

¹⁴ Na *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer faz menção ao «eu» [*das Ich*], ao «si» [*selbst*], ao «sentimento de si» [*Selbstgefühl*] e à «auto-consciência» [*Selbstbewusstsein*]. Quando se refere ao «eu», designa o eixo da subjectividade, considerando-o em termos abstractos e de um ponto de vista “objectivo”, enquanto pólo de organização do mundo interior ligado à capacidade de o indivíduo se perceber a si mesmo como sujeito; ao reportar-se ao «si», ao «sentimento de si» e à «auto-consciência», aponta para a efectiva consciência que o indivíduo possui e experimenta de si mesmo como «eu» separado, i. e., para a “subjectividade percebida e vivida”, para a auto-consciência. Na perspectiva de Cassirer, o sentimento de si (e, por conseguinte, o eu) desenvolve-se gradualmente, à medida que as formas simbólicas se vão complexificando. A subjectividade não é, portanto, um dado de partida, mas algo que vai tomando forma à medida que se intensifica e apro-
(continua na página seguinte)

Contrariando aquilo que parece ser o facto óbvio de que o eu tem de estar «“previamente dado” de algum modo» antes de ser percebido pelo sujeito através dos «objectos exteriores» ou dos «sujeitos alheios», o suporte para esta tese torna-se, no entanto, evidente quando se atenta na forma mítica e no facto de «o conhecimento do “próprio eu”, de um “eu mesmo” estritamente individual» surgir apenas nas etapas mais adiantadas da evolução do mito (Cassirer, 1976, pp. 111-112). Na consciência mítica, o eu só adquire densidade e existência para si mesmo na medida em que exista em função *de* e se refira *a* um “tu”; só estando dirigido para “fora” de si, focalizado no que o excede através da «intencionalidade face a outros centros vitais», é que as suas fronteiras começam a demarcar-se e a consolidar-se. Com efeito, elucidando, a partir desta perspectiva, acerca da natureza do “eu”, Cassirer esclarece que:

O eu não é nenhuma substância coisal que separadamente possa ser pensada como existente, separada completamente de todas as demais coisas no espaço, mas alcança o seu conteúdo, o seu ser-para-si, ao saber-se num mundo com outras coisas, distinguindo-se delas dentro dessa unidade. (Cassirer, 1976, p. 112)

Os fenómenos expressivos consistem numa «corrente de vivências indiferente ao eu-tu» (Scheler, 1923 *apud* Cassirer, 1976), sendo a partir desta que irá progressivamente emergir e consolidar-se a consciência do eu, como um dos «redemoinhos constantes que se separam gradualmente do *continuum* da corrente vital» (Cassirer, 1976, p. 112). A consciência mítica, como consciência *no*, ou coincidente *com* o «todo indiferenciado da vida», só através de um lento processo de diferenciação verá surgir em si «um ser e uma forma “próprios” do humano» (Cassirer, 1976, pp. 112-113).

Neste moroso percurso de diferenciação do eu, a afirmação de uma consciência cultural, mediante as criações do espírito, reveste-se de um papel fundamental. Com esse passo, assiste-se ao começo da assunção, por parte da espécie humana, do seu traço distintivo: a produtividade simbólica. Tal avanço é mais importante ainda porque, na emergência da forma propriamente humana a partir dos estratos primitivos do mito, a consciência do género e da espécie têm precedência sobre a consciência individual. Ora, é mergulhando em actos e obras de criação cultural que o homem alcança progressivamente a estabilização e o fortalecimento das “fronteiras” do eu, enquanto estrutura

funda a experiência do universo da cultura, nos seus diversos sectores. Pode dizer-se, por conseguinte, que através deste processo o ser humano vai avançando do plano da consciência para o da auto-consciência. Na esfera do mito, a consciência e o conceito do eu vão emergindo por referência a um «tu», que os precede; no âmbito do conhecimento, desenvolvem-se por oposição ao objecto, à coisa (Cassirer, 1972, pp. 197-219; pp. 220-270).

Nesta investigação, recorre-se quer ao conceito de «eu» (como tradução do «*das Ich*» que Cassirer emprega), quer ao conceito de «*self*». Através deste último, remete-se quer para a noção de «eu», quer para as de «si», «sentimento de si» ou «auto-consciência», procurando designar, de um modo geral, a subjectividade constituída, nos seus dois possíveis modos de apreensão.

identitária, moldando e inscrevendo em *forma* o seu nascimento e desenvolvimento, e sedimentando precisamente assim essa mesma consciência individual:

Apenas nas grandes criações da consciência cultural se torna propriamente também legível o “dever em direcção ao eu”. Pois apenas nos seus actos espirituais o homem amadurece e chega à consciência do seu eu ao discernir e configurar a sequência fluida e sempre idêntica das vivências, em vez de abandonar-se a ela. E só nesta imagem da realidade configurada das vivências se encontra a si mesmo como “sujeito”, como centro monádico da existência multiforme. (Cassirer, 1976, p. 113)

Fazendo uma analogia com dados da biologia evolutiva, poderia dizer-se que a organização do mundo da criação cultural e a conformação simbólica desempenham, no movimento de emergência e consolidação da representação do eu e da consciência individual, um papel semelhante àquele que a constituição de membranas terá desempenhado no processo de desenvolvimento das primeiras formas de vida. Tal como a individuação de um ser vivo tem como requisito o estabelecimento de uma fronteira com o mundo exterior, a construção de uma “barreira” que ao mesmo tempo protege o organismo das agressões externas e torna possível o aparecimento de órgãos de crescente complexidade que lhe permitem beneficiar de uma adaptação superior ao meio, será legítimo pensar que também o âmbito da criação cultural concorreria para a constituição de uma “fronteira simbólica” capaz de separar o eu do não-eu, o interior do exterior, contribuindo decisivamente para a individuação do ser humano e para a sua afirmação identitária. A conformação simbólica possibilitaria, assim, como que resgatar da fluidez, da aleatoriedade e da transitoriedade as vivências internas, fixando, para cada indivíduo, um espaço simbólico capaz de albergar e nutrir uma morfologia específica de vivências que, embora sujeita a modificações, permaneceria reconhecível ao longo do tempo pelo próprio indivíduo como constituindo o seu núcleo identitário.

Segundo Cassirer, o mito permite rastrear essa progressiva auto-descoberta do homem: este, através das produções culturais míticas, vai vendo aprofundar-se a sua capacidade de se apreender enquanto individualidade. Num primeiro momento, a consciência mítica “arrasta” o homem pelo fluxo e refluxo contínuo das suas «impressões externas», nessa fase dotadas ainda de um cunho predominantemente «mítico-mágico» (Cassirer, 1976, p. 113). Cada uma dessas impressões impõe-se ao homem, exercendo sobre ele um domínio quase total ao afirmar-se com o “poder” de uma “presença”, de algo “animado”, i. e., dotado de uma “alma”, de uma vida própria, sobre a qual não tem como exibir qualquer tipo de ascendente. Desta total receptividade às impressões externas e à sua especificidade fisiognômica, o homem avançará para um patamar em que as «vivências mitológicas elementares», marcadamente “evanescentes”, vão adquirindo forma, «se vão condensando em figuras», e acabam por se “cristalizar” numa «essência» que capta e fixa essas vivências ao dar-lhes “rostro” e “ser” (Cassirer, 1976, pp. 113-114). Dito de outro modo, às vivências expressivas puras que se

encontram nos níveis elementares da consciência mitológica, a conformação simbólica vem transmitir «a unidade de um carácter» (Cassirer, 1976, p. 114). Por intermédio do trabalho simbólico, da criação cultural, o ser humano “prolonga-se”, age sobre aquilo que primeiro o “afecta” totalmente, e a repetição e o desenvolvimento dessa acção, em múltiplas cambiantes, permitir-lhe-á, “transformando” a matéria das vivências expressivas, modificá-las e convertê-las em modalidades de experiência qualitativamente distintas. Essa conformação simbólica conflui para a fixação de centros de aglutinação que vêm tornar mais homogéneo o conjunto das impressões.

Apesar da inscrição dos fenómenos expressivos em configurações que envolvem um grau mais elevado de elaboração, a intensidade vital da experiência dos conteúdos de ordem expressiva permanece inalterada. O que os distingue agora é a sua vinculação a certo tipo de categorias simbólicas, responsáveis pela introdução de alguma organização, regularidade e permanência no mundo dos fenómenos expressivos puros (Cassirer, 1976, p. 114). A linguagem e a arte, com os recursos do «nome» e da «imagem», completarão, segundo Cassirer, este movimento de ordenação e diferenciação das vivências expressivas (Cassirer, 1976, p. 114).

É só a partir desta progressiva conquista espiritual dos “alicerces simbólicos” da experiência, com base na matéria das impressões “exteriores”, que se abrirá para o ser humano a possibilidade de constituição de uma «intuição de si mesmo, como uma essência individual determinada e claramente delimitada» (Cassirer, 1976, p. 114).

Em suma, a função expressiva pode ser considerada como o primeiro indício do «“carácter simbólico” originário» da percepção (Cassirer, 1976, p. 115), consistindo num dinamismo através do qual a consciência se projecta como que linearmente no campo fenoménico, fazendo aparecer o fenómeno como algo aparentemente dotado de animação interior (Cassirer, 1976, p. 115). No entanto, assumir a função expressiva como direcção particular tomada pelo simbólico pode, à primeira vista, ser problemático, uma vez que, no âmbito da «expressão», ainda não se encontra estabelecida a diferenciação entre «imagem e coisa», entre «signo» e aquilo que é «designado» (Cassirer, 1976, p. 115), i. e., entre significante e significado/referente. Não há uma distinção entre o carácter sensível do fenómeno e qualquer conteúdo ideal com o qual a aparência sensível do fenómeno se correlacione (Cassirer, 1976, p. 116). Ambos os estratos se encontram sobrepostos, coincidindo. Sendo fundamentalmente «exteriorização», a expressão, enquanto tal, dá visibilidade ao interior (Cassirer, 1976, p. 116).

Todavia, o facto de se considerar problemático que a função expressiva possa ser tomada como dinamismo demonstrativo do carácter simbólico da percepção e da consciência, resultará de uma concepção limitativa de “simbólico”. Com efeito, o conceito de “simbólico” subjacente à filosofia das formas simbólicas não é compatível com a circunscrição do mesmo apenas aos casos em

que subsiste uma distinção clara entre significante e significado/referente, a partir da qual se possa estabelecer a articulação simbólica propriamente dita entre tais elementos. Contrariamente, o conceito de “simbólico”, para Cassirer, aplica-se ao conjunto dos fenómenos em que seja patente «qualquer tipo de “dotação de sentido” do sensível» (Cassirer, 1976, p. 116). Assim, o mesmo estrato sensível dos fenómenos dá já testemunho e traduz, de uma forma particular, o seu enraizamento numa ordenação significativa, bem como a especificidade dessa estrutura de sentido à qual se encontra vinculado (Cassirer, 1976, p. 116).

Cassirer identifica essa tendência para a postulação da separação entre conteúdo sensível e conteúdo formal como sendo própria de uma modalidade de conhecimento que se situa não no início, mas no termo da evolução dos regimes de organização da consciência, podendo rastrear-se nela um certo tipo de propensão dualista (Cassirer, 1976, p. 116). Este regime específico de estruturação do conhecimento afirma-se, de acordo com Cassirer, «quando a consciência passa da imediatez da vida à forma do espírito e da criação espiritual espontânea» (Cassirer, 1976, p. 116). É este desenvolvimento que permite a explicitação do carácter diverso e antitético dos momentos “presentativo” e “representativo” da consciência, que, na sua tensão polar, acabarão por tornar-se do domínio da facticidade da consciência. À medida que esta se volta sobre si mesma, adopta procedimentos analíticos através dos quais procura compreender a sua própria estrutura interna, e, no curso desse movimento, abandona a “unidade de visão” que anteriormente a caracterizava (Cassirer, 1976, p. 116).

O fenómeno expressivo, na sua qualidade simbólica, dá-se sem cisão, sem a dualidade inerente à interpretação conceptual, surgindo dotado de um carácter de auto-evidência (Cassirer, 1976, pp. 116-117). A partir do momento em que passa a ser objecto de inquirição filosófica, a diferenciação entre os momentos “presentativo” e “representativo” vai ser exacerbada, em consonância com o próprio carácter analítico da metodologia e procedimento dessa modalidade do “filosofar”, que, enquanto «consideração puramente teórica do mundo», implica a decomposição de algo nos seus elementos mais simples (Cassirer, 1976, p. 117). A ênfase dessa diferença acabará por levar à postulação de uma «diversidade de origem» inerente a esses momentos, i. e., à sua interpretação como manifestações de substâncias radicalmente opostas. Este processo coincide, assim, com a transformação de um problema fenomenológico num problema ontológico. A preocupação passa a ser não com a questão do sentido que o fenómeno da expressão veicula, mas sim com a do ser que se localiza na sua origem. Este “ser”, por sua vez, entender-se-á como resultado da união de dois compostos distintos: «físico» e «psíquico», matéria e espírito (Cassirer, 1976, p. 117).

Coloca-se, porém, a questão de saber como dois princípios tão diversos, apreendidos como substâncias metafísicas, podem conjugar-se. Esta questão, pelo paradoxo irresolúvel que parece

denunciar, demonstra a inadequação do referencial do conhecimento metafísico para o tratamento do problema da compreensão do entrelaçamento entre os pólos presentativo e representativo no fenómeno da expressão. Com efeito, como nota Cassirer, a ontologia tende a converter «problemas de sentido» em «problemas do ser», tomando o “ser” como fundamento do “sentido”. Essa abordagem, aplicada ao problema em causa, acaba por revelar os seus limites intransponíveis (Cassirer, 1976, p. 117).

A utilização da aproximação ontológica tenta acomodar o fenómeno da expressão às categorias de coisa, ou substância, e causalidade, reduzindo-o a uma relação de causa e efeito. Porém, partindo de pressupostos metodológicos desajustados, a compreensão metafísica conduz a uma apreciação distorcida e errónea da própria natureza do problema que procura dilucidar (Cassirer, 1976, pp. 117-118).

O impasse a que leva a «cosmovisão metafísica substancialista» resulta, portanto, não do carácter irresolúvel da questão que trata, mas antes da forma como ela própria, enquanto cosmovisão, se organiza, i. e., do foco particular que faz incidir sobre o problema, deslocando-o do seu estrato empírico para o estrato metafísico (Cassirer, 1976, p. 118).

Nicolai Hartmann (1882-1950), na qualidade de representante de uma metafísica moderna, vem, como refere Cassirer, alterar o modo de colocação do problema, sublinhando que a unidade entre “substâncias”, «corpo» e «alma», matéria e espírito, deve ser encarada como dado inerente à própria constituição do homem, e, como tal, permanecer fora do campo de acção do procedimento analítico (Cassirer, 1976, p. 119). A questão da conjugação de ambas assinala, para este autor, «um limite absoluto da cognoscibilidade», por se tratar de uma relação «trans-causal» (Hartmann, 1921 *apud* Cassirer, 1976, pp. 119-120; p. 122). Mas, ainda presa à metafísica, a abordagem de Hartmann acaba por expor a sua fragilidade ao circunscrever o campo de solução do problema da unidade corpo-alma imputando ao ser uma qualidade de irracionalidade, e não reconhecendo a insuficiência da própria aproximação metafísica (Cassirer, 1976, p. 120).

Constata-se, assim, que a perspectiva metafísica se afasta da apreensão da especificidade do fenómeno expressivo, nomeadamente como «correlação indissolúvel», «síntese inteiramente concreta do corpóreo e do anímico» (Cassirer, 1976, p. 121). Para abordar o problema de uma forma não redutora, é necessário privar a categoria de causalidade do estatuto de fundamento de todo o existir e acontecer empíricos (Cassirer, 1976, p. 122). Conforme assinala Cassirer, a atribuição de tal peso à categoria de causalidade é própria de uma visão teórica do mundo, no âmbito da qual o conceito de “natureza” é definido como «a existência de coisas na medida em que esteja determinada por leis universais» (Cassirer, 1976, p. 122). Todavia, a visão teórica é apenas uma entre várias modalidades possíveis de objectivação do mundo e da experiência, não a única. O autor reconhece que a questão

da relação entre “corpo” e “alma” é um daqueles problemas que resistem e não são redutíveis aos termos da categoria de causalidade, ao contrário do que pretende a abordagem teórica e do que veiculam as diversas formas de metafísica de base ontológica (Cassirer, 1976, p. 122; p. 123). “Corpo” e “alma” não são «duas entidades independentes que se condicionam e determinam reciprocamente» (Cassirer, 1976, p. 123).

Assim, a única possibilidade de captar e não perder de vista a especificidade da relação entre o corporal e o anímico é a consideração do «“fenómeno originário” da expressão» (Cassirer, 1976, p. 123). Este fenómeno vem, enfim, elucidar, de uma forma particularmente esclarecedora, acerca da natureza do “simbólico”. As origens do simbólico, com efeito, situam-se fora do plano em que se opera a cisão entre o corporal e o anímico, o material e o espiritual. A função expressiva torna patente a inseparabilidade desses dois momentos, que constituem como que “as duas faces de uma mesma moeda”. O simbólico é dado nesta dimensão fundamentalmente relacional, na simultaneidade e inseparabilidade dos momentos que o compõem, e cuja circunscrição é válida apenas no âmbito de um procedimento estritamente analítico.

O simbólico, situado no âmago do fenómeno expressivo, repousa sobre conexões de sentido, e não sobre relações de substância ou relações de causalidade (Cassirer, 1976, p. 124). A filosofia das formas simbólicas, enquanto perspectiva funcionalista, vem, de facto, inverter a perspectiva ontológica, ao considerar que são as relações de substância e as relações de causalidade que se apoiam sobre relações de sentido, e não o contrário (Cassirer, 1976, p. 124).

«A tríade espiritual das funções expressiva, representativa e significativa é que nos faz possível a intuição de uma realidade articulada» (Cassirer, 1976, p. 124), i. e., é o conjunto de modalidades que a função simbólica assume que é responsável pela objectivação do mundo e da experiência através da doação de forma. A determinação de relações entre coisas e de relações causais é, em rigor, própria das modalidades representativa e significativa que a função simbólica adopta, já numa fase posterior à da sua organização na modalidade expressiva (Cassirer, 1976, p. 124).

3. A Função Representativa

Relativamente à função representativa [*Darstellungsfunktion*], a sua mobilização, acompanhando o desenvolvimento da linguagem, será responsável pela libertação da consciência mítica relativamente ao feixe de emoções situado na sua origem (Cassirer, 1976, p. 132). A representação, ao mesmo tempo que fixa o conjunto de aspectos de ordem impressiva próprios da intensidade sensorial e emocional das experiências plasmadas em produções simbólicas sob o signo da função expressiva, liberta-se daquilo que no âmbito expressivo permanece revestido de um carácter imediato. O exercí-

cio da função representativa vem introduzir uma diferença: com a representação, o que por um lado se apresenta como imediato, “particular e concreto”, é simultaneamente apreendido de uma perspectiva mais englobante, a partir de um princípio de generalização (Cassirer, 1976, p. 133). É através da função representativa que se completa a circunscrição propriamente dita da esfera da objectividade (Cassirer, 1976, p. 133).

De referir que nunca se verificará uma ruptura completa entre a função expressiva e a função representativa. Ainda que permaneçam distintas, não se confundindo, ambas sempre coexistirão (Cassirer, 1976, p. 134).

A função representativa, enquanto modalidade da função simbólica responsável pela mobilização de formas de objectivação da realidade qualitativamente mais complexas face àquelas que se situam no plano da função expressiva, faz a consciência avançar em direcção a visões do mundo mais “diferenciadas” e “abrangentes”. Nesta transição, não se verifica propriamente uma descontinuidade abrupta entre o expressivo e o representativo, embora estes permaneçam como âmbitos distintos de articulação do simbólico. Há, antes, como se sublinhou já, um processo de complexificação progressiva da função simbólica, detectável na evolução das «configurações objectivas da cultura espiritual» (Cassirer, 1976, p. 131). Através do trabalho simbólico e da sedimentação das formas de objectivação no âmbito expressivo, o espírito vai consolidando as bases que lhe abrirão a possibilidade de subir um novo degrau no caminho do seu desenvolvimento.

Sendo a esfera mítica, como foi já observado, aquela em que de maneira mais clara se regista a acção da função expressiva, a partir de determinado momento começa, porém, a tornar-se notório no seio do mito um movimento que conduzirá a consciência a um novo regime de organização da função simbólica. Neste processo, é fundamental o período em que o mito passa a perspectivar o mundo como um «“cosmos”», i. e., como estando submetido a uma determinada “ordem”, e não já, à semelhança do que se observava nas suas fases iniciais, apenas como somatório de aspectos particulares, sem um princípio ordenador subjacente (Cassirer, 1976, p. 131).

Nas configurações mais prematuras do mito, é, com efeito, visível uma mudança contínua, uma «mobilidade e fugacidade» que tornam a consciência mitológica um território de incessante “metamorfose”, repleto de vivências evanescentes. Esse é um traço peculiar do mundo mítico. Porém, a partir de determinada etapa, a consciência mítica vai começando a ultrapassar o carácter fragmentário das vivências primitivas, dando-se a constituição de configurações mais estáveis para essas vivências com a criação dos chamados «deuses instantâneos». Estes, embora não se encontrando ainda dotadas de «constância e universalidade», marcam um progresso assinalável em direcção a uma libertação da permanente mutabilidade inerente às vivências expressivas puras (Cassirer, 1976, pp. 131-132).

A intuição dos deuses instantâneos é ultrapassada à medida que o mito se vai relacionando com uma «nova força fundamental do espírito», entretanto constituída: a linguagem (Cassirer, 1976, p. 132). De acordo com Cassirer, é a «força da linguagem» que irá dar «estabilidade e permanência» às configurações míticas (Cassirer, 1976, p. 132).

Neste processo, as configurações linguísticas particulares, na sua identidade específica, abrem a possibilidade da agregação e do reconhecimento de «fenómenos totalmente distintos, espacial e temporalmente separados», que passam, através do “nome”, a poder ser tomados como manifestações de um mesmo “ser divino”, já identitariamente constituído (Cassirer, 1976, p. 132). A linguagem torna, pois, possível uma operação espiritual fundamental: a do «reconhecimento no conceito» (Cassirer, 1976, p. 132). É esta operação que dota de «permanência e consistência interna» as formas míticas (Cassirer, 1976, p. 132). Será então legítimo dizer que a linguagem funciona para o mito como uma espécie de “âncora”, ou de elemento catalisador da “fixação” e “concreção” das configurações míticas, as quais, através dessa “ancoragem” proporcionada pela mediação linguística, beneficiarão da estabilidade requerida para que nelas se desencadeiem novos movimentos de diferenciação e complexificação.

A “cooperação” entre mito e linguagem introduzirá uma alteração radical no interior do mito, que deixará de estar à mercê da «corrente do sentimento e do impulso afectivo», para passar a ser capaz de unificar esse impulso de natureza emocional na «“imagem”» (Cassirer, 1976, p. 132). Mas logo um grau de superior estabilização e unificação da forma mítica é alcançado, quando a imagem se transforma em “representação” (Cassirer, 1976, p. 132). O que é específico da representação, na esfera mítica, é o facto de consistir numa concreção espiritual de carácter dual: se, por um lado, a representação do deus coincide com a manifestação total e plena desse mesmo deus, i. e., com a sua presença completa, por outro lado tal representação não esgota esse ser divino, constituindo apenas uma forma específica de aparecimento de uma força irredutível a qualquer tipo de aparição concreta (Cassirer, 1976, pp. 132-133).

Assim, o que é específico da representação é o facto de remeter consistentemente para “outra coisa”, que nela se deixa entrever, mas que excede a própria representação e apenas de forma mediata se apreende. A representação designa, remete para propriedades e características particulares das “coisas”, da realidade «“objectiva”» (Cassirer, p. 133; p. 134).

Na forma linguística também é patente esta evolução do nível expressivo para o nível representativo da função simbólica. Nos seus começos, a linguagem desenvolve-se num estrato meramente expressivo. Nesta etapa, o som da linguagem surge como “expressão” linear dos estados interiores daquele que fala, i. e., como mera “descarga anímica”, permanecendo ainda aquém de uma configu-

ração que a torne apta a “designar” as características daquilo que pertence ao âmbito da “objectividade” (Cassirer, 1976, p. 133).

A “linguagem animal” dá também testemunho desta configuração ainda expressiva da linguagem. Com efeito, os animais superiores permanecem confinados à mera expressão de «estados e desejos» subjectivos (Cassirer, 1976, p. 133), ficando-lhes vedada a utilização de “signos”, ou símbolos propriamente ditos, que funcionem como designadores de objectos (Cassirer, 1976, p. 133). Esta impossibilidade de operar a transição do “sinal” ao símbolo faz que os animais nunca consigam libertar-se da instabilidade e da efemeridade próprias das vivências expressivas.

A função expressiva condiciona ainda a aquisição e uso da linguagem nas crianças. Segundo Cassirer, para estas, o sentido das expressões linguísticas começa a organizar-se em torno da «afecção e da excitação sensível» (Cassirer, 1976, p. 134). Só mais tarde, com o decurso do desenvolvimento da linguagem, é que as produções linguísticas, alcançando a função da designação, passarão a revestir-se de um sentido propriamente objectivante, e, assim, a referir propriedades e características das coisas (Cassirer, 1976, pp. 133-134). É, pois, progressivamente que se vai constituindo e consolidando a função representativa, dando-se gradualmente início ao uso proposicional da linguagem e à articulação lógica das produções linguísticas (Cassirer, 1976, p. 134).

Depois da afirmação da função representativa, não se dá uma desvinculação relativamente às vivências expressivas, que, no território da linguagem, continuam a partilhar um lugar e a articular-se com o plano da representação (Cassirer, 1976, p. 134). Um exemplo que atesta a convivência entre o expressivo e o representativo na linguagem é, para Cassirer, a persistência da produção onomatopéica, que, ao contrário do que possa pensar-se, não consiste, efectivamente, numa simples imitação de algo, mas se afirma enquanto produção expressiva, resultante da focalização da consciência na dimensão fisiognómica daquilo que é apreendido (Cassirer, 1976, p. 134). Neste nível, o som surge, de algum modo, como resposta que procura fixar «o “rosto” imediato das coisas e, com este, a sua verdadeira essência» (Cassirer, 1976, p. 134).

Para o autor, uma das formas de “modalização” da linguagem que, por outro lado, mostram a articulação entre a função expressiva e a função representativa, é a linguagem poética, fortemente ancorada no estrato da «expressão “fisiognómica” originária» (Cassirer, 1976, p. 135), mas aparentemente capaz de, em simultâneo, se projectar para além desse plano, nos níveis representativo e significativo.

Mesmo quando a linguagem parece ficar exclusivamente atida ao estrato representativo, verifica-se que, na elaboração do «“sentido” lógico», com a convocação dos expedientes rítmico-melódicos, i. e., a atenção à dimensão da prosódia, persiste o apoio nos «meios expressivos», que se destacam como «autênticos veículos e elementos constitutivos da dotação de sentido» (Cassirer,

1976, p. 135). Corroborando a relação estreita existente entre o expressivo e o representativo, Cassirer faz referência aos casos de amusia, quadro patológico em que se verifica uma incapacidade de atender aos elementos musicais da linguagem, e que envolve também o enfraquecimento da forma como é compreendido o significado das produções linguísticas nos domínios gramatical e sintáctico (Cassirer, 1976, p. 135).

As anteriores observações permitem concluir, com Cassirer, que a constituição «“espiritual”» do significado se alicerça inevitavelmente nos factores expressivos de natureza “sensível”: é através da conjugação de ambos os componentes que se consolida a produção do significado no meio linguístico. A vida da linguagem é «ao mesmo tempo corpo e alma», i. e., «encarnação do logos» (Cassirer, 1976, p. 135).

Se as funções expressiva e lógica, ou representativa, são inseparáveis na constituição do significado, não pode perder-se de vista a diferença funcional que as distingue e torna irreduzíveis uma à outra (Cassirer, 1976, pp. 136-137). Com efeito, o expressivo e o representativo são esferas entre as quais não se estabelece uma continuidade epistemológica. O expressivo desenvolve-se na região do sensível e resulta de uma focalização da consciência nos traços fisiognómicos daquilo que é dado através da sensibilidade. Apesar disto, o desenvolvimento da função expressiva permitirá à consciência humana ir-se afastando e sobrepondo progressivamente à hegemonia dos elementos da sensibilidade. Todavia, o representativo será, por seu turno, coincidente com a possibilidade de «tomar um conteúdo intuitivo sensível como representação, como “representante” de outro» (Cassirer, 1976, p. 137). Dada a especificidade do representativo face ao expressivo, compreende-se como, no decurso do desenvolvimento, o acesso ao mundo da representação, através da consolidação da capacidade de «denominar» e «designar», faça a criança, como refere Cassirer, sofrer uma profunda alteração na sua «atitude interna frente à realidade», transformação que introduz «uma *relação* de princípio nova entre sujeito e objecto» (Cassirer, 1976, p. 138). A afirmação da função representativa é acompanhada pelo surgimento de uma capacidade de distanciamento e demarcação face aos conteúdos que antes «actuavam directamente sobre os afectos e a vontade» (Cassirer, 1976, p. 138). Com efeito, a função representativa torna possível que “algo” surja no lugar de “outra coisa”, a qual, revestindo-se de um carácter de “objecto”, é, desse modo, “re-presentada”. Assim, a representação coloca o seu “objecto” a uma distância que continua a viabilizar o “trânsito” da consciência entre o elemento significante, que é neste caso a palavra, e o elemento significado/referente. Este continua a poder ser intuitivamente apreendido nas suas propriedades sensíveis (Cassirer, 1976, p. 138), mas não exerce já, em termos vivenciais, a mesma “coacção” que exerceria sobre o mundo interno se a apreensão se mantivesse no domínio expressivo. Deixando de verificar-se, no nível representativo, tal “invasão” do espaço interno pelos conteúdos que são alvo de apreensão, a distância viabilizada pela representação

parece concorrer para a consolidação do “eu”, na medida em que acentua a percepção da diferença entre “aquele que apreende” e “aquilo que é apreendido”.

A constituição da representação, fazendo emergir a função designativa, torna, então, possível o processo de abstracção. A «“abstracção”», enquanto procedimento de «comparação de características» entre objectos, exige, evidentemente, que as características comparadas sejam de algum modo previamente «fixadas» para cada objecto (Cassirer, 1976, p. 138). Esta fixação de características ocorre não apenas através de uma “selecção” e “extracção” de determinados aspectos do «todo dado e indiferenciado» do fenómeno, mas, sobretudo, pela transformação desse complexo de traços distintivos em «“representante”» do todo desse mesmo fenómeno (Cassirer, 1976, pp. 138-139). Este complexo de elementos, “re-presentando” o objecto, surge como uma nova forma através da qual o “todo do fenómeno” é dado, mas de tal modo que este não perde a sua «individualidade» nem a sua «“especificidade” material». A abstracção abre, assim, caminho para o «“reconhecimento”» do fenómeno, com base na mobilização da função da representação: o “signo”, coincidente com a plêiade de aspectos “tomados” do “objecto” na sua condição representativa, assume-se como característica distintiva do mesmo, permitindo reconhecê-lo (Cassirer, 1976, p. 139).

Como foi já anteriormente referido, é o exercício da função representativa que retira os fenómenos da evanescência e da transitoriedade a que se viam remetidos no âmbito das vivências puramente expressivas. A representação «comprime um fenómeno total [...] num dos seus factores, concentrando-o simbolicamente» (Cassirer, 1976, p. 139). Por outras palavras, o fenómeno “sobressai” na representação, está “pregnantemente contido” nela, sendo a representação uma direcção específica da objectivação (Cassirer, 1976, p. 139). Com a representação, a existência do fenómeno deixa de estar dependente e encerrada no “momentâneo”, passando a ser-lhe conferido um certo carácter de permanência (Cassirer, 1976, p. 139).

Sendo o “fenómeno” resgatado da incerteza e do carácter fluido do “instantâneo”, é aberto o espaço para a constituição de um campo operativo no domínio específico da representação, considerando as suas determinações qualitativas: as representações podem agora ser conjugadas e livremente combinadas, o que vem elevar os processos de objectivação a um novo patamar.

Cassirer sublinha toda a especificidade de que se reveste a função representativa quando faz ressaltar que é ela que se encontra na base da linguagem propriamente dita e, concomitantemente, da composição e organização do universo intuitivo, através da estabilização das suas configurações. Nenhuma destas tem precedência sobre a outra, acompanhando ambas a irrupção de uma mesma função espiritual, de um particular estrato da objectivação (Cassirer, 1976, p. 139). A organização da linguagem e a consolidação do mundo intuitivo inter-influenciam-se, e essa inter-influência promove

a progressiva sedimentação de um «novo equilíbrio da consciência» e a estabilização de uma nova visão do mundo (Cassirer, 1976, p. 140).

O exercício da função representativa, com a fixação de características distintivas dos fenómenos que os “retiram” do fluxo das impressões e da sua condicionalidade temporal, levando a consciência a poder “re-presentá-los” livremente, faz que os conteúdos aos quais a representação se refere sejam tomados como «constantes», «permanentes» e «idênticos a si mesmos» (Cassirer, 1976, p. 140). Este é, como recorda Cassirer, o requisito para que se desencadeie toda a conceptualização. A “distância” que a representação institui coincide com a afirmação da reflexividade (Cassirer, 1976, p. 140).

De facto, como Cassirer faz notar, é a linguagem que concorre de modo determinante para a fixação dos chamados «“primeiros universais”», de acordo com a designação que Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) dá às primeiras determinações conceptuais (Cassirer, 1976, p. 141). Para Lotze, à semelhança daquilo que a perspectiva de Cassirer preconiza, é fundamental, no âmbito do processo de formação destes conceitos, a circunscrição de “regiões” de referência no «fluxo constante e uniforme» dos fenómenos (Cassirer, 1976, p. 141). É esta circunscrição que concorre para a consolidação de configurações conceptuais específicas, organizando simultaneamente a apreensão intuitiva dos fenómenos em direcções particulares. A linguagem é a “força” espiritual que dinamiza e estabiliza a actividade da função representativa e as suas aquisições: «O “primeiro universal” é assegurado propriamente só em virtude de encontrar na linguagem o seu apoio e meio de expressão» (Cassirer, 1976, p. 141).

A produtividade linguística e a actividade da função representativa no interior da linguagem conduzem à apreensão da realidade a partir de grandes categorias conceptuais gerais: «“substâncias” e “qualidades”», ou «“coisas” e “atributos”», e «determinações espaciais e relações temporais» (Cassirer, 1976, p. 141). A apreensão intuitiva da realidade é, assim, condicionada pela linguagem e pelo modo como a função da representação é mobilizada através da forma linguística. A linguagem é uma direcção de conformação, e a organização da esfera intuitiva, na qual se reflecte a tendência para a “divisão” e a objectivação dos fenómenos que acompanha a linguagem, não tem, com efeito, paralelo na ordem do “dado”, sendo constitutivamente simbólica (Cassirer, 1976, p. 142).

4. A Função Significativa

Num nível superior de diferenciação situa-se a função significativa [*Bedeutungsfunktion*], associada a um modelo de conhecimento de tipo teórico e científico (Cassirer, 1976, p. 332). À função significativa está subjacente um maior poder de distanciamento, abstracção e generalização. É um

patamar em que a consciência humana se orienta para a apreensão de leis cada vez mais gerais, visando a ampliação da compreensão da “realidade”. O conhecimento na esfera pura do significado é um conhecimento puramente relacional (Cassirer, 1976, p. 334), liberto já de qualquer tentação entitativa. Neste degrau, dá-se uma viragem do pensamento sobre si mesmo. É como que um momento “meta-cognitivo”, em que o espírito reconhece a natureza, alcance e limites da sua própria actividade de doação de forma, dando lugar, a partir dessa nova consciência, a formas superiormente diferenciadas de constituição da unidade sintética através da formulação do conceito (Cassirer, 1976, pp. 334-335). Ao nível do exercício da função significativa, o pensamento assume como finalidade a determinação da “verdade” (Cassirer, 1976, p. 335).

4.1. A especificidade da função significativa face às funções expressiva e representativa

O exercício das funções expressiva e representativa está ligado à formação daquilo que Cassirer designa como o «“conceito natural do mundo”» (Cassirer, 1976, p. 331). Ambas, enquanto modalidades da função simbólica, se mantêm próximas das esferas da percepção e da intuição, embora a função representativa, face à função expressiva, constitua já um movimento de “distanciamento” relativamente a tais domínios (Cassirer, 1976, p. 331). No entanto, o expressivo e o representativo nunca deixam de ser níveis de objectivação dependentes das formas particulares através das quais a objectivação é alcançada. Nestes estratos, como sublinha Cassirer, «o pensamento só pode adquirir um conhecimento de si mesmo por intermédio de um conhecimento de objectos» (Cassirer, 1976, p. 331). Aqui, o pensamento está orientado para a «“realidade” das coisas» (Cassirer, 1976, p. 331), não tendo ainda sido capaz de se eleger a si mesmo como alvo da sua própria apreensão. Permanece, por conseguinte, afastado da possibilidade de uma verdadeira meta-reflexividade.

Como foi anteriormente sublinhado, o exercício das funções expressiva e representativa conduz, respectivamente, à circunscrição das regiões do «“tu”» e do «“isso”», que são à partida tomadas como evidência e «certeza inquestionável» (Cassirer, 1976, p. 331). Nas vivências expressivas, «o eu apreende a existência de sujeitos alheios»; no âmbito da representação, o mundo é percebido sob a forma de objectos exteriores ao “eu” (Cassirer, 1976, p. 331). Em nenhum destes patamares tais estruturas intuitivas são alvo de questionamento ou problematização: há uma «confiança incondicional na verdade das coisas» (Cassirer, 1976, pp. 331-332); o mundo é aceite tal como se “apresenta”.

No entanto, uma alteração fundamental sucede quando o homem começa a indagar a natureza da “realidade” e da “verdade”, e, na sequência disso, emerge o imperativo de examinar a validade das prévias estruturas intuitivas subjacentes às configurações do mundo e da experiência anteriormente tomadas como “dado” inquestionável. A relação do homem com o mundo sofre, neste momento,

uma profunda alteração qualitativa (Cassirer, 1976, p. 332). O «conceito natural do mundo» é posto em causa, e interrogados os âmbitos «da “sensação”, da “representação”, da “intuição”» (Cassirer, 1976, p. 332).

Este movimento da consciência dá-se com a constituição da visão científica do mundo, responsável pela afirmação do «“conceito”» enquanto instrumento do «“pensamento puro”» (Cassirer, 1976, p. 332). O pensamento científico deixará de aceitar linearmente o que é dado perceptiva ou intuitivamente, transformando-o através de uma «reapropriação espiritual» (Cassirer, 1976, p. 332). Numa primeira etapa, a consideração científica do mundo apoiar-se-á no plano da intuição, procurando encontrar neste a manifestação e confirmação das regras de determinação que delinea. O corpo de princípios que a visão científica faz surgir, revelando inicialmente, de uma forma mais directa, a sua proximidade e validade relativamente ao domínio intuitivo, vai, porém, afirmando progressivamente a sua independência face a este, à medida que a sua natureza puramente lógica se impõe (Cassirer, 1976, p. 332; p. 333). Através desse processo de autonomização, torna-se patente o significado próprio de que as construções científicas se revestem, enquanto fruto da actividade do espírito humano. Nasce, assim, a «contemplação propriamente “teórica” do mundo», assente sobre a assunção das regras de determinação delineadas como «produto universal do pensamento» (Cassirer, 1976, p. 332).

Um dos aspectos mais importantes a considerar relativamente à visão teórica diz respeito ao facto de o seu movimento de aproximação e apreensão da realidade se encontrar dependente do afastamento face a essa mesma realidade. Esta distância resulta de um imperativo de abstrair cada vez mais relativamente ao plano empírico. A «imagem natural do mundo» dá lugar ao conceito científico (Cassirer, 1976, pp. 333-334).

Com a emergência do campo do puramente significativo, é legítimo afirmar que se dá uma derradeira “cisão epistemológica” com a “existência em bruto” e o seu carácter imediato (Cassirer, 1976, p. 334). Segundo Cassirer, quer a função expressiva, quer a função representativa, constituíam já dinamismos de demarcação relativamente a esse imediatismo, afastando-se da simples «presença» e dando lugar ao “mediato” e à “re-presentação”. Eram, portanto, manifestações da «função básica da “representação”», i. e., da função simbólica propriamente dita. Porém, só com a emergência do âmbito propriamente significativo é que a função simbólica alcança o seu “desenvolvimento” pleno. As formulações conceptuais, inscritas no nível significativo do dinamismo de simbolização, já não se encontram presas à realidade empírica, à «“realidade” concreta e individualmente determinada das coisas» (Cassirer, 1976, p. 334). São, agora, capazes de representá-la através de uma teia de puras relações formais universalmente válidas: as próprias coisas passam a ser representadas no seu «carácter relacionab». Atente-se naquilo que Cassirer afirma:

Pois o conceito teórico no sentido restrito da palavra não se contenta com abarcar o mundo dos objectos e reflectir simplesmente a sua ordem. O compêndio, a “sinopse” do múltiplo não é simplesmente prescrita ao pensamento pelos objectos; dita sinopse tem que ser criada por meio da actividade própria e autónoma do pensamento de acordo com normas e critérios que lhe são inerentes. (Cassirer, 1976, pp. 334-335)

O trabalho do pensamento teórico é orientado por uma finalidade particular, já anteriormente destacada, e que dita a própria especificidade da visão científica do mundo: o estabelecimento da «verdade enquanto tal» (Cassirer, 1976, p. 335). Assim, o pensamento desvincula-se das configurações intuitivas e do carácter epistemologicamente limitado destas, constituindo um mundo de puros símbolos que lhe permite operar livremente (Cassirer, 1976, p. 335).

O sustentáculo deste sistema de símbolos é, agora, encontrado não no substrato da intuição, mas no interior do mesmo sistema, particularmente nas regras e lógicas intrínsecas que governam as relações estabelecidas entre as configurações simbólicas (Cassirer, 1976, p. 335).

Rompendo com os níveis expressivo e representativo, os signos, no âmbito de uma visão teórica da realidade, passam, por conseguinte, a ser «puros “signos significativos”». Afirma-se, deste modo, um novo nível ou «forma de relação “objectiva”», ou ainda «forma de “relação com o objecto”», não assente na percepção nem na «intuição empírica», mas na organicidade de esquemas puramente lógicos (Cassirer, 1976, pp. 335-336).

O conhecimento intuitivo consiste já num afastamento relativamente ao imediatismo dos “fenómenos”: os diversos elementos que compõem a «forma da realidade intuitiva», precisamente por surgirem dados numa matriz “formal”, não subsistem separadamente, mas permanecem unidos entre si e referidos à «totalidade dos conteúdos da experiência» (Cassirer, 1976, p. 336). A condição para a consolidação da unidade entre tais elementos parece ser precisamente a sua referência ao todo, que lhes confere um sentido específico e torna necessária a interpretação dos mesmos de acordo com o “todo” dessa configuração (Cassirer, 1976, p. 336). Nesta medida, o carácter simbólico da percepção sensível torna já evidente a direcção tomada pelo “conceito”: também este refere o «singular e o particular» a uma determinada totalidade de sentido, sendo que o conteúdo particular, pela relação que estabelece com essa totalidade, a representa já. Efectivamente, o desenvolvimento do conhecimento intuitivo traz consigo a possibilidade de tal conteúdo particular representar e dar visibilidade, de forma “mediata”, ao conjunto dos outros conteúdos. Sendo este o movimento operado pela «função conceptual», ou “função simbólica”, sublinha Cassirer que se torna legítimo afirmar que essa mesma função, no dinamismo específico que desencadeia e na sua orientação global, começa a desempenhar logo desde o nível «da percepção e da intuição espaço-temporal» um papel fundamental (Cassirer, 1976, pp. 336-337). A compreensão de Kant acerca do “conceito”, segundo a

qual o conceito é a «“unidade da regra” por meio da qual é sintetizada uma multiplicidade de conteúdos», apoia também, para Cassirer, a ideia de que a percepção e a intuição são constituídas de acordo com esses eixos unificadores. De facto, o domínio da intuição parece poder ser compreendido de uma forma ajustada apenas se se considerar, nas configurações intuitivas, a presença e a intervenção desses eixos de unificação, mediante cuja acção tais configurações se estabilizam e homogeneizam, ao permitirem que «múltiplas aparências, qualitativamente distintas entre si», sejam percebidas como «determinações de um mesmo objecto» (Cassirer, 1976, p. 338).

A diversidade das construções simbólicas, quer no âmbito das configurações intuitivas, quer no das formações conceptuais e lógicas, faz perceber um aspecto fundamental que as caracteriza: o facto de apontarem para uma «meta» em particular. Na percepção e na intuição, este direccionamento encontra-se implícito; no plano da visão teórica do mundo, começa a ser fixado e conhecido no conceito (Cassirer, 1976, pp. 338-339).

Tanto a percepção como a intuição não podem ser correctamente entendidas se não for observada a articulação íntima dos seus conteúdos com «“pontos de vista”» particulares, modos específicos de determinação, ou de objectivação, a partir dos quais a relação entre tais conteúdos é consolidada. Porém, a especificidade da percepção e da intuição condu-las a assumirem os seus conteúdos como algo dado e, assim, como sendo portadores de um carácter de evidência. Não conservando nelas mesmas qualquer distanciamento relativamente a tais conteúdos, para cuja articulação concorrem, não atendem aos específicos «modos de correlação» desses mesmos conteúdos. Esses «modos de correlação» são intrínsecos à percepção e à intuição precisamente enquanto pontos de vista determinados (Cassirer, 1976, p. 339). Em contraponto, o conceito lógico virá fazer emergir esses modos de correlação. Com efeito, na esfera de uma visão teórica da realidade, como afirma Cassirer, «o eu afasta-se dos objectos apreendidos pela visão, para concentrar-se na forma de ver, no carácter da visão mesma» (Cassirer, 1976, p. 339). Essa é a propriedade reflexiva inerente ao conceito.

Aquilo que caracteriza o conceito e o distingue claramente da intuição é o facto de se afirmar como função, na medida em que assinala e constrói possibilidades de síntese. Porém, de certo modo, quer a intuição quer o conceito podem ser entendidos como formas de síntese: também a intuição, unificando um conjunto de elementos num específico modo de olhar, vai para além dos elementos particularmente considerados, referindo-os à “totalidade de sentido” que esse peculiar modo de olhar constitui. Isto significa que a afirmação de que a intuição consiste numa forma de relação “imediate” com o mundo, e o conceito numa forma “mediata” de estabelecimento dessa relação, não é, afinal, totalmente rigorosa: em ambos se pode detectar a componente “mediata”, ou “discursiva”. No entanto, a «síntese intuitiva» permanece vinculada às estreitas possibilidades que lhe ofere-

cem as formas de relação e articulação entre os fenómenos, naquilo que têm de intuitivamente “capável”. A variabilidade das sínteses operadas pela intuição é escassa, seguindo percursos de algum modo “condicionados” pela sensibilidade e pela forma como o sistema nervoso e os órgãos sensoriais plasmam os estímulos e a informação sensorial. O conceito, por seu lado, ainda que tenha raízes nessas modalidades de síntese, não só é capaz de reconhecê-las enquanto tal, como consegue consolidá-las e ampliá-las. Afirma Cassirer que «o conceito não é um caminho aberto, mas a função mesma do abrir. [...] não somente percorre um caminho já construído e conhecido, mas ajuda a construí-lo» (Cassirer, 1976, p. 339). Deste modo, o conceito viabiliza a instituição de novas formas de relação com o mundo.

Cassirer faz notar que esta perspectiva acerca do conceito é inconciliável com o empirismo, para o qual o conceito obrigatoriamente se situa dentro dos limites estabelecidos pelas «ideias simples» de origem sensitiva. Do ponto de vista do empirismo, a actividade conceptual seria uma mera combinação dessas ideias, não se alicerçando num “fundamento” sólido. No seu carácter derivado e secundário, e sendo afectada pela «instabilidade própria dos produtos mistos», a conceptualização não poderia estar na origem de novos conteúdos de conhecimento (Cassirer, 1976, p. 340). Como esclarece George Berkeley (1685-1753), representante de um empirismo radical, a única possibilidade de “acesso” à verdade reside nos dados das sensações, e o conceito constitui um desvio total relativamente ao fundamento do material sensitivo. Berkeley postula que o conceito produz um desvio da «realidade», da «verdade» e da «essência das coisas», impedindo o espírito de se aproximar da fonte da «verdadeira realidade»: as «percepções imediatas» (Cassirer, 1976, p. 341).

De acordo com Cassirer, Berkeley, apesar da sua crítica contundente ao “conceito”, acaba por conduzir ao surgimento de uma visão mais profunda da actividade conceptual. Com efeito, Berkeley debate-se contra a ideia de uma «representação geral», mas não ataca os fundamentos da «generalidade da função representativa». Assim, deixa espaço para que se desenvolva a tese de que o fundamento da unidade do conceito, i. e., o aspecto comum às várias possibilidades de concretização de determinado conceito, é dado não pela «unidade da imagem genérica» partilhada de algum modo pelas configurações conceptuais específicas, mas antes pela «unidade de uma regra de transformação». A vigência e o carácter central desta regra de transformação implicam a compreensão das determinações de uma configuração intuitiva específica, enquanto tradução particular de uma categoria conceptual, na qualidade de variáveis, e não de propriedades fixas. Na condição de variáveis, encontram-se sujeitas à acção de tal regra de transformação, no âmbito do processo de formação e mobilização do conceito (Cassirer, 1976, pp. 341-342).

Para Cassirer, a actividade conceptual está sobretudo dotada de um carácter relacional e funcional. A determinação conceptual baseia-se na determinação de relações a partir da aplicação de

funções (Cassirer, 1976, pp. 344-345). A análise global do conceito pode ser efectuada sem tomar necessariamente em consideração o facto de se lhe poderem circunscrever múltiplas fases de desenvolvimento, ou o facto de existir um amplo espectro de formas diferenciadas de pensamento e de conhecimento. Cassirer faz notar que a análise da conceptualização, independentemente do ponto de partida que se tome – seja, e.g., o da conceptualização linguística ou o da conceptualização científica –, acabará por colocar sempre em evidência uma mesma tendência da operação conceptual, ao mostrá-la como processo de constituição da «unidade na pluralidade». Aquilo que fundamentalmente caracteriza o movimento de conceptualização consiste exactamente na determinação da «unidade da relação em virtude da qual uma multiplicidade é determinada como algo cujos componentes lhe pertencem», e não, como sublinha Cassirer, da «unidade do género no qual são subsumidos as espécies e os indivíduos» (Cassirer, 1976, p. 349).

Esta característica está patente em todas as formas e modalidades de conceptualização, i. e., em todos os graus de diferenciação da função simbólica e na totalidade do arco das formas simbólicas, ou, dito ainda de outra maneira, nos vários níveis e tipos de «concreção» simbólica (Cassirer, 1976, pp. 349-350). Mas aquilo que é específico do conceito elaborado a partir do exercício da função significativa é o seu afastamento relativamente à «realidade» e ao «dado», fazendo o espírito ascender ao domínio da “possibilidade” e da “liberdade” (Cassirer, 1976, p. 350). No entanto, qualquer que seja a perspectiva a partir da qual se examine a conceptualização (a vertente empírica, no âmbito da percepção e da intuição, ou a vertente especulativa e hipotético-dedutiva, no âmbito da ciência), fica sempre claro que formular conceitos é “circunscrever” e estabelecer relações (Cassirer, 1976, p. 350). Caracterizando o conceito, na sua especificidade, Cassirer afirma que:

A construção de um “mundo” – tomado como totalidade de objectos sensíveis ou lógicos, reais ou ideais – só é possível de acordo com certos princípios de articulação e formação, e o conceito não faz senão extrair esses momentos de formação e fixá-los para o pensamento. O conceito estabelece uma certa direcção e uma certa norma do “discursus”, assinalando o “ponto de vista” desde o qual se apreende e abarca com a visão uma totalidade de conteúdos, quer estes pertençam à percepção, à intuição ou ao pensamento puro. (Cassirer, 1976, p. 350)

Na sequência destas considerações, Cassirer denuncia a insuficiência das teorias lógica e epistemológica acerca do fundamento do conceito. A primeira, de feição empirista e materialista, pretendia encontrar os alicerces do conceito num substrato material; a segunda, de recorte puramente idealista, atribuía-lhe uma natureza supra-sensível. Em ambas as perspectivas se verificava, de modos diversos, a persistência de uma tendência para a substancialização do conceito, para a sua “coisificação” (Cassirer, pp. 350-351). Como foi referido, para o autor, ao contrário do que propugnam tais teorias, o conceito é portador de um carácter funcional e relacional: faz operar uma “função” que é responsável pelo estabelecimento de relações específicas entre “conteúdos”, levando à emergência

de formas peculiares de conhecimento desses conteúdos e à apreensão dos mesmos como uma totalidade de sentido. Assim, o «conteúdo “objectivo”» dos conceitos funda-se na sua função significativa: os conceitos são direcções da objectivação, possibilidades de constituição da objectividade (Cassirer, 1976, p. 351).

Referindo-se aos erros cometidos por algumas das teorias acerca do fundamento do conceito, Cassirer esclarece exemplarmente:

Ao tratar de estabelecer e fixar o sentido do conceito, materialistas e espiritualistas, realistas e nominalistas, recorrem uma e outra vez a alguma esfera do ser. No entanto, justamente isso é o que os impede de penetrar no conteúdo simbólico da linguagem e do conhecimento, já que esse conteúdo consiste em que todo o ser se torna captável e acessível só em virtude e por intermédio do sentido. Portanto, quem pretenda entender o conceito mesmo não deve pretender tomá-lo como um objecto. (Cassirer, 1976, p. 351)

Contrariando as teses sensualistas, a filosofia das formas simbólicas demonstra que já a emergência e a “manifestação” dos conteúdos da sensibilidade são tornados possíveis apenas por um «sistema escalonado e articulado de funções puramente representativas» (Cassirer, 1976, p. 352). Reportando-se a esta problemática, explica Cassirer:

A totalidade do visível, a fim de constituir-se como um todo, como totalidade de um cosmos intuitivo, requer certas formas básicas de “visão”, as quais, embora se possam mostrar nos objectos visíveis, de nenhuma maneira devem ser confundidas com eles tomando-as também por objectos visíveis. Sem as relações de unidade e diversidade, de semelhança e dissemelhança, de igualdade ou diversidade, não pode adquirir forma fixa o mundo da intuição. Contudo, essas mesmas relações pertencem à estrutura desse mundo na medida em que constituem as condições, mas não uma parte do mesmo. (Cassirer, 1976, p. 352)

Como foi anteriormente mencionado, aquilo que é válido para o âmbito da intuição é-o também, de algum modo, para o da conceptualização. A esfera da significação pode ser entendida como um refinamento, um aperfeiçoamento, uma concretização mais apurada dos processos que se encontram já em acção na esfera da representação (Cassirer, 1976, p. 352). Só essa continuidade explica que o conceito, ao libertar-se das «estruturas da realidade intuitiva», passe a ser capaz de “conceber” as «funções da indicação» próprias do mundo da intuição como «formas de validade funcional» (Cassirer, 1976, p. 352). Com efeito, no domínio intuitivo estão já em acção certas modalidades de relação, embora qualitativamente distintas daquelas que são mobilizadas ao nível do conhecimento puro (Cassirer, 1976, p. 352).

A viragem epistemológica, i. e., o “movimento reflexivo” que se opera no seio do conceito, permite-lhe, então, não cair no erro de tomar a «forma da determinação» (Cassirer, 1976, pp. 352), i. e., a função que o conceito mobiliza, pelos conteúdos determinados através da mobilização dessa mesma função. A função, como princípio operativo, ou lei, está já, de certa maneira, contida nos

próprios conteúdos que determina; conserva, porém, uma condição distinta destes, e não pode ser com eles confundida (Cassirer, 1976, pp. 352-353).

O conceito fixa e faz actuar um «factor significativo universal» (Cassirer, 1976, p. 355), sendo que todos os conteúdos que possam de algum modo estar compreendidos nesse conceito devem preencher todas as condições que o próprio conceito impõe – o que não significa que esses mesmos elementos, unificados pela acção do conceito, tenham de partilhar alguma característica ou traço específicos. Aquilo que os aproxima é a ordenação a uma mesma função, i. e., uma mesma “referência”. Portanto, o único aspecto que legitima a sua associação é o facto de tornarem visível uma determinada «forma de correlação», uma «regra universal de correspondência» (Cassirer, 1976, p. 355). Com efeito, para Cassirer:

[...] a tarefa fundamental do conceito parece ser reunir [...] o que na intuição se encontra disseminado, o que desde o ponto de vista dessa intuição constitui algo inteiramente díspar, estabelecendo para isso um novo ponto de referência ideal. Na medida em que o particular, o antes disperso, se reja por esse ponto de referência, imprime-se nessa unidade de direcção uma nova unidade de “essência”, se bem que esta essência mesma não deve ser tomada ôntica senão logicamente como uma pura determinação do significado. (Cassirer, 1976, pp. 355-356)

Por conseguinte, a «heterogeneidade» dos conteúdos da sensibilidade ou da intuição é, na actividade conceptual, ultrapassada, não atendendo a afinidades de “substância” partilhadas entre esses mesmos conteúdos (unificados, na sua pluralidade, pelo conceito), mas pela ordenação dos mesmos a um princípio de relação, i. e., pela sua referência a um «complexo de sentido» (Cassirer, 1976, p. 356). Assim, cada um desses conteúdos fará ressaltar a totalidade e a função desse complexo de sentido, o que implica que a compreensão integral desses conteúdos dependerá quer da consideração da sua inscrição em tal complexo de sentido, quer da sua articulação propriamente dita com a função inerente a essa estrutura significativa (Cassirer, 1976, p. 356).

A actividade conceptual determina, para Cassirer, uma «“unidade projectada”» (expressão introduzida por Kant), na medida em que «o conceito estabelece meramente um ponto de vista de comparação e correlação sem dizer nada acerca de se na “existência” se encontra algo que se subordine à determinação proporcionada por ele» (Cassirer, 1976, p. 356). Por conseguinte, o conceito não pode ser correctamente compreendido atentando na sua “extensionalidade”, i. e., nos membros do conjunto que designa, individualmente considerados; aquilo que permite captar a sua especificidade é a posição que ocupa enquanto ponto de unificação, no plano da idealidade, de elementos de natureza diversa (Cassirer, 1976, p. 356). Para ser capaz dessa determinação ideal do real, o conceito não pode ficar encerrado no interior das fronteiras da própria realidade, mas tem, de algum modo, de ultrapassá-las, para abarcar o âmbito da possibilidade. Precisa, assim, de desprender-se das categorias de “ser” e de “não-ser”. Como «“ponto de vista” de relação e correlação», é através da liber-

dade de estabelecer vínculos entre aspectos opostos que, mediante o contraste efectuado, o conceito pode chegar a uma compreensão aprofundada dessa diferença que considera. Efectivamente, a sua abertura ao “possível” implica simultaneamente uma abertura ao “impossível” (Cassirer, 1976, p. 357).

Na sequência destas reflexões, Cassirer recorda a sua visão acerca do conceito enquanto processo de criação de direcções para o pensar, e não tanto como rumo já constituído. O conceito circunscreve os contornos do conhecimento, dá a este um cunho particular, desencadeia o próprio processo do conhecer orientando-o num determinado sentido, dependendo de tal movimento a averiguação dos fundamentos empíricos e ideais implicados na “focalização cognitiva” desencadeada pelo próprio conceito. Para Cassirer, o conceito tem o valor de «uma tentativa, um enfoque, um problema» (Cassirer, 1976, p. 358). O conceito afirma-se pelo facto de fazer surgir novas formas de compreensão que conduzem o conhecimento a «uma nova visão mais profunda e ampla» acerca de um determinado domínio de problematização (Cassirer, 1976, p. 358).

O autor chama a atenção para a distinção entre “juízo” e “conceito”. Se o primeiro estabelece como que um “veredicto” sobre determinada matéria, pelo que se pode detectar nele um certo fechamento, o segundo, cultivando a interrogação, desenvolve e aprofunda as questões acerca das quais o juízo se pronuncia de maneira terminante. A actividade conceptual mantém, pois, uma natureza mais «prospectiva» do que «abstractiva» (Cassirer, 1976, p. 358).

Assim, o conceito é também uma força que impede o conhecimento de se estabilizar e fixar numa determinada forma, i. e., que, em última análise, obvia à sua reificação, constituindo um garante de vitalidade para o próprio conhecimento. É uma abertura para o desconhecido. Nas palavras de Cassirer: «O conceito é um livre traçado de linhas que é necessário tentar uma e outra vez a fim de fazer ressaltar com clareza a organização interna do reino da intuição empírica, assim como também dos objectos lógico-ideais» (Cassirer, 1976, p. 359).

Todas as anteriores considerações vêm corroborar a ideia de que o conhecimento tem uma natureza “produtiva”, e não meramente reprodutiva. Isto era já patente na análise das esferas da percepção e da intuição, configuradas pela acção das funções expressiva e representativa. Também a percepção e o conhecimento empírico não se limitam a reproduzir linearmente, ou “imitar”, uma realidade dada; são, antes, responsáveis pela sua configuração activa, através da intervenção da «“imaginação criadora”». Para Cassirer, a actuação da “imaginação criadora” torna-se ainda mais evidente no âmbito do conceito (Cassirer, 1976, p. 359).

A conceptualização implica um certo distanciamento relativamente ao objecto, movimento que não se dá de modo tão notório nos planos da percepção e da intuição. Só esse distanciamento permite que os conteúdos sejam apreendidos mediante um enfoque específico, do qual depende a

objectivação dos mesmos. Como sublinha Cassirer: «O conceito tem que anular a “presença” a fim de chegar à “representação”» (Cassirer, 1976, p. 360). Isto apesar de se poder considerar, como anteriormente foi mencionado, que a percepção e a intuição surgem já como configurações de carácter representativo. Nesta perspectiva, o conceito não introduz qualquer fractura relativamente aos outros domínios de conhecimento, mas constitui um desenvolvimento do movimento que nesses domínios começa a realizar-se (Cassirer, 1976, p. 360); opera, enfim, um refinamento do dinamismo de unificação do plural e do individual (Cassirer, 1976, p. 362).

Esta função de unificação não é, pois, própria apenas dos conceitos científicos, embora seja mais claramente visível neles. Também os “conceitos intuitivos”, ainda que num nível inferior de diferenciação da função conceptual, procuram já criar modos de enlace entre os elementos particulares e ainda não consistentemente “coligados” que pertencem à “matéria” da percepção (Cassirer, 1976, p. 362).

O conceito proporciona «uma visão da ordem, articulação e diferenças concretas da pluralidade» (Cassirer, 1976, p. 363), integrando e proporcionando assim uma compreensão dessa mesma pluralidade. Para além disso, toda a hierarquia conceptual contribui para o aprofundamento do conhecimento do particular e do individual (Cassirer, 1976, p. 363, n. 28). No entanto, o conceito propriamente dito não é situável em termos “extensionais”, i. e., não pertence ao mesmo âmbito do representado (Cassirer, 1976, p. 364). Neste sentido, como afirma Cassirer, «“Significar” e “existir” não são homogéneos» (Cassirer, 1976, p. 364). O conceito subsiste unicamente como “ponto de vista” ideal ou “regra” que estabelece as relações entre os “conteúdos” que abarca, e não pertence ao mesmo plano que esses conteúdos (Cassirer, 1976, p. 365).

Por conseguinte, conceitos como, e. g., os «“conceitos intuitivos”», não são “contentores” de conteúdos, tais como impressões sensíveis; instituem, ao invés, formas específicas de conjugação entre os mesmos conteúdos; estabelecem uma “visão de conjunto” sobre esses elementos, que passam a estar simbolicamente unidos através do vínculo criado pela acção do conceito. O modo de unificação constituído através da actividade conceptual não passa, pois, por uma aglomeração e sobreposição de componentes; a unidade entre estes resulta da conexão particular, do modo peculiar de articulação que entre eles é fixado no conceito, mediante um «factor vinculatorio» específico (Cassirer, 1976, p. 365).

Conceitos intuitivos e conceitos científicos dão origem a diferentes «medidas de sentido», portadoras de um valor próprio (Cassirer, 1976, p. 366). Não é, assim, totalmente rigoroso que ambos os tipos de conceptualização sejam alvo de comparações e classificações hierárquicas que visem determinar a superioridade ou inferioridade epistemológica de um relativamente ao outro.

De acordo com Cassirer, a «função de “representação”», i. e., a função simbólica, envolve um momento de identificação e um momento de diferenciação, conjugados entre si. O conceito designa uma plêiade de elementos individuais mediante uma ou várias características que partilhem (identificação), e, na medida em que os designa individualmente através da identificação dessa característica partilhada, estabelece concomitantemente a norma que permite distingui-los de outros elementos (diferenciação). Estes processos decorrem em articulação: «a identificação deve levar-se a cabo na diferenciação e a diferenciação na identificação» (Cassirer, 1976, p. 367). É esta capacidade, inerente ao conceito, de agrupar e unificar vários conteúdos distintos, ao mesmo tempo que são simbolicamente “separados” do conjunto de todos os outros conteúdos, que torna patente a natureza da conceptualização enquanto síntese espiritual, por meio da qual algo de «“universal”» é significado no individual (Cassirer, 1976, p. 367).

A concepção de Cassirer acerca da conceptualização assume o legado de Kant, que, na *Crítica da Razão Pura*, destaca o carácter produtivo e construtivo do conceito: «O conceito deixa de ser uma cópia mais ou menos distante e pálida de uma realidade absoluta, existente em si, para passar a ser um pressuposto da experiência e, com isso, uma condição de possibilidade dos seus objectos» (Cassirer, 1976, p. 368).

Também na perspectiva kantiana, o conceito é assumido como o mais elevado patamar alcançado pelo conhecimento, no curso do desenvolvimento da «consciência objectiva»: à operação da «“apreensão na intuição”» segue-se a da «“reprodução na imaginação”», e a esta, finalmente, a do «“reconhecimento no conceito”» (Cassirer, 1976, p. 368). A consolidação do «conhecimento “objectivo”» depende destas três sínteses (Cassirer, 1976, p. 368). O conhecimento de um objecto enquanto tal está, pois, dependente da intervenção de um princípio de unificação capaz de inscrever numa estrutura de sentido a multiplicidade dos elementos intuitivos, i. e., de articulá-los numa ordenação. O conceito propriamente dito traz consigo, especificamente, a consciência da acção desse princípio de unificação, e, por conseguinte, do tipo de relação que esse princípio institui entre os conteúdos da intuição (Cassirer, 1976, p. 368).

Uma das importantes implicações do transcendentalismo de Kant é a alteração no modo como o conceito de “coisa” é filosoficamente pensado. Os referenciais da metafísica e da ontologia prévios ao pensamento de Kant consideravam a «unidade da coisa» enquanto «“unidade de substância”», sendo a “coisa” tomada por «aquilo que permanece idêntico ao longo das mudanças de estado», e vista, assim, também como «algo independente e existente por si mesmo» (Cassirer, 1976, p. 369). Com Kant, o objecto deixa de ser considerado como um absoluto; a questão mais importante passa a ser a do «“significado objectivo”», i. e., a da «possibilidade de “referência a um objecto”» (Cassirer, 1976, pp. 369-370). Efectivamente, o conhecimento não fica preso à circunstância feno-

ménica nem se deixa limitar por ela, não se confina ao «aqui e agora», mas articula os conteúdos da percepção e da intuição, inscrevendo-os na totalidade da “experiência”. A síntese conceptual, em sentido lato, começa pela unificação dos elementos empíricos nas matrizes do espaço e do tempo (Cassirer, 1976, p. 370), para alcançar o seu desenvolvimento superior no conceito teórico.

Como refere Cassirer, a “dessubstancialização do objecto” que a filosofia kantiana vem introduzir desloca o mesmo objecto do plano intuitivo para o plano não-intuitivo. Tendo em conta os argumentos de Kant, depreende-se que a organização cognoscitiva de um plano da experiência é concretizada por um princípio ordenador procedente de um plano superior (não é a sensação que ordena as sensações; não é a intuição que ordena as intuições). Assim, o objecto, que antes de Kant se cria ser “dado” na/pela intuição, transforma-se numa “incógnita” (um “X”), num foco de unidade dependente da actividade puramente conceptual, i. e., do pensamento puro. A articulação, ou conjunção, entre «“conceito”» e «“objecto”» depende agora do reconhecimento da “idealidade do objecto”. Este, portanto, deixa de ser linearmente concebido como algo directa e passivamente recebido e “apreendido” pelo pensamento. O “objecto”, e o seu carácter “objectivo”, dependem da intervenção das funções mais elevadas do espírito, i. e., são condicionados pelo plano da idealidade (Cassirer, 1976, p. 370). Isto significa que a constituição do “objecto”, i. e., a “objectivação”, depende da presença e intervenção do conceito. Para Cassirer, a operação conceptual é a única capaz de fazer “emergir” os objectos, enquanto «unidades constantes básicas no fluxo da experiência» (Cassirer, 1976, pp. 370-371).

Por conseguinte, a relação entre o conhecimento e o objecto não é «ôntico-real», i. e., o objecto não tem uma existência “real” que seja independente da relação de conhecimento. Para ser correctamente compreendida, esta relação deve, pois, ser antes qualificada como «simbólica»: a constituição do objecto implica a actividade do espírito, enquanto dinamismo de unificação dos conteúdos da experiência (Cassirer, 1976, p. 371). Na sua análise deste problema, Cassirer faz referência ao trabalho de Theodor Lipps (1851-1914), que justamente chama a atenção para o facto de a “designação” nunca poder ser entendida segundo o esquema da causação. De acordo com este filósofo, o laço que une a «aparência» ao «real subjacente» não é o mesmo que existe entre o efeito e a sua causa, respectivamente, mas antes, como também Cassirer defende, um tipo de ligação como aquela que é estabelecida entre o símbolo e o simbolizado (Lipps, 1903 *apud* Cassirer, 1976, p. 371).

Esta perspectiva não implica, evidentemente, que se creia que, no que diz respeito, e. g., às intuições, não haja um “suporte físico”, no qual se apoiem as configurações intuitivas, passível de ser identificado. A possibilidade de localização dessa “realidade” física não é negada, o que teria como consequência um idealismo improcedente; o que é negado é a continuidade elementar entre “estímulo” e “representação”, como se a “representação” decorresse directamente do “estímulo” e fosse um

mero reflexo linear deste. Recusando esta posição, Cassirer, apoiando-se em Kant, reafirma que toda a representação e formação conceptual dependem do trabalho do espírito, da sua intervenção “conformativa”. O símbolo, na sua relação com o simbolizado, ostenta a marca de uma mediação espiritual; surge como articulação específica de conteúdos com base num princípio relacional, que os dispõe e configura numa ordem particular. A acção desse “eixo constitutivo”, e a feição peculiar que confere às representações, torna visível a sua “qualidade”, dependente e determinada pela acção do espírito.

O próprio esquema da causalidade constitui, efectivamente, uma “forma espiritual”, uma modalidade de apreensão, um modo particular de ordenação conceptual, de feição intelectual, i. e., característico de uma visão estritamente teórica da realidade (Cassirer, 1976, pp. 371-372). A aplicação deste esquema ao problema da representação confere já ao próprio problema um aspecto específico, dando lugar a uma compreensão desajustada do mesmo. A proposta de solução resultante é errónea porque o problema não é colocado com rigor.

A relação entre conhecimento e objecto, entre a «ordem das “ideias”» e a ordem das coisas, não é, pois, uma relação de exacta coincidência, como durante muito tempo se acreditou ao longo da história da Filosofia. A actividade conceptual, a mediação do espírito, é sempre detectável, desde o nível da intuição, cujos «momentos básicos» o conceito conecta e relaciona, até ao nível estritamente lógico. A síntese conceptual, qualquer que seja o domínio da actividade que se considere, encontra-se necessariamente na origem dos produtos da cultura humana, sendo responsável pela estrutura específica que exibem (Cassirer, 1976, p. 372). Mantém-se, no entanto, como foi anteriormente mencionado, a diferença entre “conceitos intuitivos” e “conceitos lógicos”. No que se refere aos conceitos intuitivos, as «configurações concretas» que assumem são determinadas pelas relações que a própria síntese conceptual, no âmbito da intuição, estabelece entre os conteúdos sobre os quais opera. Assim, essa direcção de articulação materializa-se e torna-se visível nas próprias configurações intuitivas. Diferentemente, os conceitos puramente lógicos não se enraízam em qualquer «substrato intuitivo», mas inscrevem-se num «contexto relacional» dado no interior de uma estrutura de princípios lógicos (Cassirer, 1976, pp. 372-373). O conceito apresenta, portanto, uma valência dupla, com uma correspondência no que diz respeito à constituição da consciência do objecto. Numa primeira fase do processo de formação do objecto, o «ser objectivo» coincide com o “ser intuitivo”, dado nas categorias do espaço e do tempo. Depois dessa fase, com a consolidação da visão teórica do mundo e o desenvolvimento do conhecimento científico, conceito e intuição deixam de estar directamente unidos. Como afirma Cassirer: «O conceito não está ligado já à “realidade” das coisas, mas eleva-se até à livre construção do “possível”» (Cassirer, 1976, p. 373). Com esta autonomização do conceito relativamente ao domínio da intuição, abre-se o espaço para a afirmação da «teoria pura». Este pro-

cesso sustentar-se-á sobre uma viragem rumo a esquemas não-intuitivos de apreensão do real. Então, estes esquemas passarão a ser tomados como as autênticas “vias de acesso” à “objectividade” e ao «ser “objectivo”» (Cassirer, 1976, p. 373). Tomando consciência da sua natureza e método, o conhecimento científico deixa de colocar no mesmo plano os seus objectos e os objectos do mundo empírico, perceptiva ou intuitivamente dados. Os “objectos teóricos” nunca podem ser reduzidos aos “objectos intuitivos”, uma vez que a esfera do pensamento científico abre um novo plano de configuração simbólica que se rege por uma lógica específica, tornando-o qualitativamente distinto do plano da intuição. Afigura-se, assim, evidente que a visão científica do mundo não pode assentar numa «duplicação do dado» (Cassirer, 1976, p. 373).

Efectivamente, o objecto não pode ser pensado como algo unívoco, apesar de poder surgir a tentação de identificá-lo a uma esfera do “ser” caracterizada pela imutabilidade, bem como de relacionar a variabilidade dos modos de objectivação apenas com a actividade da consciência. Nesta óptica, só no âmbito da consciência poderia haver «diferença e gradação», justificada precisamente pelas várias modalidades de apreensão do objecto. O domínio do ser permaneceria fora da «multiplicidade», do «movimento», do «trânsito de um nível a outro» (Cassirer, 1976, p. 374).

Assim, o “conhecimento empírico”, dado pela percepção e pela intuição, e o “conhecimento científico”, dado pelo conceito teórico, seriam mutuamente exclusivos, atendendo ao seu valor epistemológico. Por um lado, poderia entender-se que só o conhecimento científico abriria o campo do «autêntico e verdadeiro ser». O plano da intuição seria, assim, como uma «fantasmagoria». Em alternativa, a valorização poderia recair exclusivamente sobre o conhecimento intuitivo, vendo nele a única possibilidade de entrar em contacto com a «“realidade”», o que transformaria os objectos teóricos do pensamento científico em abstracções vazias (Cassirer, 1976, p. 374).

Ora, como faz notar Cassirer, e como foi anteriormente referido, a aceitação prévia e sem reservas do carácter unívoco do objecto é própria de uma visão substancialista da realidade, que toma o “ser” como algo fixo, fechado, inamovível e definitivamente determinado. Para esta concepção, o “ser” é uma propriedade, devendo, na sua qualidade predicativa, ser atribuída a determinados “conteúdos”, em detrimento de outros (Cassirer, 1976, p. 374).

A perspectiva crítica, na qual Cassirer, como seguidor do legado de Kant, se encontra filiado, leva ao abandono desta concepção substancialista. Por conseguinte, o “ser” deixa de ser tomado como um «“predicado real”». O «“objecto” do conhecimento» é perspectivado de acordo com as modalidades específicas de apreensão da realidade; a referência a um “objecto” só adquire sentido na medida em que este seja relacionado com um regime específico de conformação, i. e., referido a uma «função do conhecimento» (Cassirer, 1976, pp. 374-375). A “equação do conhecimento” conjuga o

“objecto do conhecimento” e o “modo de conhecer”, e tal conjugação torna os dois eixos indissociáveis entre si.

Deslocado o foco do plano ontológico para o plano epistemológico, deixa de ser reconhecido qualquer tipo de contradição entre os múltiplos pontos de vista espirituais através dos quais se constitui a variedade das formas de apreensão do mundo, passando o laço estabelecido entre os mesmos a ser interpretado como uma «relação de correspondência e complementação correlativas» (Cassirer, 1976, p. 375).

Com efeito, já para Kant o «“objecto” do conhecimento» é «o algo» relativamente ao qual o conceito expressa determinada «necessidade de síntese» (Cassirer, 1976, p. 375). Cada modalidade de apreensão constitui um contexto específico no qual essa operação de síntese tem lugar. Assim sendo, a questão concernente ao “ser” do objecto de conhecimento não é separável da questão do significado inerente a uma necessidade de síntese em particular e das condições que envolve (Cassirer, 1976, p. 375). Este constitui, aliás, o fundamento da “revolução copernicana” introduzida por Kant.

O significado das sínteses que concorrem para a constituição do objecto não se encontra, por sua vez, dado e estabelecido à partida; é, isso sim, «constituído através de uma escala de operações passando por uma série de fases de sentido antes de alcançar a sua determinação adequada propriamente dita» (Cassirer, 1976, p. 375). Abandonado o referencial ontológico, a necessidade de atribuir um carácter unitário ao objecto não entra, então, em contradição com a construção gradual dessa unidade. Enquanto «unidade funcional» (Cassirer, 1976, p. 375), i. e., unidade de função, e não “unidade substancial”, ou unidade de substância, a unidade do objecto de conhecimento depende do foco peculiar que determinada modalidade de apreensão lança sobre o mundo.

Apesar de atravessar um conjunto de determinações, essa mesma unidade não se esgota em nenhuma determinação particular, intermédia ou final, i. e., situada no plano do “conceito intuitivo” ou no plano do conceito científico (Cassirer, 1976, p. 375).

As considerações tecidas tornam legítimo afirmar que o *multiperspectivismo ontognosiológico* de Cassirer (*multiperspectivismo ontognosiológico* porque concebe diferentes “perspectivas” ou regimes ou de objectivação ou síntese – as formas simbólicas – que fazem depender a questão do “ser” da questão do “conhecer”, tornando inseparáveis ambos os pólos) implica uma concepção da realidade como “reserva” ou “potencial” inesgotáveis de “ser”, em função dos dinamismos de conformação simbólica. Isto significa que a filosofia das formas simbólicas, ao inscrever o “ser” na “equação” da forma, introdu-lo no movimento incessante de devir que a própria forma, enquanto estrutura de sentido permanentemente aberta, desencadeia. A este propósito, permita-se a analogia com as famosas bonecas russas, também chamadas «matrioshkas», que, colocadas umas dentro das outras, sugerem a sucessão virtualmente infinita de possibilidades de configuração “objectiva” do mundo. Tal como

estas bonecas figuram uma sequência tendencialmente interminável, também a conceptualização, na variedade de registos que pode assumir, parece apontar para uma cadeia ilimitada de horizontes de possibilidade relativamente à actividade do espírito e ao conhecimento da “realidade”.

Recordando aquilo que foi dito anteriormente, é possível verificar que em todos os níveis de actividade do espírito, sejam os da percepção, da intuição ou do “conhecimento”, o objecto nunca se encontra “imediatamente dado”. A “mediação” da forma é sempre necessária para dar contornos determinados ao “objecto”, cuja estrutura está intimamente dependente da estrutura da própria modalidade de configuração espiritual. Assim, a percepção é o primeiro dos patamares de elaboração do objecto; já na percepção, o objecto “emerge” através do tipo específico de “representação” que a percepção constrói. É apenas devido à representação, em sentido lato (considerada, portanto, nas múltiplas modalidades que pode assumir, de acordo com os níveis de diferenciação da função simbólica), que passa a ser possível falar em “objecto” propriamente dito e em «unidade de uma “coisa”» (Cassirer, 1976, p. 376). Os processos representativos envolvidos na percepção permitem que o fluxo de conteúdos perceptivos dispersos e desconexos se organize em torno de eixos de unificação, responsáveis pela estabilização e permanência da configuração perceptiva. A integração dos conteúdos numa “totalidade de sentido” agrega-os e impede-os, assim, de se esbaterem, disseminarem e extinguírem. Por sua vez, cada um desses conteúdos, inscrito no “todo” que é o objecto configurado, contém em si e é já expressão, no seu modo de “aparecer”, da “identidade” distintiva do “todo” a que pertence (Cassirer, 1976, p. 376).

Ao nível da percepção, a organização dos conteúdos perceptivos, levando-os, no processo de formação do “objecto”, a “suplantar” o «directamente dado», opera-se em dois planos: (1) o da organização do ponto de vista da continuidade e (2) o da organização do ponto de vista da coerência. A identidade do objecto (i. e., o ser percebido como idêntico a si mesmo) depende dos conceitos de continuidade e coerência (Cassirer, 1976, p. 376).

Já segundo Kant, na *Crítica da Razão Pura*, a constituição da “realidade” depende da intervenção do «eu empírico», mediante cuja intervenção as «impressões sensíveis fugitivas e voláteis» são fixadas e dotadas de uma «duração» que lhes permite serem “resgatadas” da torrente dos fenómenos que se sucedem, subsistindo assim para lá do «lapso da sua existência e facticidade imediatas» (Cassirer, 1976, p. 376). A “forma” dá um carácter de permanência aos fenómenos, podendo dizer-se que, de algum modo, os resgata, enquanto vector de objectivação, da sua “precariedade” e “transitoriedade”.

A duração, o carácter de permanência que a síntese espiritual dá aos objectos, alarga-se quando se passa do domínio da percepção para o do conhecimento e do pensamento puro. Na percepção, os próprios conteúdos perceptivos repetem-se e são, na sequência dessa repetição, dotados de um

«índice de “duração”». No plano do pensamento, não só tais conteúdos sofrem uma dilatação e são libertados da sua instantaneidade, como o foco se orienta no sentido da inquirição do processo de mudança ao qual estão sujeitos esses mesmos conteúdos, procurando determinar a lógica que o governa. O facto de o pensamento se dedicar à determinação de regras e leis, i. e., de regularidades lógicas, obriga-o a constituir um «mundo “ideal”», uma dimensão teórica e significativa com autonomia própria, que ultrapassa a facticidade dos conteúdos da percepção e as configurações perceptivas nas quais esses conteúdos vão sendo inscritos (Cassirer, 1976, pp. 376-377). A construção da esfera do significado implica o estabelecimento de novas relações entre os conteúdos da percepção e a transformação da estrutura desses conteúdos, no sentido de viabilizar a apreensão dos mesmos pelo conceito puro. Com efeito, só no âmbito da teoria é que é possível a formulação de «leis de síntese» capazes de levar à compreensão do modo como o espírito está envolvido e condiciona a configuração dos fenómenos e a objectivação da experiência. É, enfim, a elaboração teórica que conduz à constituição de “objectos” propriamente ditos: «conteúdos que em verdade permanecem firmes e se submetem a uma ordem inequívoca» (Cassirer, 1976, p. 377).

O domínio do conhecimento puro obriga, pois, a uma ruptura com o conteúdo da percepção. É, porém, necessário frisar que a diferença qualitativa entre o plano do significado e o da percepção não corresponde a uma diferença óptica, a uma diferença de “ser”. Como foi referido, no plano da percepção, as impressões sensíveis são resgatadas da sua transitoriedade, do seu carácter «efémero» e «evanescente», para passarem a revestir-se de alguma permanência. O pensamento, por sua vez, reforça a permanência temporal dos conteúdos da percepção e procura circunscrever os princípios que regem as alterações a que esses mesmos conteúdos estão sujeitos, dando, para isso, uma nova configuração aos próprios elementos da percepção e modificando a sua natureza, de maneira a caracterizar as direcções da síntese espiritual. Tendo em conta esta distinção entre a elaboração de conteúdos nos dois planos, fica patente como a diferença que os distingue diz respeito ao grau de diferenciação da síntese, i. e., é uma diferença na esfera do sentido. Por conseguinte, essa divergência não pode ser compreendida atendendo aos princípios por que se rege o âmbito do ser. Cassirer chama a atenção para o facto de a «relação simbólica» ser uma relação significativa, em que «a “aparência” se refere ao “objecto” e o expressa nessa relação» (Cassirer, 1976, p. 378). O “objecto” não é a causa da representação; ambos se conectam por uma relação de significado, e, nesta relação, a representação dá a ver o “objecto”, “ilumina-o” de maneira particular, dá-lhe uma “objectividade” específica, unifica os conteúdos de um modo peculiar. Todavia, tudo isto resulta da assunção de uma perspectiva de visão, que, como tal, permanece necessariamente parcial. Relações de significado não são, portanto, sinónimo de relações causais. O lugar primário, e não secundário, que a representação ocupa na relação de conhecimento coloca em evidência como é a estrutura significativa que, de um

modo específico, dá visibilidade ao objecto; a representação não é um produto directamente derivado do “objecto”, e que, portanto, se situasse relativamente a ele como se ele fosse sua simples causa. O “objecto” não existe, por si mesmo, como “substância”. É a visão particular que o plano significativo introduz que configura e faz “aparecer”, ou “emergir”, o objecto de um determinado modo (Cassirer, 1976, p. 378).

Cassirer, debatendo-se com a necessidade de esclarecer o conceito de «“signo”» e de demonstrar como é fundamental esse esclarecimento com vista a impedir a redução das relações de significado a relações estritamente causais, chama a atenção para o facto de já Husserl ter procurado solucionar o problema da distinção entre «signos autenticamente simbólicos», i. e., verdadeiramente detentores de uma componente significativa, e signos «meramente “indicativos”». Nesta última acepção, os signos desempenhariam uma função «“deíctica”», apontando deliberadamente para um objecto, podendo, assim, ser tomados como «determinações causadas por esse mesmo objecto» (Cassirer, 1976, pp. 379-381). Conforme explica Cassirer, Husserl mostra como há signos sem carácter significativo, inscritos na lógica da causa-efeito. Neste caso, uma coisa ou acontecimento podem ser associados a algo com que co-ocorram empiricamente e que os evoque, podendo ser interpretados como a origem causal disso a que são associados (Cassirer, 1976, pp. 378-379; p. 380). A relação assim estabelecida é, para Husserl, uma relação de “designação”. Os signos indicativos nada expressam, salvo quando envolvam também algum tipo de função significativa. Para além disto, lembra também Husserl que o plano significativo excede o do signo e se desvincula nitidamente do nível do “ser”; subsiste, pois, como portador de uma organicidade própria, constituindo um plano qualitativamente diverso daquele em que se situam os signos indicativos (Cassirer, 1976, p. 379).

Consequentemente, Cassirer observa que a «função do signo» (i. e., a função simbólica) não deve ser perspectivada a partir de nenhum referencial específico, particularmente o do pensamento científico, na medida em que este se estabelece sobre o esquema das relações de causalidade. Caso contrário, o pensamento científico apenas poderá reduzir à sua forma de apropriação e objectivação do mundo aquilo que permanece fora do âmbito de validade do próprio pensamento científico e mantém a sua lógica interna característica e irreductível. Por esta razão, Cassirer adverte para a necessidade de que se considere a função do signo como «função primária e universal» (Cassirer, 1976, p. 379).

Porém, no âmbito do problema do conhecimento e da relação entre percepção/representação e objecto, a consideração exclusiva da função deíctica do “signo” conduz a uma compreensão da percepção baseada no esquema causa-efeito. Como tal, o «objecto “intencional”» ao qual a percepção se encontra referida é substancializado, “ontologizado”, transformado em «coisa real». No entanto, à «substância» em questão, i. e., ao “objecto”, só se pode ter um acesso indirecto, inferindo

a “causa” a partir do “efeito”. Por conseguinte, este processo de “inferência” da causa a partir do efeito é de natureza mediata.

De acordo com Cassirer, a teoria da percepção de Hermann von Helmholtz (1821-1894) incorre neste desvio. Para Helmholtz, a «função causal», i. e., a função do signo, entendida de acordo com o esquema da causalidade, torna compreensível a natureza, viabilizando a ordenação da multiplicidade das observações empíricas. No entanto, o próprio modo como, para Helmholtz, a chamada função causal actua e se encontra organizada sugere que o pensamento deverá, pelo contrário, não «apreender a pura relação entre os fenómenos enquanto tais», mas sim inferir as «causas desconhecidas» (e incognoscíveis) desses mesmos fenómenos, a partir dos seus efeitos. Como faz notar Cassirer, estes são os dois planos, completamente distintos, em que o conceito de “signo”, na teoria de Helmholtz, é aplicável. A sensação tem o valor de signo, primeiro porque remete para o «contexto da experiência mesma» (Cassirer, 1976, p. 380). Para Helmholtz, tal como para Kant, por quem foi profundamente influenciado, é apenas a captação das relações entre os fenómenos mediante a determinação das leis empíricas que os governam que permite a apreensão do possível «carácter de “realidade”» desses mesmos fenómenos. Porém, em contradição com esta perspectiva, o trabalho de Helmholtz orienta-se também no sentido da atribuição de uma causa para os signos com significado objectivo, localizando-a no próprio objecto. Deste modo, o processo de conhecimento passaria, como acima se explicitou, pela inversão do processo causal (inferir a causa a partir do efeito), partindo da «sensação dada» para “algo” anterior. No entanto, como bem faz notar Cassirer, o facto de a sensação ser assumida como efeito de uma “coisa”, tomada como causa da sensação, não legitima que a mesma sensação seja tomada como “signo”. A relação de causalidade, ou «relação real», que, segundo Helmholtz, é estabelecida entre “objecto” e “percepção”, não justifica a relação representativa que se pretende explicar por meio dessa relação causal. Como anteriormente se advertiu, o objecto não pode ser considerado como a causa da representação. A contradição gerada no interior da concepção de Helmholtz é bem explicitada por Cassirer: para poder, simultaneamente, “assinalar” (ou “indicar”) e “representar” o objecto, a sensação teria não só de ser o efeito do objecto representado, mas também de reconhecer-se ela mesma como efeito desse objecto. Ora, isto só seria possível deslocando a sensação do plano dos signos indicativos, associados à função déictica, para o nível dos «signos autênticos», os signos significativos (Cassirer, 1976, p. 381).

Cassirer imputa as dificuldades e contradições em que se vê enredada a teoria da percepção de Helmholtz ao facto de este procurar explicar a articulação entre representação e objecto com base nos princípios de organização do mundo intuitivo. No entanto, esta relação, de acordo com Cassirer, só pode ser adequadamente compreendida do ponto de vista da função significativa, i. e., como relação propriamente simbólica, o que anula a validade das tentativas de recorrer ao âmbito do ser e das

suas determinações, ao mundo das «coisas dadas», para fundamentá-la. Afirmar o carácter simbólico da representação implica reconhecer a sua autonomia relativamente à esfera do ser e aos seus diversos tipos de determinações: «causais, de igualdade ou semelhança entre as coisas, ou de relações entre o “todo” e a “parte”» (Cassirer, 1976, p. 381).

Assim, para compreender a especificidade da representação, o passo a dar não consiste em tomar como referência o plano da intuição e a sua lógica constitutiva. Isto conteria implícita uma ilegítima substancialização das coisas, i. e., aceitá-las com o carácter de realidade prévia, já dada. Para Cassirer, o problema da representação obriga, antes, a atentar nas condições de possibilidade que concorrem para a constituição dessa “realidade” (Cassirer, 1976, pp. 381-382). Na medida em que o conceito puro é uma dessas condições de possibilidade, afirma-se como órgão da objectivação (Cassirer, 1976, p. 382), contrariamente ao que poderiam fazer pensar outras perspectivas, responsáveis por um entendimento do conceito como algo completamente desvinculado do mundo objectivo.

Enquanto condição de possibilidade para a constituição de uma “realidade”, o conceito é também uma referência para compreender a especificidade da função simbólica no seu nível significativo, contribuindo para o esclarecimento da natureza do problema da relação entre a representação e o objecto.

Uma das perspectivas responsáveis por um entendimento distorcido do conceito e da função significativa é, como foi anteriormente mencionado, o sensualismo (Cassirer, 1976, p. 382). O sensualismo crê que o conceito e a sua especificidade funcional se situam ao nível dos objectos conceptualmente determinados. Assim, a distinção entre os pólos “conceptual” e “objectivo” seria meramente quantitativa, e não qualitativa. A outra perspectiva é um certo tipo de idealismo, cujo viés consiste em atribuir ao conceito uma «validade lógica independente», e ao objecto uma «realidade “transcendente”» (Cassirer, 1976, p. 382). Esta cisão impede-a de considerar o funcionamento da consciência e os indícios, patentes nesse plano, que apontam para a conexão íntima e inextricável entre a actividade conceptual e a constituição do objecto. De acordo com Cassirer, este “idealismo” é responsável por elevar a função significativa «à categoria de um ser “absoluto”, independente e incondicionado» (Cassirer, 1976, p. 382).

A conclusão a retirar da análise e confrontação destas duas perspectivas acerca do problema da articulação entre representação e objecto é a de que os pólos da função significativa, por um lado, e, por outro, dos objectos, tomados como variáveis determinadas por essa função, permanecem sempre irreduzíveis um ao outro e mantêm uma diferença qualitativa. Não podem, contudo, ser completamente separados, como se fosse legítimo postular a autonomia de ambos. Com efeito, só são concebíveis, atendendo ao problema em análise, se forem considerados na sua conexão estreita. Assim se percebe como a unidade do objecto não pode ser reduzida a qualquer representação intuitiva.

tiva, correspondente a uma «aparência». O processo de “unificação”, i. e., a constituição do objecto enquanto totalidade, é indissociável da intervenção da função significativa, que, mediante uma específica direcção de síntese, irá determiná-lo efectivamente, ordenando-o ao conjunto das perspectivas possíveis de objectivação de cuja emergência depende propriamente o seu estabelecimento enquanto totalidade unificada. Por esta razão, afirma Cassirer que: «Cada aparência individual “representa” a coisa, sem poder nunca coincidir verdadeiramente na sua individualidade com ela» (Cassirer, 1976, p. 382).

O idealismo crítico kantiano “corrige” definitivamente o sensualismo e o idealismo desprovido de matiz crítico, mostrando como a «aparência», se assinala para além dela mesma, não remete, porém, para nada de “substancial”, para «nada absoluto, nenhum ser ôntico-metafísico» (Cassirer, 1976, p. 382). A diferença entre o «representante» e o «representado», a “representação” e o “objecto”, não torna legítimo que se considere a existência de dois pólos autónomos e desligados. Pelo contrário, ambos, como se vem referindo, se encontram conectados, e só é possível conservar uma compreensão ajustada da questão da relação entre a representação e o objecto se se atender a essa articulação estreita (Cassirer, 1976, pp. 382-383). É a função significativa que dá as condições para a “objectivação”, enquanto princípio de operação simbólica. Assim, o “objecto” depende do conceito para “aparecer”, e o conceito só tem razão de ser enquanto condição de possibilidade do “objecto”. A isto se refere Cassirer quando afirma: «O singular e discreto só existe em relação à conexão que tem com alguma forma do universal, seja entendida como universalidade do “conceito” ou do “objecto”. Da mesma maneira, o universal só pode manifestar-se no particular, [...] como ordem e regra do particular» (Cassirer, 1976, p. 383). É, portanto, a consideração da função significativa que permite captar a ligação inextricável entre a «objectividade empírica» e o conceito, demonstrando o carácter simbólico dessa articulação (Cassirer, 1976, p. 383).

4.2. A diferenciação da função significativa na transição da conceptualidade linguística para a conceptualidade científica

Um dos problemas fundamentais que a filosofia das formas simbólicas coloca é o do signo e da designação. Apesar de tudo, o tratamento dado às questões do significado (trabalhada do ponto de vista lógico) e da relação entre o conceito e o objecto (de teor epistemológico) parece afastar do horizonte esse problema semiótico-semântico (Cassirer, 1976, p. 384). Efectivamente, ao longo da modernidade filosófica, o problema do significado torna-se, de acordo com Cassirer, irreduzível ao problema da designação, contrariando, assim, os argumentos do nominalismo. A esfera conceptual é tomada como sendo portadora de autonomia, considerando que a sua especificidade deriva do carácter puramente relacional que mantêm os conceitos. O nome e a designação são colocados num

plano secundário (Cassirer, 1976, p. 384). Wilhelm Burkamp (1879-1939) é, como Cassirer refere, um dos defensores desta perspectiva. Segundo este filósofo, o conceito é uma «estrutura relacional», uma «relação funcional», referida a uma «multiplicidade indeterminada», e o nome «uma abreviatura», «um acessório útil, servindo em primeiro lugar como distintivo e meio de expressão para o conceito» (Burkamp, 1927 *apud* Cassirer, 1976, pp. 384-385). Burkamp defende que o conhecimento deve tornar-se capaz de «olhar directamente as coisas no seu puro carácter “em si”», protegendo-se do obscurecimento causado pela linguagem e pela palavra, enquanto precários meios de representação (Burkamp, 1927 *apud* Cassirer, 1976, p. 385).

Apesar de aceitar parcialmente esta perspectiva, Cassirer nota que a diferença entre a conceptualização linguística e a conceptualização científica assinala um processo comparável àquele que se dá com a passagem da consciência mitológica à consciência religiosa. Na transição da vivência mítica para a vivência religiosa, a consciência religiosa não abandona completamente a mundividência mítica, apesar de se afirmar como uma esfera organicamente diferente da do mito. A religião não pôde rejeitar as produções e figuras míticas; teve, antes, de apoiar-se nelas e apropriar-se da sua estrutura, dando-lhes um novo sentido (Cassirer, 1976, p. 385). Algo de semelhante sucede entre linguagem e ciência. A ciência, enquanto espaço de organização do conceito puro, reconhece em si a tendência para se autonomizar relativamente ao plano da linguagem. Porém, essa autonomização, para ser alcançada, exige à ciência não que rejeite as produções linguísticas e as conquistas da linguagem, mas que se apoie nelas e as integre em si (Cassirer, 1976, p. 385). No seu movimento de ultrapassagem da linguagem, o pensamento científico dá concretização plena ao tipo específico de simbolização já em acção no domínio linguístico, mantendo-se enraizado na própria linguagem. Nas palavras de Cassirer:

Por mais que o conceito puro se eleve por cima do mundo sensível até ao reino do ideal e “inteligível”, acaba sempre por regressar de algum modo a esse órgão “terreal” que é a linguagem. O acto de desprendimento da linguagem, que é inevitável, está condicionado e é proporcionado pela linguagem mesma. (Cassirer, 1976, pp. 385-386)

Assim, a ruptura entre o mundo conceptual e o mundo linguístico, que justamente Burkamp procura fundamentar, é apenas aparente. Cassirer vem mostrar como por detrás dessa aparente ruptura existe uma efectiva continuidade, fazendo notar que os processos espirituais que estão na base da constituição da linguagem também se encontram em acção à medida que o domínio científico se vai organizando a partir da esfera da linguagem. O que é específico da passagem da linguagem à ciência é a intensificação e complexificação desses mesmos processos, i. e., a orientação para a idealidade e o afastamento progressivo da esfera do sensível, através da acção da função simbólica, ou função representativa (Cassirer, 1976, p. 386). A função representativa intervém já, como foi ante-

riormente referido, no âmbito da «“concepção natural do mundo”», sendo responsável pela constituição das esferas da intuição e da representação a partir da sensibilidade. Essa mesma função representativa fará emergir os conceitos linguísticos a partir dos «conceitos intuitivos», e, posteriormente, permitirá que dos conceitos linguísticos surjam os conceitos científicos (Cassirer, 1976, p. 386).

O facto de o âmbito da representação intuitiva permanecer completamente dependente da «“matéria” do sensível» tornou difícil a distinção entre a sua componente ideal e a sua componente material, i. e., não erradicou o perigo de confundir a «representação intuitiva enquanto tal» (função) com a «imagem intuitiva» que lhe servia de «substrato» (conteúdo) (Cassirer, 1976, p. 386). Assim, o espírito, na medida em que se detivesse exclusivamente na dimensão material da imagem intuitiva, deixaria de apreendê-la no seu carácter “simbólico”, significativo. Ora, como assinala Cassirer, a linguagem abriu o caminho para que esta confusão entre o “signo” e o “significado” deixasse de ocorrer. A palavra não assenta já sobre uma componente material sensível com o mesmo nível de estabilidade da imagem própria da representação intuitiva; a sua estrutura material é evanescente. Referindo-se a esta característica da palavra, esclarece o autor:

[...] justamente este carácter intangível e efêmero – desde o ponto de vista da pura função representativa – é o fundamento da sua superioridade sobre os conteúdos imediatamente sensíveis, pois a palavra, por assim dizê-lo, não possui já nenhuma “massa” própria e independente que pudesse oferecer resistência à energia do pensamento relacional. (Cassirer, 1976, p. 386)

Dotada de grande maleabilidade, a palavra deixa transparecer de maneira mais clara a energia conformativa do conceito. A receptividade da palavra à forma do pensamento conceptual evidencia-se pelo facto de ser através da teia de relações de significado constituída no discurso que ela mesma passa a estar dotada de um conteúdo particular. Torna-se, então, verdadeiro órgão, ou «“veículo”», do pensamento (Cassirer, 1976, pp. 386-387).

Contrariamente ao pensamento linguístico, a «intuição sensível», embora apresente já indícios da acção da função representativa, é caracterizada por uma fixidez que a faz ficar presa ao «singular», ao «dado aqui e agora» (Cassirer, 1976, p. 387). O pensamento linguístico, por seu turno, constitui uma abertura ao possível, um espaço receptivo à livre actividade do espírito, testemunhando a afirmação do conceito sobre a percepção e a representação intuitiva (Cassirer, 1976, p. 387).

Torna-se legítimo afirmar que, na perspectiva de Cassirer, a palavra é para o conceito um meio de agilização e amplificação do movimento de afirmação da idealidade. A palavra não está na origem do conceito, já que previamente ao pensamento linguístico se podem encontrar outras formas de actividade conceptual, i. e., outros modos de conformação simbólica. Cassirer reconhece, inclusivamente, a possibilidade de um «“pensamento sem palavras”» (Cassirer, 1976, p. 387). No entanto, se a palavra não forja o conceito, também não lhe é secundária. Constitui, efectivamente, um meio que

permite ao conceito complexificar-se e alcançar novos patamares de idealidade, libertando-se cada vez mais, nesse processo, do «imediatamente percebido e intuído» (Cassirer, 1976, p. 387).

Este afastamento do «concreto e individual» é caracterizado por Cassirer como podendo assemelhar-se a uma espécie de «pecado original do conhecimento», precisamente pelo abandono desse como que paradisíaco reino do singular e do imediatamente dado (Cassirer, 1976, p. 387). No entanto, é precisamente esse deslocamento que assinala a afirmação da actividade livre do espírito e constitui o traço que define o âmbito do especificamente humano. A palavra, dotada das características referidas e não mantendo já a mesma “opacidade” e “inércia” próprias das configurações perceptivas e intuitivas, constitui o “solo” mais propício para a consolidação e aprofundamento da actividade espiritual.

Cassirer nota como determinados trabalhos na área da psicologia do desenvolvimento corroboram, de um ponto de vista ontogenético, a direcção da sua própria investigação do processo de constituição e diferenciação da função simbólica em múltiplos níveis de organização, em particular a passagem das «“representações universais” intuitivas» aos «“conceitos” linguísticos» (Cassirer, 1976, p. 387).

O autor convoca, em primeiro lugar, as perspectivas de Wilhelm Stern (1871-1938) no âmbito do desenvolvimento da linguagem. Na terminologia deste autor, as representações intuitivas são designadas por «representações esquemáticas» e caracterizadas como «abstracções, simplificações sensíveis que permanecem ainda dentro da intuição sensível» (Stern, 1923 *apud* Cassirer, 1976, p. 388). A ultrapassagem deste patamar dá-se com a transformação do “esquema”, ainda próximo, em termos de semelhança, com aquilo que pretende designar, em “signo”, cuja capacidade de referir o objecto assenta não já numa “homogeneidade mórfica”, mas numa “orientação intencional” do próprio signo. Concretiza-se assim, à luz do modelo de Stern, a transição para o campo da linguagem e do pensamento conceptual (Cassirer, 1976, p. 388).

Outro psicólogo mencionado por Cassirer no sentido de esclarecer os caminhos do desenvolvimento do pensamento conceptual é Karl Bühler (1879-1963). Bühler procura captar os traços específicos da linguagem humana e perceber o que a diferencia das “protolinguagens” encontradas entre algumas espécies animais. Estas protolinguagens assentam no reconhecimento de certos «“signos”», ou sinais, que funcionam como meros desencadeadores de determinados comportamentos. Aos animais fica, assim, vedado o acesso à esfera significativa. Doutra natureza é a linguagem humana, que, pelo carácter “representativo” do símbolo, permite ao homem não estar completamente à mercê dos automatismos instintivos, mas transcendê-los e conquistar algum espaço de liberdade (Cassirer, 1976, p. 388). Com efeito, sublinha Bühler, o “signo animal” é ainda refém da materialidade, e, no domínio da consciência animal, não pode desvincular-se desse estreito horizonte. A lingua-

gem humana conserva, de facto, duas características fundamentais, que estão na origem da sua especificidade: (1) a «desmaterialização dos signos» e (2) a «separabilidade». Estas propriedades não só convertem a linguagem em campo onde o espírito pode exercer a sua actividade livre, como explicam ainda o facto de a sua esfera de acção ser incomparavelmente mais ampla que a das protolinguagens animais (Bühler, 1927 *apud* Cassirer, 1976, p. 389).

Quanto ao aspecto da desmaterialização dos signos, a palavra, distintamente humana, mantém-se, como é evidente, quando comparada com o signo animal, independente de uma configuração material natural para ser reconhecida e assumida enquanto signo. Isso confere-lhe uma maleabilidade que a torna apta a fornecer pontos de ancoragem e orientação à actividade espiritual. A separabilidade, por seu turno, diz respeito ao facto de os «“nomes”» mobilizados pela linguagem não integrarem o objecto a que se referem, não se ligando a este como «propriedades reais», mas situando-se numa esfera de idealidade pura (Bühler, 1927 *apud* Cassirer, 1976, p. 389).

Ora, observa Cassirer que são estas duas propriedades que estão envolvidas na posterior transição dos «“signos-palavras” da linguagem aos “signos conceptuais” puros da ciência teórica» (Cassirer, 1976, p. 389). Portanto, o âmbito propriamente significativo da função simbólica afirma-se e consolida-se através de um novo movimento de desmaterialização do signo, agora a partir do estrato da linguagem, o que resulta num afastamento ainda maior deste novo universo de signos relativamente ao plano da fisicalidade e ao domínio das representações meramente intuitivas.

Cassirer considera, inclusivamente, que são os conceitos científicos que vêm completar o processo apenas iniciado com os conceitos linguísticos, e que os levaram a distanciarem-se dos conceitos intuitivos. Isto porque as palavras, apesar de emergirem como algo independente relativamente à esfera da intuição, conservando um «conteúdo “lógico”» diferenciador, mantêm-se profundamente apoiadas no domínio intuitivo (Cassirer, 1976, p. 389). Tal dependência permanece inclusivamente quando as palavras cumprem uma função predicativa, i. e., quando se constituem como «pura expressão relacional», e não apenas quando simplesmente exercem uma «função deíctica», de pura indicação do «dado» (Cassirer, 1976, p. 389). De facto, observa-se que a função predicativa emerge progressivamente da função deíctica, conforme parece explicitar o autor:

Toda a determinação lógica relacional toma pelo menos os meios de formação linguística da esfera das relações intuitivas e espaciais em particular. Inclusive a cópula do juízo, o “é” da oração puramente indicativa, está imbuída de conteúdo intuitivo; o “ser” e o “ser-assim” lógicos não puderam ser expressados senão traduzindo-os nalguma espécie de “existência” intuitiva. Deste modo a linguagem vê-se uma e outra vez conduzida, como se estivesse sujeita a uma coerção interior, a atenuar o limite entre “essência” e “existência”, entre a “essência” conceptual e a “realidade” intuitiva. (Cassirer, 1976, pp. 389-390)

Depreende-se, por conseguinte, que a mobilização da função simbólica no seu nível representativo “necessita” da “matéria” configurada no âmbito intuitivo para tomar forma e para se consolidar como campo de emergência do puramente relacional.

Ora, a diferença introduzida pelo conceito teórico-científico é precisamente a da separação do signo relativamente ao domínio da sensibilidade e das «condições sensíveis restritivas» (Cassirer, 1976, p. 390). Acentua-se, pois, o carácter relacional e ordinal do signo, que se afirma, assim, enquanto elemento puramente significativo. O que é específico do signo no nível significativo da função simbólica é o facto de não manter nenhum vínculo com qualquer «configuração singular» à qual o espírito procure dar uma expressão intuitiva. O signo, neste nível, orienta-se no sentido da circunscrição de «algo universal, uma determinação formal e estrutural que possa manifestar-se, mas nunca esgotar-se num elemento concreto» (Cassirer, 1976, p. 390). A apreensão e fixação deste elemento universal através do signo não depende nem da simples associação de nomes aos dados imediatos da percepção ou da intuição, nem da unificação de agrupamentos de dados desse tipo, numa espécie de procedimento de classificação. Essas são tendências observadas em níveis menos diferenciados da função simbólica. No nível significativo, dá-se, sem dúvida, continuidade a um processo de unificação espiritual, porém num plano de complexidade superior, e mais além do âmbito da chamada «linguagem “natural”». Com efeito, a conceptualização teórica não pode já apoiar-se sobre as designações linguísticas, uma vez que estas comportam uma larga margem de ambiguidade, e, nessa medida, não são suficientemente rigorosas para suportar as distinções conceptuais subtis próprias do âmbito significativo. A «“semântica”» teórico-científica é criada no interior do pensamento teórico-científico, com a constituição de designações dotadas da necessária univocidade (Cassirer, 1976, p. 390).

A especificidade do signo e a sua actuação peculiar, que na palavra se torna já particularmente visível, manifesta-se plenamente no mundo da conceptualização teórico-científica. Este regime de construção do conceito, enquanto «acto de formação espiritual», já não se exerce «sobre qualquer material dado desde fora, mas dá-se a si mesmo o material que requeira, ao qual possa imprimir o selo da sua própria determinação» (Cassirer, 1976, p. 390). Este patamar constitui, portanto, o culminar do processo de desmaterialização do signo e da sua separação das “propriedades” das coisas.

Fica, assim, mais uma vez evidente que entre a conceptualização linguística e a conceptualização científica não há uma fractura epistemológica, mas sim uma continuidade, apesar das óbvias diferenças que as separam. O “logos”, já em acção no pensamento linguístico, liberta-se definitivamente dos laços com a “materialidade” do signo, que o impediam de realizar-se de modo integral, e, abandonando uma «forma implícita» de actuação, passa, no pensamento científico, a operar numa «forma explícita» (Cassirer, 1976, p. 391). Esta forma explícita de actuação do “logos”, no pensa-

mento científico, começa a manifestar-se já no plano da linguagem, uma vez que a palavra, nesse estrato, se encontra reflexivamente configurada, e, como tal, mais afastada do plano da intuição. Cassirer explica que o «“regresso a si mesmo”» do espírito, notório no âmbito da conceptualização técnico-científica, pode ser rastreado ao longo de todo o processo de desenvolvimento do próprio espírito, nos múltiplos níveis e modalidades de expressão da actividade simbólica, e não apenas no momento coincidente com a manifestação plena do “logos” no pensamento científico. O mesmo tipo de impulso de afirmação do espírito que se traduz, de modo particularmente notório, no salto do «mundo da intuição “imediate”» à região da conceptualização linguística, e desta à esfera do pensamento puramente significativo, dá-se, de acordo com o autor, em momentos diversos do processo de diferenciação das formas de simbolização (Cassirer, 1976, p. 392).

Este processo de afirmação do espírito vai, pois, sendo consolidado gradualmente no seio da linguagem, primeiro através da “denominação” (função deíctica), e depois por meio da “qualificação” (função predicativa), que passa pela circunscrição dos «traços distintivos» dos objectos. Ambas as funções envolvem a constituição de uma «“unidade na pluralidade”», e a fixação desse sentido de unidade numa estrutura formal. Isto quer dizer que em ambas é já patente a acção peculiar do espírito, no seu característico movimento de unificação de conteúdos através da elaboração de sínteses cada vez mais complexas e diferenciadas. Estas sínteses vão sendo constituídas à medida que a variedade de elementos captados pela percepção e pela intuição é colocada sob um determinado «“ponto de vista”» espiritual, capaz de agregar esses elementos numa «unidade», num todo de sentido, numa «totalidade unitária e homogénea». O conceito linguístico é, assim, como que um núcleo de unificação onde convergem e se organizam os conteúdos da sensibilidade (Cassirer, 1976, p. 393).

À medida que a linguagem se desenvolve, a função de denominação perde importância para a função predicativa. É assim que a linguagem se converte num verdadeiro sistema orgânico semântico, dada a preponderância que passa a assumir o estabelecimento de relações entre significados. Com a mobilização da função predicativa, tece-se uma densa teia de determinações entre “sujeitos” e “predicados”. Deste modo, a forma e o conteúdo dos conceitos linguísticos vão sendo fortalecidos. No entanto, como parece ser evidente, a forma do conceito linguístico jamais se encontra acabada, fechada, completa; não é «firme e permanente», e nunca está «definitivamente fixada» (Cassirer, 1976, p. 393). Antes, depende da constante circulação das energias criativas do espírito, no interior vivo e dinâmico do discurso. É apenas o próprio exercício da criatividade simbólica, no interior da linguagem, que pode actualizar e aprofundar as forças da simbolização capazes de dar sempre nova vitalidade ao conceito linguístico e fazer emergir configurações mais complexas e desenvolvidas do ponto de vista semântico. A linguagem flui permanentemente, e, em constante devir, afirma-se como

matriz para o incremento e a complexificação da capacidade de doação de forma (Cassirer, 1976, p. 393).

Porém, como lembra Cassirer, a maleabilidade e permeabilidade do conceito linguístico, se são uma força para a linguagem, constituem também, de certa maneira, uma fragilidade. Isto porque a forma conceptual aspira a alguma «firmeza e univocidade», tendendo, como tal, a superar as margens de indeterminação todavia ainda associadas ao conceito linguístico. O avanço para o nível significativo da função simbólica, e a produção conceptual situada nesse patamar, exigem que o «“signo” simbólico» cumpra um conjunto de condições. A primeira dessas condições é o «postulado da identidade», segundo a qual um mesmo signo deverá estar associado a apenas um conteúdo. Ora, na linguagem nunca é totalmente anulado o espaço para a ambiguidade: com grande frequência se verifica a possibilidade de efectuar associações de mais do que um significado a uma mesma palavra. No plano do pensamento científico, tal ambiguidade tem necessariamente de ser suprimida: entre signo e significado deverá ser estabelecida uma «correlação estrita e unívoca» (Cassirer, 1976, p. 394).

A segunda das condições mencionadas por Cassirer é a de que o conceito teórico-científico tem de estar ordenado à totalidade das conceptualizações teórico-científicas possíveis. A inscrição nessa totalidade define claramente os seus limites e o seu espaço de validade, e é nesse equilíbrio que o seu significado particular é desenhado (Cassirer, 1976, p. 394). Tal ordenação do conceito ao todo das produções do pensamento científico manter-se-á válida quer considerando cada domínio do saber em particular, quer observando o edifício da ciência como um todo, tendo em conta a sua organização em torno de um conjunto fundamental de princípios e metodologias de actuação que lhe confere um carácter peculiar enquanto modalidade específica de conhecimento.

A terceira das condições referidas diz respeito à necessidade de os signos propriamente conceptuais, i. e., os signos constituídos no interior do pensamento científico, ou por ele apropriados e utilizados segundo a sua lógica, se organizarem num «sistema fechado». De acordo com este requisito, no âmbito do pensamento científico não basta que a um signo corresponda apenas um significado. É também necessário que a totalidade dos signos se conjugue de acordo com um princípio de ordenação. Cada signo deve poder ser derivado de outro de acordo com uma «lei estrutural determinada». A referência a este núcleo ordenador dá coesão e rigor às produções simbólicas de índole teórico-científica. Assim, o conceito deve poder ser definido de modo a que o seu campo de aplicação seja circunscrito com clareza. Fundamentalmente, o conceito «aspira à “comunidade dos conceitos”», i. e., a sua tendência intrínseca de unificação da multiplicidade envolve a sua inscrição numa organização conceptual em que cada conceito, estabelecendo com outros uma complexa rede de relações, encontra espaço para se desenvolver, diferenciar e aperfeiçoar, concorrendo, por meio dessas articulações, para a delimitação cada vez mais precisa da esfera do conhecimento. Isto implica

que cada signo teórico-científico possua uma estrutura rigorosamente ordenada à totalidade dos signos desse tipo, sendo essa qualidade a conferir-lhe a sua identidade particular (Cassirer, 1976, pp. 394-395).

No interior do pensamento científico, o afastamento do signo relativamente ao mundo intuitivo é, evidentemente, incomparavelmente mais acentuado do que na linguagem. Com efeito, como foi já referido, a linguagem, nos seus primórdios, está intimamente ligada à esfera da intuição. Cassirer, investigando o desenvolvimento da linguagem, constata como as primeiras palavras a surgir são aquelas que se destinam a “indicar” algo, e se encontram «fundidas com o gesto de indicar». Estas palavras só adquirem significado no interior do cenário intuitivo em que são aplicadas, e, portanto, dependem largamente dos dados da sensibilidade e daquilo que é «imediatamente percebido». Assim, acompanhando o gesto, a palavra, cumprindo esta «função deíctica», vem fazer sobressair determinado conteúdo da sua envolveria (Cassirer, 1976, p. 395).

Cassirer faz notar que é tanta a importância do domínio da intuição para a linguagem que, mesmo quando a palavra se liberta definitivamente do «presente-sensível», i. e., do imediatamente dado, ascendendo ao patamar da conceptualidade ideal e da relacionalidade abstracta, nunca deixa de ter necessidade de se apoiar numa «matéria» que dê corpo e visibilidade ao conceito. A linguagem conserva sempre, portanto, uma tendência plástica (Cassirer, 1976, p. 395).

No entanto, como também sublinha o autor, o simbolismo da linguagem, concretizado na coalescência entre conteúdo e forma, conceito e signo, idealidade e materialidade, não é o único tipo de simbolismo à disposição do pensamento. De facto, o seu avanço na direcção da idealidade pura fá-lo deixar de estar unicamente dependente dos signos próprios da linguagem, levando-o a criar signos capazes de acompanhar com rigor as novas configurações conceptuais delineadas. Em comparação com as palavras, os «“signos conceptuais” puros» não mantêm já qualquer apoio no mundo da sensibilidade e do imediatamente percebido e intuído. Para Cassirer, estes «deixaram de ser meios de expressão e de “representação” intuitiva para passarem a ser puros portadores de significado» (Cassirer, 1976, p. 396). Tal constatação salienta a marca distintiva do pensamento científico: para o pensamento científico, os signos conceptuais puros, volte-se a sublinhar, «deixaram de ser meios de expressão e de “representação” intuitiva»; nessa medida, não estão vinculados aos níveis expressivo e representativo da função simbólica. A esfera significativa excede, e, nessa medida, permanece completamente separada da esfera da percepção (Cassirer, 1976, p. 396).

A linguagem, como se pôde observar, permanecia ainda fortemente vinculada à sensibilidade. Cassirer recorda que a linguagem não pode converter-se em puro enunciado. Efectivamente, jamais se liberta da “materialidade do signo”. Ainda que procure objectivar discursivamente o “não-sensível”, tem de fazê-lo enquanto modo de expressão de alguém em particular, de um sujeito con-

creto. Por conseguinte, se, em determinados momentos, tende a situar-se num nível superior de idealidade, continua a comportar uma forte carga expressiva. Esta propriedade, que a torna, nalguma margem, ambígua, fá-la conservar no seu interior dois centros, cuja inter-relação a condiciona profundamente: sujeito e objecto. Manifestamente, o discurso, para além de se apresentar como “procedimento” de objectivação, dá também a ver o sujeito que, em plena articulação discursiva, se coloca numa determinada posição face àquilo que é objectivado. Observa-se, assim, na linguagem, aquilo a que Cassirer se refere como «participação interior do eu no conteúdo do que é dito». Esta propriedade, particularmente notória nos elementos prosódicos, assinala a carga emotiva sempre associada ao discurso (Cassirer, 1976, p. 396).

Com o pensamento científico e a emergência dos signos conceptuais puros, a objectivação procura despojar-se das influências, desvios e “contaminações” introduzidos pela perspectiva do sujeito. O nível significativo da função simbólica envolve uma “depuração” da “linguagem” própria do pensamento científico, e os signos e conceitos puramente simbólicos surgem necessariamente despojados de qualquer «valor expressivo». Para que a função simbólica atinja um grau de objectivação mais elevado, o próprio processo de objectivação deve, tanto quanto possível, deixar de ser mediado e condicionado pelas variáveis subjectivas, para passar a focalizar-se exclusivamente na «coisa mesma» (Cassirer, 1976, p. 396). Uma vez que este processo de transição do nível representativo para o nível significativo da função simbólica acontece ainda no interior da própria linguagem, importa destacar que o “desenraizamento vital” a que assim a linguagem se vê sujeita é compensado por um ganho em termos de «universalidade», «amplitude» e «validade geral» (Cassirer, 1976, p. 397).

Verifica-se, pois, que o pensamento científico, i. e., o “conhecimento”, propriamente dito, se consolida com o afastamento definitivo quanto ao mundo da intuição, e, portanto, com o abandono do patamar onde a linguagem ainda se situava (Cassirer, 1976, p. 397). Esta é, como se mostrou já, uma ruptura na continuidade, dado que a diferença estabelecida relativamente ao campo da linguagem conduz o pensamento a um refinamento e a uma complexificação das sínteses que é capaz de operar.

A viragem que assim se concretiza, com a ascensão da função simbólica ao nível da significação, vai implicar uma alteração da “forma simbólica” em que o pensamento se encontra inscrito (Cassirer, 1976, p. 397). A ciência, face à linguagem, inaugura uma nova modalidade de apreensão da realidade, que leva à realização plena os processos de síntese conceptual desencadeados no âmago do pensamento linguístico. Nas palavras de Cassirer: «A palavra da linguagem, com a sua variabilidade, a sua mutabilidade e a sua reluzente multivocidade, tem que ceder agora o seu lugar ao “signo” puro com a sua precisão e a sua constância significativa» (Cassirer, 1976, p. 397). Apesar da separação relativamente às esferas da intuição e da fantasia, do pensamento mítico e do pensamento lin-

guístico – como reconhece também o linguista Karl Vossler (1872-1949), cujos trabalhos Cassirer cita –, a marcha do pensamento científico não provoca qualquer fractura no interior da «vida do espírito»; antes, esse movimento «manifesta a unidade da lei que o espírito segue na sua evolução» (Cassirer, 1976, p. 397). A “desmaterialização” e a “separação” inerentes aos signos teórico-científicos, enquanto dinamismos associados à diferenciação e complexificação da conformação simbólica, vêm elevar a um novo patamar o grande salto já dado pelo pensamento, aquando da sua transição da esfera da intuição para a da linguagem (Cassirer, 1976, p. 397). Na comunicação ao nível da percepção e da intuição, persiste uma grande “adesividade” ao imediatismo da situação, ao «aqui e agora» do contexto dado. É, como foi anteriormente posto em evidência, o caso das protolinguagens animais, nas quais «a presença senso-intuitiva do objecto» é requerida para que o signo seja compreendido. Ora, com a linguagem humana, recorde-se, a compreensão dos signos não está já dependente do contacto directo com a «situação sensível imediatamente dada e presente» (Cassirer, 1976, p. 398). Torna-se possível um distanciamento relativamente à esfera do sensível, em termos espaciais e temporais. O processo de simbolização refina-se e complexifica-se. O conceito começa a tomar forma. Mais tarde, o impulso espiritual que conduz do pensamento linguístico ao pensamento científico implicará não apenas que a consciência se liberte dos vínculos impostos pelos elementos circunstanciais, pelo «aqui e agora», pelo «lugar e momento», mas também que se transcenda, pela mediação do conceito, «a totalidade do espaço e do tempo», i. e., que se progrida para além dos «limites da representação e da representabilidade intuitivas». Esta transformação qualitativa do pensamento é, de acordo com Cassirer, preparada pela linguagem. No interior da linguagem, o pensamento encontra os meios para ir além da própria linguagem, ao adquirir progressivamente a capacidade de configurar o aspecto «individual-sensível» da intuição em estruturas já simbolicamente organizadas, i. e., em “totalidades de sentido” (Cassirer, 1976, p. 398).

Com a emergência e a consolidação do conceito teórico-científico, a produção simbólica passa a estar ordenada não já à «totalidade da intuição», mas sim à «necessidade e validade universal». A linguagem, apesar de envolver uma mobilização do “logos”, permanece ainda dependente da perspectiva do sujeito, e, não obstante constituir uma modalidade espiritual da objectivação, nunca deixa de dar lugar a uma visão subjectiva da realidade. A ciência guia a objectivação a outros caminhos, não através da palavra, mas de caracteres puramente significativos e de símbolos lógico-matemáticos (Cassirer, 1976, pp. 398-399). Nesta progressão do mundo sensório-intuitivo ao mundo teórico-científico, os fenómenos expressivos vão perdendo o relevo, cedendo gradualmente o seu lugar à relacionalidade pura e à dimensão significativa.

4.3. Conceito numérico e conceptualidade teórica

Cassirer descreve o processo ao longo do qual a conceptualidade propriamente dita se vai desenvolvendo. No seu início, está estreitamente dependente do âmbito do número, particularmente do estabelecimento da «série dos números naturais». Com efeito, a fixação desta série de números dá configuração à primeira série de «signos ordinais», constituindo um modelo para todas as outras séries dessa natureza (Cassirer, 1976, p. 399). A aquisição de um carácter “ordinal” por parte do signo libertá-lo-á do seu enraizamento no imediatismo intuitivo, abrindo ao pensamento essa nova direcção da conceptualização teórico-científica. No entanto, se a ciência tem no número uma condição necessária para o seu aparecimento, o número deve o seu surgimento à forma linguística. Nesta, com efeito, já se encontra bem estabelecida a «diferença entre unidade e pluralidade», característica fundamental da consciência numérica (Cassirer, 1976, p. 399).

Porém, se, por um lado, o número permite verificar, de certa maneira, a evolução na continuidade entre o pensamento linguístico e o pensamento científico, por outro torna também possível perceber mais claramente as diferenças que os separam. Segundo Cassirer, o processo da contagem, nos seus primórdios, remonta a uma fase bastante recuada do desenvolvimento da forma linguística, em que a linguagem não possui ainda uma autonomia própria. Neste ponto, entre a fala e o gesto existe uma unidade indissociável, e ambos se acham intimamente conectados. Por conseguinte, a contagem só pode concretizar-se quando é acompanhada pelo movimento físico, por um «gesto numérico» específico». O número encontra-se de tal forma preso a este “correlato gestual” que não pode ser desligado dele, sob pena de deixar de fazer sentido: os números surgem primeiro como um «conceito manual», e não desde logo como um «conceito intelectual». Nas culturas primitivas, o numeral é não o portador de um «sentido representativo» objectivo», mas um elemento que remete para a realização de movimentos específicos. No entanto, apesar da grande dependência deste tipo de numerais relativamente à sensibilidade e à materialidade, a verdade é que vão começando a estar associados a palavras que se referem a coisas ou objectos concretos. Essas palavras, inicialmente utilizadas para indicar outro tipo de elementos, acabam por ser aplicadas, mediante a observância de uma variedade de condições, para designar determinados números e para caracterizar o estado dos processos de contagem. Assim, a palavra, específica do pensamento linguístico, passa a ser tomada como “suporte” para um novo tipo de «operação espiritual». Apesar de manter ainda uma grande proximidade relativamente à «intuição de objectos sensíveis particulares», torna-se então capaz de apreendê-los segundo a “forma”, i. e., considerando as suas possibilidades de ordenação e “co-ordenação” (Cassirer, 1976, pp. 399-401).

O surgimento do conceito científico de número está dependente de uma libertação relativamente à “coacção” dos aspectos intuitivos. Este movimento coincide com uma ampliação do seu

alcance, levando-o a atingir o patamar do universal. São dois os requisitos necessários para que o conceito científico de número se constitua e consolide: (1) a formação de um «sistema universal de signos ordinais»; (2) a existência de um «princípio universalmente válido» que “direcione” a articulação entre os signos. A formação dos signos ordinais não estará já dependente dos elementos “dados” através da «percepção sensível» ou da «representação intuitiva» (Cassirer, 1976, p. 401). Verifica-se, agora, uma completa abertura ao “possível”, e o possível, como tão bem o demonstra a história da ciência, é sobretudo contra-intuitivo, simultaneamente revelando e desafiando os limites da percepção e da expectativa humanas, e abrindo ao espírito novos e surpreendentes horizontes de objectivação.

Assim, aquilo que é apreendido pelo signos teórico-científicos não depende já de quaisquer “limites” externos; antes, a objectivação segue agora o rumo que resulta do desenvolvimento da própria lógica de organização que lhes é intrínseca e dá coesão ao sistema que formam. É, portanto, o seu «carácter puramente ideal» que dá a estes signos a capacidade de abertura às «ordens do possível», e não apenas do “real”, segundo expressão de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), citado por Cassirer (Cassirer, 1976, p. 401). Isto não significa, contudo, que a ordenação do possível não tenha qualquer tradução ou correspondência no âmbito do “real”. De facto, a este propósito mais uma vez se justifica invocar a história da ciência e o curso do seu desenvolvimento, no sentido de fazer notar que a ciência demonstra como o aperfeiçoamento e a complexificação, e. g., dos sistemas de signos matemáticos e o aumento do seu grau de abstracção, tendências que coincidem com um afastamento cada vez mais acentuado da esfera da representação intuitiva, têm conduzido a descobertas científicas completamente inesperadas e consideradas extraordinárias, e, simultaneamente, a progressos tecnológicos notáveis. Por conseguinte, a total abertura ao possível que os signos teórico-científicos desencadeiam consiste, mais exactamente, num abandono da ordem do “dado”, e não propriamente numa separação do “real”; ao contrário, a ciência põe em evidência de uma maneira muito clara como o “real” excede largamente o “dado” e as capacidades humanas de percepção e representação, e que só essa abertura ao possível trazida pela conceito puramente significativo pode levar o espírito humano à apreensão da complexidade desse mesmo “real”, na sua profundidade e no seu carácter aparentemente inesgotável do ponto de vista epistémico.

Todavia, este trânsito do pensamento na direcção da idealidade pura não decorre linearmente e de maneira súbita. É um movimento gradual, que compreende avanços e recuos sucessivos. Com efeito, como foi anteriormente salientado, o número, nas fases iniciais, não se encontra constituído no seu carácter abstracto. Nesse período, permanece indissociável daquilo que é contado e dos seus aspectos particulares. Não pode referir-se a qualquer objecto, mas apenas a objectos específicos ou a classes particulares de objectos. Observa-se inclusivamente, como refere Cassirer, a existência de

vários numerais, aplicáveis a tipos distintos de objectos: «Pessoas e coisas, objectos animados e inanimados, planos, compridos ou redondos: todos eles requerem um grupo específico de numerais para a sua designação» (Cassirer, 1976, p. 402).

Há, efectivamente, uma diferença entre o numeral da linguagem e o conceito matemático de número. Só este último atesta a mudança qualitativa profunda que o pensamento atravessa ao ascender ao nível significativo, deixando assim de ser caracterizado por uma «heterogeneidade» resultante da fixação na “aparência” dos objectos e na enorme amplitude de variações e flutuações que a dimensão fisiognómica pode sofrer. Com o conceito matemático de número, o pensamento atinge «a homogeneidade, o género e o eidos “do” signo» (Cassirer, 1976, p. 402). Consolidada a separação relativamente à particularidade de cada coisa, o número, conseqüentemente, manterá apenas um «valor posicional», ficando agora desprovido de qualquer «ser independente», i. e., de qualquer «“individualidade”», ao contrário do que anteriormente sucedia. Assim, é feita uma distinção clara entre «a pura forma da relação numérica» e qualquer outro aspecto da ordem do particular, que, relativamente à dimensão puramente relacional, mantém um valor meramente secundário. O carácter puramente relacional do conceito matemático de número acabará por despertar a consciência da possibilidade da sua aplicação ilimitada precisamente enquanto elemento de constituição da objectivação num âmbito puramente significativo. Isto tem como resultado a compreensão da «infinidade qualitativa e quantitativa do número» (Cassirer, 1976, p. 402). A infinidade qualitativa deriva do facto de o princípio ordenador do conjunto dos signos numéricos matemáticos ser autónomo relativamente aos aspectos particulares dos elementos em torno dos quais as relações numéricas puramente significativas são configuradas; a infinidade quantitativa diz simplesmente respeito a que a operação da qual resulta um número se mantém sempre aplicável ao resultado produzido por essa mesma operação (Cassirer, 1976, p. 402). O domínio do “possível” é também, pois, o campo do infinito, noção aplicável quer do ponto de vista da libertação da “materialidade” do objecto por meio da conformação simbólica, quer na perspectiva do alargamento extremo das possibilidades de objectivação que o conhecimento puramente conceptual vem introduzir. Com esta viragem, o pensamento, deixando de estar dependente dos aspectos concretos e “fisiognómicos” daquilo que é significado, ascende a um novo território de liberdade, incomparavelmente mais amplo que o do pensamento linguístico.

O número parece encontrar-se dotado daquilo a que Cassirer chama «universalidade ontológica», na medida em que fornece uma matriz de significação aplicável a qualquer conjunto de objectos, desde que cumprida a condição de poderem ser fixados nesse mesmo conjunto determinados elementos, passíveis de organização a partir de uma perspectiva específica. Para Cassirer, o número, com o «sistema universal de signos» que compreende, torna possível a apreensão do “ser” com base

num princípio de “determinação”, de “delimitação”, de “condicionamento”. Esta visão permite tomar esse mesmo “ser” «desde o ponto de vista da universalidade e da necessidade» (Cassirer, 1976, p. 403).

Segundo o autor, uma das grandes conquistas da matemática moderna reside precisamente em ter sido capaz de tomar consciência da «universalidade lógica do conceito puro de número», ancorando nessa descoberta os seus próprios princípios enquanto disciplina autónoma. A direcção tomada pelos esforços de fundamentação do conceito de número levaram a um recuo das posições empiristas e a uma afirmação das perspectivas de teor mais racionalista, formalista e logicista. Como argumenta Cassirer, Gottlob Frege (1848-1925), e. g., considera a «“quantidade”» não como uma propriedade do “objecto”, mas como qualidade pertencente ao conceito. Richard Dedekind (1831-1916), convergindo com as conclusões de Frege, descobre no pensamento puro a matriz do conceito de número. Bertrand Russel (1872-1970), em consonância com as investigações desses teóricos, observa, por seu turno, que os fundamentos que asseguram o «sentido do conceito de número» são «constantes» de natureza puramente lógica. Para além destas perspectivas, também o intuicionismo, situado noutra quadrante epistemológico, chegará, por vias necessariamente diversas, à conclusão de que a «“intuição originária”» da qual resulta o número não é uma intuição empiricamente fundada (Cassirer, 1976, p. 404).

No âmbito da filosofia, importa ainda atender ao tratamento dado por Kant ao problema do número. Como recorda Cassirer, Kant, na *Crítica da Razão Pura*, considera o número como «“a unidade de síntese do múltiplo de uma intuição homogénea”» (Kant, 1787 *apud* Cassirer, 1976, p. 404). Esta perspectiva acerca do número dará posteriormente origem a duas modalidades de abordagem a este problema. Uma delas acentuará a relação entre o número e a faculdade do «“entendimento”»; a outra, para compreender a especificidade do número, porá em destaque a intervenção da «“sensibilidade”» e daquilo que é alvo de síntese ou intuição (Cassirer, 1976, p. 405).

No âmbito da primeira das orientações, o número é considerado não apenas como «configuração» resultante do «pensamento puro», mas, inclusivamente, enquanto matriz do próprio pensamento puro, a partir da qual o pensamento, no seu carácter puramente significativo, se organiza. O idealismo lógico, com Paul Natorp (1854-1924), virá, contudo, afirmar que nada pode ser “anterior”, ou “prévio”, ao pensamento, que consiste no «acto de estabelecer uma relação» (Natorp, 1910 *apud* Cassirer, 1976, p. 405). Heinrich Rickert (1863-1936) contrariará a posição do idealismo lógico, defendendo que não é viável captar a especificidade do número com base em princípios puramente lógicos (Cassirer, 1976, p. 405). Delineiam-se, assim, dois campos, no interior desta abordagem de compreensão do número: (1) num deles sustenta-se a possibilidade de considerar o número como uma “força” que antecede o “logos”, e até passível de ser tomada como seu “arquétipo”; (2) noutro

afirma-se que o “logos” é anterior ao número e constitui a sua base; se o número implica sempre o estabelecimento de relações, dinamismo que fundamentalmente caracteriza o pensamento, esse princípio de “relacionalidade” não é, todavia, suficiente para a constituição do número, que exige “algo mais”.

No entanto, a divergência de Rickert relativamente ao idealismo lógico parece dever-se a uma discrepância no entendimento do conceito de “logos”. Rickert, como sublinha Cassirer, recusa também uma «fundamentação “empirista”» do número (Cassirer, 1976, p. 406). A origem do sentido do número não se localiza no domínio daquilo que é imediatamente percebido e intuído; situa-se, antes, na esfera da idealidade. Significa isto que, nesta perspectiva, se considera que o número conserva uma espécie de “autonomia” relativamente à «realidade empírica», i. e., que o número é tido como sendo independente da experiência (Cassirer, 1976, p. 406). Conforme esclarece Cassirer, o que justifica que Rickert se refira ao número como «configuração “alógica”» não é, pois, a sua recusa de um enraizamento do número no domínio do “ideal”, mas sim o facto de argumentar que o objecto numérico tem uma identidade própria e um conteúdo que devem ser claramente diferenciados dos do objecto lógico e os excedem. Para Rickert, o objecto lógico encontra-se sustentado nas categorias de «“unidade” e “diferença”» (par também designado pelos termos «“identidade” e “diversidade”»). Qualquer tipo de objectividade depende da mobilização destas duas categorias. No entanto, para o autor estas não são suficientes para a constituição de três elementos, específicos do número: (1) «o conceito do “uno” numérico»; (2) «o conceito de “quantidade”» e (3) «o conceito da série dos números como uma sequência ordenada de elementos» (Cassirer, 1976, p. 406). Verifica-se, assim, um desfasamento entre a «razão matemática» e a «razão puramente lógica» (Rickert, 1924 *apud* Cassirer, 1976, p. 406).

Cassirer faz notar que não é inteiramente legítimo da parte de Rickert qualificar o número de «alógico» apenas porque considera que a esfera do lógico é necessária mas não suficiente para fazer emergir o número. Em Rickert, o termo «alógico» refere-se não a algo incompatível com o lógico, mas àquilo que, incluindo necessariamente o lógico, por outro lado também o supera. Por conseguinte, a posição de Rickert, que toma o número como uma determinação específica do lógico, acaba por convergir, nesse ponto, com a do idealismo lógico, na medida em que também o idealismo lógico rejeita que a esfera do número coincida linearmente com a do lógico, ao considerar, antes, que a primeira está incluída na segunda (Cassirer, 1976, p. 406). Para compreender melhor a argumentação de Rickert, Cassirer atenta na necessidade de observar que da forma como Rickert caracteriza o lógico, baseando-o exclusivamente nas categorias de unidade e diferença (ou identidade e diversidade), resulta, necessariamente, a conclusão de que o lógico não é suficiente para dar lugar ao número e ao matemático. As investigações no âmbito da disciplina do cálculo lógico vêm, como refere Cassi-

rer, demonstrar como para a constituição dos conceitos de número e de série ordenada são necessárias categorias diferentes daquelas através das quais Rickert define o âmbito do lógico. Com efeito, identidade e diversidade configuram «relações simétricas», sendo que o número e a série ordenada requerem uma «relação assimétrica» (Cassirer, 1976, p. 407). Ora, se se compreender o lógico, num sentido lato e mais abrangente, como o domínio referente à “relacionalidade”, englobando vários tipos concretos de relação, o número pode ser legitimamente referido ao lógico, i. e., pode ser concebido como pertencendo ao “sistema universal” da «“forma lógica”», constituindo mesmo uma parte muito importante desse sistema, ainda que sem esgotá-lo (Cassirer, 1976, p. 408).

Assim, quando o pensamento procura captar o «conteúdo do ser» como um «conteúdo ordenado», recorre ao número, na medida em que este se constitui a partir do esquema de ordem e série. Para o pensamento (no âmbito, portanto, do nível significativo da função simbólica), o número surge como um centro fundamental da objectivação, um modo privilegiado de unificação e apreensão simbólica da «multiplicidade de conteúdos “dados”» (Cassirer, 1976, pp. 408-409).

Já entre os pitagóricos, como recorda Cassirer, se reconhecia a importância do número e se considerava que o ser só se tornava propriamente “apreensível”, «pensável», através das possibilidades de determinação e ordenação que o número abria. Isto explica o facto de no pitagorismo se verificar uma identificação metafísica entre ser e número. Todavia, os pitagóricos conseguiram alcançar um patamar mais diferenciado no que se refere ao entendimento do número. Assim, descobrem no número não já simplesmente o “ser”, mas «“a verdade do ser”» (Cassirer, 1976, p. 409). Esta compreensão do número como meio de alcançar a “verdade” constitui um primeiro reconhecimento do carácter lógico do número.

Porém, os progressos no conhecimento teórico virão mostrar como o âmbito do lógico é bastante mais vasto que o do número, abrangendo todo o «campo e a lei da síntese necessária» (Cassirer, 1976, p. 409). Aquilo que contribui para tornar o número tão singular, no domínio do lógico, parece ser o facto de fornecer o exemplo mais evidente de como o múltiplo pode ser estruturado a partir de determinado conjunto de princípios operativos (Cassirer, 1976, p. 409). Nessa condição, o número fornecerá às outras modalidades de conceptualização algo como um termo de comparação, um modelo ao qual podem referir-se para melhor apreenderem a sua especificidade enquanto planos de configuração lógica.

Cassirer considera que a constituição de qualquer «forma lógica» está sempre dependente da instituição de um princípio relacional através do qual se configure e organize, enquanto totalidade, determinado campo da experiência. Para isso, prossegue Cassirer, é necessário que cada elemento da multiplicidade ordenada possa ser alcançado e definido, atendendo à sua sujeição a um princípio de conformação, através de um conjunto específico de operações espirituais. Esta perspectiva vem

reforçar a ideia de que o âmbito do lógico é mais abrangente que o do numérico, constituindo o último apenas um aspecto do primeiro, e que as categorias mediante as quais a forma lógica se estabelece não se limitam, como pretendia Rickert, às de identidade e diferença. A exigência fundamental da forma lógica é a da determinabilidade, i. e., a possibilidade de determinar um elemento por meio de outro. Esta «determinabilidade» deve situar-se para além do domínio empírico e resultar de «uma lei necessária e válida para todos os elementos» (Cassirer, 1976, p. 410). Tal princípio de ordenação permitirá «passar de membro a membro», no contexto do conjunto dos elementos unificados, e a «visão sintética» constituída com base nesse princípio de ordenação permite obter uma compreensão acerca da «totalidade dos membros» (Cassirer, 1976, pp. 409-410). Esta compreensão global é possível porque tais elementos se organizam, precisamente, em torno da lógica particular que esse princípio de ordenação veicula, sendo da vinculação a este princípio que cada um deles, numa estrita interdependência relativamente a todos os outros, colhe a sua identidade específica. De acordo com Cassirer, é este tipo de visão sintética que «determina o objecto como um objecto lógico-matemático» (Cassirer, 1976, p. 410).

O autor assinala como, ao longo da história da Filosofia, o conceito de ordem se vai tornando cada vez mais decisivo para caracterizar o «“objecto” da matemática», e como Leibniz vem completar esta evolução, argumentando que a «ordem do pensado» deve ter como correspondente uma «ordem de números». Para Cassirer, só através desta «ordem de números» é que o pensamento alcança «uma verdadeira visão sistemática de conjunto sobre a totalidade dos seus objectos ideais» (Cassirer, 1976, p. 411).

Este processo de crescente avanço e complexificação da função simbólica no seu nível significativo implica uma alteração do modo como o objecto é constituído e organizado. Tal transformação traduz-se exactamente numa dessubstancialização: os objectos deixam de ser tomados como «“coisas” concretas» para passarem a ser apreendidos como «puras formas relacionais» (Cassirer, 1976, p. 411). No processo de objectivação, o foco é deslocado da “substância” para a “função”.

Esta tendência é ilustrada por Cassirer através de referências a progressos teóricos significativos no campo da matemática, os quais tornam patente como a disciplina deixa de estar exclusivamente centrada nos domínios da «“quantidade” e da “magnitude”». Os avanços conseguidos envolvem a valorização de dimensões de ordem qualitativa: «“formas”», «relações» e «operações» (Cassirer, 1976, p. 411; p. 413). Cassirer assinala ainda, como anteriormente foi também posto em destaque, que a intensificação da componente propriamente formal dos processos de simbolização, acompanhando a diferenciação da função simbólica e a consolidação dos processos de simbolização no âmbito significativo, traz consigo uma aproximação do «“real”» e um aprofundamento do «conhecimento da realidade», contrariamente àquilo que se poderia crer numa primeira análise (Cas-

sirer, 1976, pp. 413-414). Com efeito, e tal como mostra a filosofia das formas simbólicas, a dimensão do “real” só pode ser ajustadamente compreendida reconhecendo o seu carácter aberto e a impossibilidade de delimitá-la e defini-la irrevogavelmente. Antes, na medida em que a sua constituição depende dos processos de simbolização, o “real” poderá ser tomado como “função” da objectivação, nas distintas modalidades que esta assume.

Assim, quanto maior a complexidade e elaboração intelectual dos processos de simbolização, maior a amplitude da visão espiritual sobre a realidade. Cassirer, para fundamentar esta observação, faz referência ao modo como certos desenvolvimentos na matemática, que vieram dirigi-la num sentido «puramente intelectual», permitiram esclarecer, sistematizar e unificar determinados problemas e conhecimentos no âmbito da física relativística, aos quais, sem semelhantes avanços, continuaria a não poder ser dado um tratamento adequado (Cassirer, 1976, p. 414).

Regressando, porém, à questão do número e do objecto da matemática, é importante sublinhar que os progressos neste campo de estudos, conduzindo para lá do âmbito do número, não se fundamentam, todavia, fora da esfera do número. A transcendência do número está associada a um novo retorno ao número, com um cada vez maior aprofundamento da consciência da «separação entre “ser” e “número”», separação essa ao mesmo tempo tomada como correlação e dinamismo portador de uma tensão fecunda no âmbito do desenvolvimento matemático (Cassirer, 1976, pp. 414-415). Dito de outro modo: «na ampliação da matemática moderna conserva-se a tendência para a “aritmetização”, manifestando-se nela com especial clareza» (Cassirer, 1976, p. 415).

Cassirer convoca o pensamento de David Hilbert (1862-1943) para mostrar como o desenvolvimento da matemática, apoiado sobre uma maior elaboração formal, é acompanhado por uma consolidação dos seus fundamentos no número. Para Hilbert, o «“pensamento axiomático”» específico da matemática exige um aprofundamento cada vez maior dos alicerces das distintas áreas do saber, e tal aprofundamento só se verificará verdadeiramente quando os axiomas particulares dessas áreas se encontrarem enraizados nos axiomas próprios do número (Cassirer, 1976, p. 416). Atente-se nas palavras de Hilbert, que Cassirer cita:

Tudo o que pode ser objecto do conhecimento científico, quando alcança o grau de maturidade necessário para constituir uma teoria, cai no método axiomático, e, com isso, indirectamente no campo da matemática. Penetrando em estratos cada vez mais profundos de axiomas obtemos também uma visão cada vez mais profunda da essência do pensamento científico e vamos adquirindo cada vez mais consciência da unidade do nosso saber. Sob o signo do método axiomático, a matemática parece ser chamada a desempenhar um papel de primeira ordem na ciência em geral. (Hilbert, 1918 *apud* Cassirer, 1976, p. 416)

Há, no entanto, uma observação a fazer relativamente ao estatuto do número na matemática moderna. Nesta, conforme esclarece Cassirer, o número surge não como «conteúdo intelectual»,

mas antes como «tipo intelectualivo» (Cassirer, 1976, p. 416). Esta é uma observação fundamental, uma vez que confirma a direcção geral tomada pela matemática moderna no sentido de uma apreensão não “substancialista”, mas “funcionalista”, da realidade, e remete para algumas das implicações desse facto. Assim, o grau superior de sofisticação formal que a matemática moderna é capaz de alcançar reduz as possibilidades de concretização de erros epistemológicos que pudessem eventualmente ter como resultado a afirmação de um conhecimento redutor. Estabelecer o número como “tipo intelectualivo”, e não como “conteúdo”, parece ter como implicação necessária o reconhecimento do número e, genericamente, da matemática, como apenas uma modalidade de conhecimento e conformação simbólica, sem o estabelecimento de algo como uma hierarquia de “formas de conhecer”, na qual fosse dado ao “número” o protagonismo, em detrimento doutras modalidades de conformação. A filosofia das formas simbólicas mostra como o conhecimento científico se orienta em direcção a níveis cada vez mais elevados de abstracção e elaboração formal, e que essa progressão rumo a graus superiores de idealidade torna patente a tendência da evolução e desenvolvimento do espírito. Todavia, isso não significa – e Cassirer nunca o diz – que a conceptualização teórico-científica seja epistemologicamente “superior” e, como tal, “preferível”, quando comparada com outras formas de conceptualização.

Os progressos da matemática vêm, enfim, “libertar” o número do “peso ontológico” que inicialmente comportava, elevando-o ao estatuto de signo através do qual o espírito prossegue os caminhos da objectivação da realidade, do ponto de vista teórico-científico. O número passa, assim, a ser instrumento da razão e do pensamento puro, não tendo, conseqüentemente, de manter uma conexão directa com a esfera da intuição. Cassirer refere, com efeito, que a matemática moderna, assumindo-se como «“sistema hipotético-dedutivo”», passa a desenvolver-se com base num imperativo de “congruência lógica interna”, sem necessitar de uma fundamentação imediata em conteúdos da intuição. Nas palavras do autor: «A matemática moderna não apela já à intuição como meio de prova e fundamentação, mas utiliza-a somente para oferecer uma representação concreta das relações que constrói no pensamento puro» (Cassirer, 1976, p. 424). Progredindo cada vez mais nesta direcção, a conformação simbólica ascende e consolida a sua expansão num nível puramente significativo.

5. Conclusão

Os diferentes regimes de organização da função simbólica correspondem, como ficou patente, a modalidades diversas de complexificação dos processos de simbolização. Com a função expressiva, prevalece ainda uma grande proximidade relativamente ao carácter dado e imediato da experiência,

embora nela se observe já a actividade conformativa do espírito. Com a emergência da função representativa, a experiência começa a coalescer em torno de centros de significado, ainda que enraizados no mundo intuitivo. Efectivamente, neste plano, é a articulação dos conteúdos da intuição que suporta e revela a actuação de processos propriamente significativos. Desse modo, é criado um maior distanciamento face ao dado e ao imediato. Posteriormente, com a emergência da função significativa, o espírito liberta-se definitivamente do mundo intuitivo, para passar a inscrever-se no âmbito puramente simbólico. Neste patamar, dá-se, por conseguinte, um maior afastamento relativamente às formas mais elementares de organização da experiência.

As funções expressiva, representativa e significativa não são exclusivas entre si, mas coexistem como distintas possibilidades de configuração da realidade, no interior das múltiplas formas simbólicas. Porém, só as funções representativa e significativa lançam verdadeiramente o homem nos horizontes de liberdade que o sentido abre.

CAPÍTULO 4

O CONCEITO DE PREGNÂNCIA SIMBÓLICA

1. Introdução

Na filosofia das formas simbólicas, um dos conceitos mais importantes introduzidos por Cassirer é o conceito de *pregnância simbólica*. Através desta noção, o autor procura esclarecer como se constrói o mundo da percepção.

Cassirer sustenta a perspectiva de que a percepção é um processo complexo, no âmbito do qual os conteúdos particulares que se “dão” à consciência vão desempenhando funções significativas cada vez mais amplas e diferenciadas (Cassirer, 1976, p. 226). É, por isso, legítimo falar desde logo em «“valor de símbolo da percepção sensível”» (Cassirer, s. d. *apud* Möckel, 2010, p. 107), ou do «“carácter simbólico” originário da percepção» (Cassirer, 1976, p. 115).

A experiência do mundo, enquanto totalidade significativa, vai-se constituindo em torno de núcleos de organização, «conjuntos significativos» ou «funções representativas»: a coexistência dos fenómenos no espaço, a sucessão dos fenómenos no tempo, a ordem das coisas e dos seus atributos e a ordem das causas e dos efeitos (Cassirer, 1976, p. 226). Estes domínios constituem um primeiro nível de apropriação e configuração da experiência. Todos se conjugam e comunicam entre si, e a organização interna de cada um é de tipo holístico: cada uma das suas partes está referida ao todo e depende deste, e o todo encontra-se já inscrito em cada uma das partes (Cassirer, 1976, p. 226). A dinâmica inerente a estas funções representativas, consideradas na sua especificidade e na coordenação que entre as mesmas se estabelece, é responsável pela configuração da experiência, em que cada fenómeno é inscrito e lido à luz da totalidade significativa à qual se encontra vinculado (Cassirer, 1976, p. 226).

2. A Controvérsia Acerca da “Natureza” da Percepção

2.1. Os argumentos da psicologia sensualista

A perspectiva de Cassirer surge em oposição à da psicologia sensualista, que asseverava a possibilidade de chegar aos “elementos” da consciência em si mesmos considerados, e que defendia que era possível encontrar neles mesmos a fonte do significado com que são dados. Cassirer, não reconhecendo às impressões um carácter intrinsecamente significativo, irá, antes, considerar o factor da sua integração em âmbitos de significado como fonte dessa mesma ordenação significativa. A psico-

logia sensualista situava o momento significativo da percepção individual do lado dos dados sensíveis e da matéria sensível, ao passo que Cassirer o localiza na consciência e no dinamismo simbólico do espírito humano (Cassirer, 1976, p. 227). Nesta discussão, importará, como recorda o autor, não perder de vista a distinção entre “percepção” e “sensação” (Cassirer, 1976, p. 228; p. 272), sendo que na percepção se descobre já a acção da função simbólica (Cassirer, 1976, p. 273). Dir-se-ia que o sensualismo é uma forma sofisticada de realismo ingénuo, que não resiste, no entanto, ao projecto crítico kantiano e à filosofia da cultura através da qual Cassirer actualiza e expande a herança de Kant.

Para a psicologia sensualista, a imagem de algo, resultando da mera reunião empírica das impressões sensíveis, é, em termos gnosiológicos, desvalorizada, constituindo uma aparência que não se reveste de qualquer independência lógica da sensação nem de qualquer ordenação significativa distinta desta. A imagem desempenha uma função meramente prática e biologicamente relevante, e tem um valor económico, na medida em que os recursos cognitivos humanos não podem focalizar-se simultaneamente em todas e cada uma das impressões sensíveis que lhes chegam, e se revela necessário, por isso, haver algum tipo de selectividade e simplificação. No entanto, para a psicologia sensualista, é possível haver uma reversão destes processos de simplificação, para voltar a atender à complexidade e riqueza de determinadas impressões sensíveis. Isto corresponderia à passagem de um “valor simbólico”, que, deste ponto de vista, tem um pendor meramente económico, para um “valor real”, relacionado com a restituição a determinada sensação do plano principal na consciência (Cassirer, 1976, pp. 227-228).

Todavia, esta visão enferma de um certo “monolitismo”, na medida em que vê no pensamento e na percepção processos orientados para a mera recepção e/ou simplificação das impressões sensíveis. É, como Cassirer sugere, uma perspectiva limitada, uma vez que não reconhece a dinâmica criativa do espírito, já operando a partir do nível da própria percepção (Cassirer, 1976, p. 228).

Contra esta tendência de recorte empirista e positivista, caracterizada por uma unidireccionalidade responsável pela focalização exclusiva no dado, no “empírico” e no mensurável, afirmam-se, como sublinha Cassirer, duas linhas de investigação filosófica: (1) aquela que é aberta pela *Crítica da Razão Pura*, de Kant, e (2) aquela que parte dos estudos da consciência efectuados por Franz Brentano (1838-1917) e se prolonga com os estudos fenomenológicos (Cassirer, 1976, pp. 228-234). Estas duas linhas de pesquisa permitirão um entendimento mais ajustado da percepção, precisamente nos termos da sua necessária perspectivação epistemológica e fenomenológica (Cassirer, 1976, p. 228).

2.2. O legado de Kant

O grande contributo de Kant neste domínio parte do reconhecimento da «apercepção transcendental» como condição de possibilidade da percepção. Toda a percepção se encontra fundada no dinamismo constitutivo inerente à consciência. Diante da multiplicidade dos perceptos, o espírito humano dar-lhes-á coesão, articulando-os e fazendo-os emergir como construções, como configurações. Esta é, conseqüentemente, uma concepção totalmente oposta à do sensualismo: para Kant, os sentidos não apenas dão lugar às sensações, mas evidenciam já a sua concatenação (Cassirer, 1976, pp. 228-229). Com efeito, a mera “receptividade” face às impressões não pode explicar o carácter significativo das percepções. Para Kant, este deve-se a uma síntese das próprias impressões, posta em marcha pelo espírito, e não pelos sentidos (Cassirer, 1976, p. 229).

Isto significa que sensações, ou impressões, por um lado, e imagens, por outro, estão dotadas de estatutos epistemológicos e fenomenológicos distintos, uma vez que as imagens se afirmam já como construções, e, como tal, revelam, na sua constituição e estrutura, a espontaneidade criativa do próprio espírito, orientada num determinado sentido (Cassirer, 1976, p. 229). Esta descontinuidade epistemológica e fenomenológica entre impressões e imagens faz perceber, portanto, que as imagens vêm introduzir algo que não se encontra presente nas impressões, nem pode ser directamente deduzido delas (Cassirer, 1976, p. 229).

É a faculdade do entendimento que, para Kant, define o conjunto de modos possíveis de estruturação da percepção, e desse seu carácter transcendental resulta que «toda a percepção, enquanto percepção consciente, tem de ser necessariamente percepção formada» (Cassirer, 1976, p. 229). Esses modos possíveis de estruturação são «leis universais e necessárias», e garantem à percepção a possibilidade de organizar-se com base numa referência consistente aos campos da objectividade e da subjectividade (Cassirer, 1976, p. 229). Sendo a percepção inseparável da forma, encontra-se, portanto, orientada num determinado sentido. Os conceitos puros do entendimento fornecem a matriz dessa organização significativa, estruturando a própria percepção (Cassirer, 1976, p. 229). Esta depende, pois, da síntese desencadeada através da intervenção dos conceitos puros do entendimento, como núcleos de sentido. É esse seu enraizamento que confere à percepção uma especificidade enquanto: (1) percepção integrada na subjectividade, fazendo recordar que a constituição e a operatividade do “eu” dependem da própria operatividade dos conceitos puros do entendimento, traduzida na constituição da percepção consciente; (2) percepção referida ao objecto, na medida em que no próprio entendimento são dadas as condições de possibilidade da objectividade (Cassirer, 1976, p. 230).

Cassirer, considerando a novidade que a concepção kantiana introduz ao apresentar a noção de *transcendental*, sublinha, no entanto, que o próprio Kant, na *Crítica da Razão Pura*, não consegue ser

totalmente fiel a essa mesma inovação e às suas implicações, uma vez que, valendo-se de uma terminologia própria da psicologia do séc. XVIII, parece incorrer na tentação da substancialização daquilo que, para essa mesma psicologia, se apresenta como sendo do domínio das “faculdades” (Cassirer, 1976, p. 230). Com efeito, uma legitimação de algo como as faculdades, enquanto realidades psíquicas autónomas de cujo encadeamento dependeria a constituição da experiência, implicaria, como recorda Cassirer, a anulação do significado da própria noção de “transcendental”, com a qual se aponta não para a consideração dos objectos propriamente ditos, mas para os modos *a priori* de conhecimento dos mesmos (Cassirer, 1976, p. 230). De facto, o transcendental obriga a não reconhecer autonomia àquilo que se queira designar como “faculdades”, na medida em que com tal designação não se poderia referir senão um conjunto de forças e processos espirituais convergentes e já em si transcendentalmente determinados, e logo, nessa qualidade, responsáveis pela doação das próprias condições da experiência. Não é, pois, lícito, tendo em conta a herança crítica de Kant, separar um plano das faculdades de um plano da experiência. Não há experiência que possa ser considerada independentemente das condições e processos de objectivação dados pelo espírito. O reconhecimento do campo do transcendental, que é o único no âmbito do qual Kant admite a possibilidade de se exercer o escrutínio filosófico, tem como consequência o abandono da questão da génese da experiência, da qual se ocupava a psicologia sensualista, e que acaba por se revelar privada de validade (Cassirer, 1976, p. 230). Para Kant, apenas permanece válida a análise do conteúdo da própria experiência (Cassirer, 1976, p. 230); em rigor, considerar o problema da sua génese só seria possível se fosse viável a realização, por parte do espírito, de um movimento de saída do transcendental, o que, sendo impraticável, revela a improficuidade da questão. De facto, o prolongamento da revolução copernicana de Kant torna ilícito continuar a considerar o pólo da sensação, configurado e organizado na percepção, separadamente do pólo do significado. Como já reiteradamente se afirmou, ambos constituem um mesmo eixo: percepção é forma, matriz significativa, e nada há de objectivo, portador de uma existência autónoma, que lhe seja prévio. Não há objectividade sem a necessária referência a uma consciência (Cassirer, 1976, p. 231).

2.3. Contributos da Fenomenologia clássica

2.3.1. Brentano

A segunda das linhas de investigação filosófica que, segundo Cassirer, vêm opor-se ao primado do empirismo é a da fenomenologia, que parte de Brentano para abordar o problema da percepção. Para Brentano, o traço que caracteriza a consciência é o da intencionalidade, i. e., o da sua orientação para “algo”. Um conteúdo psíquico alinhar-se-á, pois, com uma “direcção” específica,

uma determinação significativa. De acordo com Brentano, o psíquico não se perfila como instância isolada, i. e., como uma substância, que, nessa condição, entra em relação com outra coisa. Ao invés, a consciência é constitucionalmente relacional; funda-se e afirma-se como “dinamismo”, dirigindo-se sempre para além de si mesma (Cassirer, 1976, p. 232). Torna-se, assim, legítimo afirmar que a consciência está, de certo modo, intrinsecamente dotada de um carácter de “auto-transcendência”.

Todavia, Cassirer reconhece no pensamento de Brentano uma inconsistência, resultante da distinção por este introduzida entre existência real da coisa, por um lado, e inexistência intencional ou mental da mesma, por outro. Esta distinção parece conter implícita a consideração de um fundo substancial, que explicaria a função da representação. Isto significaria aceitar que a representação só poderia orientar-se para o objecto na medida em que este estivesse já contido na própria representação (Cassirer, 1976, p. 232), como se de algum modo a antecedesse. Esta ambiguidade, como também nota Cassirer, faz perder de vista a especificidade e fecundidade do conceito de intencionalidade. É Husserl quem vem resolver tal dificuldade, contribuindo decisivamente para a recuperação da força e originalidade da noção.

2.3.2. Husserl

Husserl argumenta que não é sustentável, do ponto de vista filosófico, conceber que a representação contenha algo de substancial proveniente do objecto em si mesmo considerado, como elemento real da própria representação (Cassirer, 1976, p. 233; Möckel, 2010, p. 105). Para Husserl, é necessário que se distinga entre o problema referente àquilo que seja real nos «actos significatórios», por um lado, e, por outro, o problema respeitante àquilo que esses actos representam, i. e., a questão que concerne ao objecto relativamente ao qual se encontram intencionalmente dirigidos (Cassirer, 1976, pp. 232-233). Os campos da “realidade” e da “objectualidade” não devem, portanto, ser confundidos no âmbito da análise dos processos de representação. A sua sobreposição implicaria partir de um pressuposto erróneo.

São os actos significatórios, os actos responsáveis pela doação de sentido (Cassirer, 1976, p. 232), os dinamismos da “representação”, da “intenção”, os responsáveis pela emergência do campo da “objectualidade”, i. e., pela abertura da possibilidade do conhecimento objectivo (Cassirer, 1976, p. 233). Assim, como faz notar Cassirer, não é legítimo aclarar a natureza do processo de representação recorrendo a esquemas explicativos que permaneçam reféns da lógica à qual as operações subjacentes a esse mesmo processo dão lugar (Cassirer, 1976, p. 233). Isso significaria, fundamentalmente, pretender resolver um problema de base noética a partir de premissas ontológicas condicionadas pela sedimentação dos próprios processos de conhecimento.

Com efeito, Husserl identifica, no âmbito da análise fenomenológica, um «estrato material» e um «estrato noético», enquadrando-se no estrato noético as questões relacionadas com a consciência e o significado. Aquilo que define a consciência é o estar assente em vivências com sentido, i. e., vivências noéticas. A consciência é invariavelmente consciência de algo, envolvendo sempre a doação de sentido. Como refere Husserl, a consciência não subsiste, ao contrário do que defende o sensualismo, como resultado da convergência e associação de elementos simples, os quais, aliás, permanecendo privados de sentido, não poderiam, através da sua mera conjugação, originar linearmente o próprio sentido (Cassirer, 1976, pp. 233-234).

3. Cassirer e o Conceito de Pregnância Simbólica

3.1. Uma visão crítica sobre a perspectiva husserliana acerca da percepção

As duas linhas de investigação genericamente caracterizadas acima são responsáveis, como anteriormente se observou, pela reconceptualização do problema da percepção, com a introdução e desenvolvimento dos conceitos de «síntese» e «intenção». Todavia, Cassirer nota na abordagem de Husserl a persistência de uma dificuldade. Defendendo Husserl que a consciência se identifica totalmente com a doação de sentido, pergunta Cassirer se se justificará manter, no seio da própria consciência, a distinção entre «matéria» e «forma», «estrato material» e «estrato noético». Para Cassirer, esta dicotomia apresenta ainda traços típicos do dualismo contra o qual o referencial teórico em que se encontra inscrita pretendia, justamente, opor-se, na medida em que parece continuar a sustentar que há entre os pólos físico e psíquico uma diferença de substância, e não propriamente uma articulação correlativa (Cassirer, 1976, p. 234). Com efeito, Cassirer chama a atenção para a necessidade de não conceber como opostas as esferas da «existência» e da «consciência», da «matéria» e da «forma» (Cassirer, 1976, p. 234). Husserl continua a colocar, de um lado, os «conteúdos primários», ainda não semanticamente organizados, e, de outro lado, os «momentos vivenciais», já configurados com base no dinamismo da intencionalidade. Tais momentos vivenciais estariam, portanto, apoiados no domínio do sensível, ainda não sujeito à intervenção do movimento da intencionalidade; resultariam, pois, da actuação da intencionalidade sobre o âmbito do sensível, que, desse modo, passaria a estar dotado de uma direcionalidade (Cassirer, 1976, p. 235).

Todavia, Cassirer, recordando que a análise fenomenológica se circunscreve ao âmbito do sentido e da intencionalidade, observa que a consideração de elementos que permaneçam fora da esfera da intencionalidade e do sentido, como parece ser o caso dos conteúdos primários, se situa, evidentemente, fora do âmbito da própria fenomenologia (Cassirer, 1976, p. 235). Na sequência desta argumentação, Cassirer afirma não reconhecer legitimidade à dicotomia entre matéria e forma (Cas-

sirer, 1976, p. 235). Isto parece significar que, para o autor, não há, efectivamente, matéria sem forma, nem forma sem matéria. Ambos os eixos são interdependentes, e a tentativa de isolá-los é enganadora e infrutífera. O problema do substrato material das representações não pode, pois, resolver-se concebendo a matéria como sendo separável da forma. Em rigor, não há, em termos estritamente fenomenológicos, «matéria em si» nem «forma em si». Matéria e forma podem ser mais ajustadamente compreendidos se forem tomados como pontos de vista que podem ser assumidos a partir das «vivências globais» da representação, e através dos quais estas podem ser alvo de uma compreensão e integração meramente processuais (Cassirer, 1976, p. 235).

Para Cassirer, dos conteúdos da consciência não se pode dizer que estejam dotados de uma natureza exclusivamente «representativa», ou exclusivamente «presentativa». Ambos compõem um todo, uma unidade indivisível. Naquilo que é «presente» está já inscrito algo de “re-presentativo”, e o que é “re-presentativo” não pode deixar de estar articulado com algo que se “a-presenta” à consciência. É no fluxo e refluxo, na intercomunicação viva entre o presentativo e o representativo que começa a desencader-se o dinamismo da «espiritualização», e não apenas no plano da forma, no estrato noético, que, de acordo com a leitura de Cassirer, Husserl ainda linearmente contrapunha ao plano da matéria, ao estrato material (Cassirer, 1976, pp. 235-236). Na percepção, há, em última análise, uma inseparabilidade entre «momento hilético» e «momento noético», embora, como o autor faz notar, se possa, de certo modo, considerar que são também «variáveis e independentes entre si» (Cassirer, 1976, p. 236).

3.2. O conceito de pregnância simbólica

Sendo a matéria indissociável da forma, verifica-se, com efeito, que essa mesma forma, a “configuração” da matéria, não se encontra rigidamente estabelecida (Cassirer, 1976, p. 236). As «modalidades de significação» através das quais os elementos da sensibilidade são dados podem alterar-se. Essa variabilidade constitui um dinamismo ao qual poderia ser atribuída a designação de “semantização plurívoca”, responsável pela inscrição dos dados da sensibilidade numa estrutura formal.

Cassirer recorre ao exemplo das vivências ópticas para demonstrar a indissociabilidade dos dados da sensibilidade relativamente a um sentido, e ao mesmo tempo a variação a que esse sentido pode ser sujeita. Assim, como afirma Cassirer, se uma vivência óptica nunca pode separar-se de qualidades ópticas físicas, também sucede que a visibilidade de algo não pode ser pensada fora de uma matriz de sentido, e surge apenas mediante «uma forma determinada de visão». A qualidade “sensível” da vivência óptica impregna-a já de um sentido, de uma “direccionalidade semântica” (Cassirer, 1976, p. 236).

No entanto, a forma através da qual a vivência óptica se dá não se encontra univocamente determinada. A vivência óptica pode inscrever-se em múltiplos referenciais de sentido, e desempenhar assim diversas funções (Cassirer, 1976, p. 236).

Procurando exemplificar as suas ideias, Cassirer explica como uma mesma linha, enquanto configuração óptica, pode ser diferentemente experimentada, de acordo com os distintos universos de sentido no âmbito dos quais se enquadre (Cassirer, 1976, pp. 236-238). Essa linha, tomada num sentido puramente expressivo, ressaltará sobretudo no seu carácter fisiognómico; prestar-se-á, nas particularidades da sua forma espacial, à projecção de estados emocionais, e poderá ser experimentada como algo dotado de animação vital (Cassirer, 1976, p. 236). Se essa mesma linha for tomada num sentido teórico, como figura geométrica, passará a estar semanticamente ordenada de um modo completamente diverso, passando então a dispor-se como representante de leis geométricas de validade universal. Aqui, todas as particularidades fisiognómicas da linha perdem a relevância e o significado que teriam numa matriz semântica expressiva. Ainda dentro da matriz teórica, tal linha pode também, e. g., passar a estar ordenada e constituída como representação gráfica de uma função, redutível a uma fórmula (Cassirer, 1976, pp. 236-237). Se inscrita num referencial de sentido de natureza mítica, a linha pode transformar-se num símbolo mitológico, assumindo uma função de separação entre os domínios do sagrado e do profano. Para além de funcionar como «signo» ou «sinal» que torna possível o reconhecimento do sagrado, poderá, aqui, incorporar também um poder mágico (Cassirer, 1976, p. 237). Finalmente, se enquadrada num âmbito estético, como desenho, a linha deixará de estar sujeita a esquemas lógico-conceptuais de significação, próprios dos referenciais teóricos, bem como à polaridade sagrado/profano, passando a ser experimentada com base em dimensões postas em evidência através da contemplação artística (Cassirer, 1976, pp. 237-238).

O exemplo fornecido por Cassirer quanto ao domínio das vivências ópticas permite perceber como para que uma vivência sensível se cumpra plenamente, terá de estar imersa e conjugar-se com um “fundo” de sentido, uma «atmosfera» semântica, uma envolvência formal (Cassirer, 1976, pp. 237-238). O estrato formal surge como perspectiva, foco de visão, que faz emergir perceptiva e vivencialmente determinadas características, dependentes do estrato propriamente material das vivências sensíveis, mas que não podem ser linearmente atribuídas a esse mesmo estrato como sua propriedade exclusiva. A emergência de determinadas características perceptivas e vivenciais resulta da “especificidade con-figurativa” própria de cada direcção de visão. Simultaneamente, as características emergentes que estruturam e dão coesão ao todo da vivência sensível, tornando patente o seu perfil de sentido, o seu “recorte semântico”, vão fornecer, retroactivamente, indícios acerca da “especificidade mórfica” de cada modalidade de apreensão. Na percepção, a vivência sensível articular-se-á de acordo com o regime de significação em vigência no campo da consciência, e o perfil de

sentido dessa vivência traduzirá a função concreta que ela mesma desempenha, precisamente na medida em que é constituída a partir de uma “estrutura” ou “fundo” de sentido particular. Essa função, estabelecida através da actuação do regime de significação, na sua especificidade mórfica, actualizará um conjunto de horizontes de possibilidade semântica e, conseqüentemente, também de configuração das vivências, inerentes à situação específica dada pela conjugação de determinados conteúdos sensíveis com a própria modalidade de visão elícita.

No entanto, não é apenas entre os diferentes regimes de significação que pode ser identificada esta variabilidade nos processos de doação de sentido envolvidos na constituição das vivências sensíveis (Cassirer, 1976, p. 238). A “semantização plurívoca” dá-se também no interior de cada um desses regimes. Em cada modalidade de visão há, igualmente, margem para a sedimentação de «matizes de significado», dando prova de que cada uma dessas mesmas modalidades se pode conceber como um dinamismo em si sujeito a processos de complexificação e diferenciação, na origem da multiplicidade de sentidos que constituirão a matriz semântica para os conteúdos da sensibilidade (Cassirer, 1976, p. 238).

Na seqüência desta observação, Cassirer regressa ao exemplo das vivências ópticas, notando que, no interior de um mesmo regime de significação, a «cor», como conteúdo sensível, não representa uma «qualidade óptica absolutamente uniforme», mas revestir-se-á de «valências» diversas, conforme seja tomada como «determinação simples e independente» ou como cor pertencente a um dado objecto (Cassirer, 1976, p. 238). Na primeira das possibilidades, a cor será entendida na sua autonomia enquanto propriedade física, consistindo em «configurações e estruturas luminosas». Na segunda, será, diferentemente, tomada como algo próprio do campo dos objectos, cumprindo a função de dar visibilidade a algo (Cassirer, 1976, p. 238).

Também quanto a este tipo de semantização plurívoca se torna evidente que não se pode circunscrever um «substrato da cor enquanto tal, indiferente e neutral», apto para assumir depois diferentes formas e ser alvo de múltiplas alterações. Como Cassirer põe em evidência, o fenómeno da cor – bem como qualquer outro tipo de vivência sensível –, encontra-se já, enquanto fenómeno, determinado pelo âmbito de significado no qual está inscrito, i. e., a sua “aparição fenoménica” depende, enquanto tal, da especificidade mórfica de um regime particular de conformação (Cassirer, 1976, p. 238).

Cassirer designa esta relação de sobredeterminação, que, no campo fenoménico, entrelaça e torna inseparáveis os momentos hilético e noético da percepção, como «pregnância simbólica». Assim, segundo o autor, o conceito de pregnância simbólica vem referir-se ao facto de uma vivência perceptiva, na sua própria condição de vivência sensível, conter já implicado um elemento significativo «não intuitivo que é representado concreta e imediatamente por ela» (Cassirer, 1976, p. 238). A

pregnância simbólica pode, pois, ser definida também como «“re-presentação simbólico-intuitiva” i. e. num ato [*sic*], a re-presentação de uma conexão imediatamente apreensível de algo único, que, por outro lado, é determinado através desta conexão» (Cassirer, s. d. *apud* Möckel, 2010, p. 107). Não se trata, assim, para Cassirer, de assumir a existência de conteúdos perceptivos que são posteriormente acomodados e moldados pela apercepção. Ao invés, a percepção dá-se e é já indissociável de uma determinação estrutural, e a especificidade dessa mesma determinação estrutural traduz e surge como expressão da própria especificidade mórfica inerente à modalidade particular de visão espiritual que preside à constituição da vivência perceptiva (Cassirer, 1976, pp. 238-239):

Por “pregnância simbólica” há-de entender-se o modo como uma vivência perceptiva, isto é, considerada como vivência “sensível” implica ao mesmo tempo um determinado “significado” não intuitivo que é representado concreta e imediatamente por ela. Nesse caso não se trata de dados meramente “perceptivos” nos quais se enxertam depois alguns actos “aperceptivos” mediante os quais se interpretem, avaliem e transformem os primeiros. Pelo contrário, a percepção mesma adquire em virtude da sua própria estruturação imanente uma espécie de “articulação” espiritual, a qual, em si mesma ordenada, pertence também a uma certa ordem de sentido. (Cassirer, 1976, pp. 238-239)

Nesta sequência, pode dizer-se que a percepção é «vida “no” “significado”», nasce já imersa no espaço do sentido (Cassirer, 1976, p. 239). Deste modo, o termo “pregnância” aplica-se, concretiza Cassirer, ao «entrelaçamento ideal», à «relação que o fenómeno perceptivo dado aqui e agora mantém relativamente a um todo de sentido» (Cassirer, 1976, p. 239).

4. Conclusão

Com a noção de “pregnância”, Cassirer designa, pois, o processo segundo o qual «“um momento é percebido intuitivamente como pertencente a uma conexão de sentido”, porque ela [a pregnância] é, por conseguinte, “a coordenação simbólico-intuitiva” da parte e do todo» (Cassirer, s. d. *apud* Möckel, 2010, p. 107). A pregnância surge como «função originária» (Möckel, 2010, p. 108), ou «“fenómeno originário”» (Cassirer, s. d. *apud* Möckel, 2010, p. 111) através do qual um conteúdo é configurado mediante a sua referência ao todo, sendo este, simultaneamente, representado, ou simbolizado, através do próprio conteúdo que é alvo de configuração (Möckel, 2010, p. 108). Por outras palavras, «“toda a pregnância” [*Prägnanz*] significa um conteúdo intuitivo do ‘todo’ em cada “momento singular” que, pelo seu lado, dá ao todo uma existência “simbólica imediatamente vivida” pela sua re-presentação» (Möckel, 2010, p. 111). Assim, a pregnância implica que qualquer «conteúdo imediato» da percepção surja inevitavelmente articulado e referido a um «complexo de sentido» (Möckel, 2010, p. 111).

Ora, a definição do conceito de pregnância simbólica, contrariando as teses sensualistas concernentes à natureza dos processos perceptivos, mostra como do estudo da consciência e da cogni-

ção não pode advir a circunscrição de conteúdos de carácter absoluto, que constituíssem um “fundo de realidade” cuja descoberta assinalaria a finalidade e o termo dessa análise. A *pregnância simbólica* descreve um processo que é incompatível com a pressuposição de que o domínio do significado pode resultar da simples acumulação ou associação de imagens, bem como da actuação linear de uma discursividade ou de juízos inferenciais (Cassirer, 1976, p. 239). Como faz ressaltar Cassirer, é a “relacionalidade”, denotada pelo conceito de *pregnância simbólica*, que fundamentalmente caracteriza e dá estrutura à consciência, o que implica que qualquer análise da consciência esteja impedida de determinar quaisquer «elementos “absolutos”» (Cassirer, 1976, p. 239). Esta relacionalidade, ou “carácter relacional”, define, pois, o próprio *a priori* da consciência, aquilo que revela a sua especificidade, ou, dir-se-ia, assinala a sua identidade mais profunda (Cassirer 1976, p. 239; Feron, 2010, p. 120). Neste aspecto, Cassirer salienta a sua concordância com Natorp quando caracteriza a consciência como relação, apoiando-se no pensamento deste para analisar os processos cognitivos fundamentais e elaborar o próprio conceito de *pregnância* (Cassirer, 1976, p. 239, n. 13).

Assim, a consciência, no seu nível mais elementar, deve ser caracterizada como dinamismo simbólico, incessantemente marcado pela doação de sentido, por um «carácter direccional»:

Só desse ir e vir do “representante” ao “representado” resulta um conhecimento do eu e dos objectos, tanto ideais como reais. Nesse processo captamos a verdadeira pulsação da consciência, cujo segredo consiste justamente em que cada batimento cria mil conexões. Não existe percepção consciente que seja mero “datum”, algo dado que só se limita a reflectir. Pelo contrário, toda a percepção implica um certo “carácter direccional” em virtude do qual aponta para além do seu aqui e agora. (Cassirer, 1976, pp. 239-240)

Através desta “direccionalidade”, os conteúdos da percepção são estruturalmente configurados e situados em função de um princípio de conformação que os coloca simultaneamente além da sua determinação circunstancial. Essa vinculação a uma modalidade significativa vem revesti-los de certo carácter de auto-transcendência (Cassirer, 1971, p. 49). A *pregnância simbólica*, colocando os elementos perceptivos nessa relação de auto-transcendência ordenada a um princípio unificador, aponta, simultaneamente, quer para o processo que consiste em que a percepção se constitua numa determinada direcção, quer para a plêiade de conteúdos, e o seu arranjo orgânico, que sobressaem a partir dessa direccionalidade. Por esta razão, Cassirer, estabelecendo uma analogia com conceitos matemáticos, compara o elemento “imediato”, “dado” ou “sensível” da percepção a um «diferencial perceptivo» no qual se encontra já inscrito o «integral da experiência» (Cassirer, 1971, p. 49; 1976, p. 240). A relação que os “elementos” da consciência estabelecem com o todo da modalidade de significação não é, pois, comparável com aquela que a parte mantém com o todo enquanto soma das partes, assemelhando-se, antes, à articulação existente entre diferencial e integral (Cassirer, 1971, p. 49). A particularidade da percepção, a sua “circunstancialidade”, a sua qualidade “diferencial”, está

inserida e articulada com o todo da experiência, na sua qualidade “integral”. Ambas as dimensões, conceptualizadas como funções, mantêm uma relação de interdependência, e são indissociáveis. Por conseguinte, os princípios ordenadores da consciência encontram-se já inscritos nos seus elementos (Cassirer, 1971, p. 49). A vinculação das vivências perceptivas à totalidade da experiência depende, pois, da actuação dos princípios de ordenação que a estruturam. As vivências perceptivas permanecem, assim, integradas nesse todo, sendo possível, pelo facto de se verificar tal integração, o trânsito de um a outro nível (Cassirer, 1976, p. 240). Verifica-se uma convergência de matéria e forma na consciência, «do “particular” e o “universal”, dos “factores dados” sensíveis e os “factores ordenadores” puros» (Cassirer, 1971, p. 49). De facto, e como foi já referido, os momentos hilético e noético da percepção, “sensibilidade” e “pensamento”, entrelaçam-se:

Assim como, matematicamente falando, não podem somar-se magnitudes com e sem direcção, também não pode epistemológica nem fenomenologicamente dizer-se que “matérias” e “formas”, “fenómenos” e “ordens” categoriais se “combinem”. No entanto, se queremos que a experiência surja como estrutura teórica, então todo o particular não só pode senão deve ser determinado relativamente a essas ordens. (Cassirer, 1976, p. 240)

O “sensível” é inseparável do “formal”, e não é “concebível” sem a intervenção deste. Ambos, originariamente, convergem, e só como resultado dessa convergência se tornam *a posteriori* pensáveis, numa perspectiva teórica, enquanto componentes distintos. Compreende-se, pois, que cada elemento perceptivo contenha já inscritos em si os princípios ordenadores subjacentes às modalidades de significação que orientam a actividade da consciência, segundo as «direcções heterogêneas da síntese» (Cassirer, 1971, p. 49). Estes princípios ordenadores, ou «leis estruturais gerais da consciência», não existem, pois, independentemente dos conteúdos sensíveis, mas estão enraizados nos mesmos, «como tendências e direcções» de objectivação (Cassirer, 1971, p. 49). A determinação dos conteúdos perceptivos resulta, por conseguinte, não da mera acumulação ou associação desses mesmos conteúdos, mas antes da intervenção de vectores de ordenação, cuja actuação decorre no interior de um conjunto de «formas categoriais», ou linhas de travejamento da arquitectura da síntese: a ordem espacial, a ordem temporal, a ordem causal e a ordem de coisa e atributo (Cassirer, 1976, p. 240). Cada modalidade de doação de sentido, com a direcção de “objectivação” que a caracteriza, i. e., o tipo específico de síntese que lhe é inerente, resulta de uma articulação particular entre estas formas categoriais, concorrendo, então, para a configuração dos conteúdos da sensibilidade, através da inscrição destes numa matriz formal consolidada.

A pregnância simbólica, como processo na base da constituição da percepção, impede, assim, que os conteúdos da sensibilidade se dispersem, fixando-os mediante a agregação dos mesmos numa forma estável e coesa, i. e., cumprindo a função de “objectivar” os dados perceptivos, numa direcção

determinada. A consideração do dinamismo da pregnância simbólica implica, pois, o reconhecimento de que qualquer vivência perceptiva surge já dada numa estrutura de objectivação, e de que a especificidade com que se apresenta essa vivência perceptiva depende da constituição particular de tal estrutura, i. e., da sua singularidade mórfica (Cassirer, 1976, p. 240).

CAPÍTULO 5

O DINAMISMO DA CRIAÇÃO DE SÍMBOLOS E A MATRIZ DAS FORMAS SIMBÓLICAS

1. Introdução

Como anteriormente se salientou, subjacente à perspectiva antropológica de Cassirer está a ideia de que o homem, como criador de símbolos, mobiliza, criando, todas as suas “faculdades”, conjugadas de modos distintos, em consonância com a orientação do “processo criativo”, e de acordo com a natureza da “obra criada”. É da conjugação de todas essas “faculdades” que resulta a variedade das produções culturais do homem, e não do exercício ou da afirmação de uma faculdade específica e/ou da mobilização de apenas um horizonte específico de simbolização.

A produtividade simbólica encontra-se inscrita em várias formas simbólicas, regimes fundamentais de organização da experiência e de compreensão do mundo (Cassirer, 1971, p. 7). Estas constituem perspectivas, «pontos de vista» (Cassirer, 1971, p. 7) ou «direcções» (Cassirer, 1971, p. 22) espirituais, através das quais é conferida uma configuração específica à totalidade de cada fenómeno (Cassirer, 1971, p. 7). Assim, as formas simbólicas, consistindo em modos particulares de construção do conhecimento e de interpretação da realidade, são marcadas por um dinamismo constitutivo, não assentando, portanto, numa simples “reprodução” do dado (Cassirer, 1971, p. 18).

2. A Produtividade Simbólica

A determinação daquilo em que consiste, para Cassirer, a produtividade simbólica, e de quais as características que permitem reconhecê-la, obriga a fixar vários aspectos. Em primeiro lugar, (1) a criação simbólica é criação multiforme, no âmbito das distintas formas simbólicas. Por conseguinte, para que haja um enraizamento pleno do ser humano no dinamismo da simbolização, é necessário que a produção simbólica seja assumida em toda a variedade das suas possibilidades. Apenas atendendo a essa variedade e pluralidade de modalidades de semantização poderá o ser humano mobilizar, de maneira equilibrada, todas as suas faculdades, nomeadamente os domínios do pensamento, da afectividade e da imaginação. Privilegiar determinados regimes de criação simbólica em detrimento doutros resulta necessariamente, como foi já explicitado, num desequilíbrio, porquanto significa valorizar apenas uma ou algumas dimensões do humano, diminuindo ou obliterando as restantes.

Assim, de certo modo pode dizer-se que o homem, enquanto *animal symbolicum*, deve dispor da possibilidade de realizar a criação simbólica no contexto de “formas simbólicas complementares”, i. e., de formas simbólicas que impliquem, de um lado, uma maior componente de emoção e expressão emocional, de outro lado, uma maior presença do pensamento e do conhecimento, e, de outro ainda, a intervenção da imaginação. Religião e ciência, arte e linguagem, mito e história, são pares de formas simbólicas (assim agrupadas a título meramente ilustrativo) que parecem assinalar eixos de complementaridade entre domínios de criação, envolvendo lógicas de organização e “faculdades” distintas, mas que, não obstante, parecem “harmonizar-se” e “contrabalançar-se”. Por conseguinte, o primeiro dos requisitos daquilo que, à luz da filosofia das formas simbólicas, se poderia designar como “princípio do não-reducionismo antropológico”, sendo, simultaneamente, “princípio da conservação do simbólico”, é o de que a actividade de criação simbólica, a um nível colectivo e individual, deve tendencialmente espelhar o espectro de possibilidades de criação simbólica, i. e., o arco das formas simbólicas, de modo tal que se verifique um equilíbrio entre as lógicas de organização e as “faculdades” associadas às formas simbólicas implicadas. Por outras palavras, o estatuto autenticamente simbólico dos processos de criação cultural está dependente do carácter totalizador e “integral” de que os mesmos se revistam, i. e., de que se desenvolvam de acordo com a variedade dos campos de conformação, ou formas simbólicas, nos quais a função simbólica encontra espaço para se exercer. Caso a produtividade simbólica não acompanhe a multiplicidade das possibilidades de criação que as formas simbólicas proporcionam, dá-se, inevitavelmente, o seu recuo. Esse empobrecimento e perda de “espessura”, que redundam em unilateralidade ou unidireccionalidade, desemboca em processos de reificação da função simbólica. Se a vitalidade do dinamismo de simbolização depende da conservação de uma variedade e flexibilidade intrínsecas, o estreitamento do território do simbólico implica que esses mesmos processos passem a caracterizar-se sobretudo pela fixidez, rigidez e automatismo. Passando a estar dirigidos a apenas algumas ou a uma só das dimensões da simbolização, sofrem um enquistamento e uma constrição.

Em segundo lugar (2), a preservação do carácter multiforme da criação simbólica permite que os processos de simbolização, ou de construção simbólica da realidade, façam surgir uma visão geral, global e totalizadora da vida e do mundo. Por meio da conformação simbólica, consolida-se um maior distanciamento interior relativamente ao imediatamente dado e vivido. O ser humano deixa de estar exposto e à mercê de uma certa tonalidade coercitiva e invasiva que a percepção e as emoções, enquanto planos mais “elementares” de constituição da experiência, podem assumir, encontrando, mediante a criação simbólica totalizadora, um espaço de liberdade que lhe permite “filtrar” e “elaborar” os elementos dessas dimensões internas. Ao mesmo tempo, passa, desse modo, a dispor de mais larga margem para exercer a sua autonomia individual.

Em (3) terceiro lugar, impõe-se destacar novamente outro aspecto associado à actividade de simbolização: o pensamento relacional, inerente aos processos de criação simbólica propriamente ditos, configura simbolicamente, no seu carácter significativo, níveis mais “elementares” da consciência, como a percepção e as emoções.

O âmbito do simbólico abre o espaço propício à constituição do pensamento relacional, de natureza significativa (Cassirer, 1995, p. 43), afirmando-se enquanto esfera da idealidade (Cassirer, 1995, p. 45). De acordo com Cassirer: «Sem um sistema complexo de símbolos, o pensamento relacional não pode de modo algum surgir, e portanto, muito menos, atingir o seu pleno desenvolvimento» (Cassirer, 1995, p. 43). Estando o pensamento relacional dependente do «princípio do simbolismo» (Cassirer, 1995, p. 41) e do pensamento propriamente simbólico (Cassirer, 1995, p. 43), i. e., sendo estes últimos condição necessária para a emergência do primeiro, verifica-se que o pensamento simbólico, pela importância de que se reveste no espírito humano e pelo seu estatuto enquanto “órgão” do pensamento relacional, não se limitará à esfera do pensamento relacional, ou «pensamento lógico ou abstracto» (Cassirer, 1995, p. 43), mas irá reverter sobre os âmbitos da percepção e das emoções – planos mais “elementares” da consciência, tal como anteriormente se qualificaram –, exercendo sobre os mesmos uma influência determinante.

Os processos perceptivos, de acordo com aquilo que já a psicologia da Gestalt, tal como faz notar Cassirer, demonstra, envolvem a presença de «elementos estruturais fundamentais, certos esquemas ou configurações» (Cassirer, 1995, p. 43). Nesta perspectiva, a percepção não se reduz, como pretendiam os sensualistas, a um simples aglomerado de impressões separadas (Cassirer, 1995, p. 43). Tal organização da percepção é uma característica que os seres humanos partilham com os animais superiores (Cassirer, 1995, p. 43), e que evidencia já a acção de certo tipo de «consciência de relações» (Cassirer, 1995, p. 43). No entanto, ao contrário do que acontece com os símios antropóides (Cassirer, 1995, p. 37), a percepção humana encontra-se efectivamente marcada pelo pensamento simbólico, apresentando-se já na qualidade de “síntese espiritual”, i. e., como operação do espírito que manifesta um tipo particular de ordenação e de configuração da realidade.

Aquela «consciência de relações» já observável nos animais superiores vai transformar-se, no homem, em «pensamento relacional» propriamente dito, à medida que vai sendo desenvolvida a «capacidade para isolar relações», i. e., a competência para abstraí-las, articulando-as num sistema de símbolos (Cassirer, 1995, p. 43). O pensamento relacional requer, com efeito, o uso da «proposição», que, obedecendo a «uma estrutura lógica e sintáctica definida» (Cassirer, 1995, p. 36), constitui um elemento configurador do espaço da objectividade. O homem deixa de estar remetido a uma linguagem meramente emocional e subjectiva, em que a palavra persiste apenas como «expressão involuntária de sentimento» (Cassirer, 1995, p. 36), para passar a dispor de uma «linguagem proposicional» (Cassirer,

1995, p. 36) que, permitindo-lhe transitar do “afecto” para o “objecto” (Cassirer, 1995, pp. 36-37), o faz aceder a uma nova dimensão: a do significado. Na linguagem proposicional, de natureza simbólica, os símbolos, enquanto «designadores», têm um «valor funcional» (Cassirer, 1995, p. 38), i. e., surgem “em tensão”, ao permanecerem “ordenados” a “outra coisa” que é da ordem do sentido. Da manutenção desse “carácter tensional” depende a vitalidade dos símbolos. Na verdade, só na medida em que conservem essa referência dinâmica à esfera do significado poderão os símbolos elevar o homem acima da coacção do “imediate” e, assim, ampliar a sua liberdade. A noção de “carácter tensional do símbolo”, como inscrição vital do símbolo no âmbito da significação, parece, de resto, encontrar apoio na descrição que Cassirer faz da dialéctica entre «*forma formans*» e «*forma formata*» (Cassirer, 1996, pp. 18-19), à qual atribui um papel fundamental enquanto movimento responsável pelo «desenvolvimento da vida e da cultura» (Cassirer, 1996, p. 19).

Segundo Cassirer, Johann Gottfried von Herder (1744-1803) aludira já a este traço distintivamente humano que é o pensamento relacional, ancorado no pensamento simbólico, com a noção de «reflexão ou pensamento reflexivo». Tal noção é, nos termos de Cassirer, definida como «a capacidade para seleccionar, de toda a indiscriminada massa da corrente de fenómenos sensórios flutuantes, certos elementos fixos, com o fim de os isolar e concentrar a atenção sobre eles» (Cassirer, 1995, p. 44). Por conseguinte, o «pensamento simbólico» surge como base para o pensamento relacional, ou, poder-se-ia também dizer, como sua “matriz operatória”, e a descoberta de novos tipos de relações acompanha a complexificação e a diferenciação daquele mesmo sistema de símbolos, organizado segundo leis específicas que determinam as direcções focais do pensamento relacional, nas suas múltiplas modalidades de operação. Ora, como vinha sendo notado, a preeminência do pensamento simbólico na constituição do espírito humano ditará que a própria percepção esteja dotada de um carácter simbólico, i. e., que também ela se estruture como dimensão espiritualmente configurada, dependente desse “fundamento” simbólico do espírito.

Corroborando esta tese, Cassirer verifica como a perturbação de funções que envolvem a mobilização do pensamento relacional, propriamente significativo (i. e., que implicam a presença do mais alto grau de pensamento simbólico), como, e. g., a linguagem (correspondendo essa situação a casos de afasia), é acompanhada de determinadas alterações do comportamento e da personalidade, associadas à modificação qualitativa do mundo perceptivo (Cassirer, 1976, pp. 241-327; 1995, p. 45). De acordo com Cassirer: «Estes pacientes são incapazes de realizar qualquer tarefa que só possa ser executada por intermédio de uma compreensão do abstracto» (Cassirer, 1995, p. 45). Isto significa que a actividade simbólica do homem reorganiza estruturalmente a consciência humana, e a especificidade e organicidade desta resultam, precisamente, da acção dos processos de simbolização. Sendo a dimensão da idealidade um traço distintivamente humano, a consciência, no seu carácter morfo-

plástico, bem como, paralelamente, as estruturas e processos neurofisiológicos com os quais se encontra correlacionada, sofrerão, em todas as suas funções, uma modificação estrutural, de acordo com a natureza peculiar do pensamento simbólico, e atendendo à decisiva intervenção deste.

3. Função Geral da Produtividade Simbólica

Através do estudo das expressões culturais enquadradas em cada forma simbólica e da análise do percurso de evolução histórica destas, Cassirer procura identificar a “finalidade” para a qual cada forma simbólica se orienta, e, desse modo, caracterizar mais consistentemente a função geral do pensamento simbólico (Cassirer, 1995, p. 68).

De uma maneira global, Cassirer considera que as formas simbólicas constituem, como anteriormente se indicou, modalidades específicas de configuração da experiência, através das quais o ser humano organiza e sistematiza «os seus sentimentos, desejos e pensamentos» (Cassirer, 1995, pp. 64-65). Cada forma simbólica representa um ponto de vista ideal, um modo de configuração ideal da experiência, um «contexto intelectual» (Cassirer, 1972, p. 91) que visa «dar à multiplicidade sensível a forma da unidade» (Cassirer, 1972, p. 89), ou «dar forma ao caótico» (Cassirer, 1972, p. 89), possuindo cada uma o seu próprio princípio constitutivo (Cassirer, 1971, p. 40).

Cada forma simbólica é objecto de uma evolução lenta e gradual, ao longo de um itinerário dialéctico, ou percurso de desenvolvimento, em várias etapas. Cassirer parece indicar indirectamente a “finalidade” deste percurso ao referir-se às relações estabelecidas entre as várias formas simbólicas:

Assim, ainda que as configurações do mito, da linguagem e da arte se combinem entre si nos fenómenos históricos concretos, a relação que guardam entre si revela uma determinada organização sistemática, um progresso ideal cuja finalidade consiste em que o espírito não só esteja e viva nas suas próprias criações, nos seus símbolos auto-criados, mas também que os compreenda como o que são. (Cassirer, 1972, p. 48)

Será, deste modo, legítimo sustentar que a progressão dialéctica no interior de cada forma simbólica se orienta para a afirmação da vitalidade criadora do espírito humano, que através da produção simbólica vai conquistando a capacidade de apreender o mundo, a si mesmo e ao dinamismo de doação de forma que o distingue (Cassirer, 1971, p. 35). Esta “evolução” parece, portanto, ser acompanhada pela conquista e ampliação do espaço da auto-reflexividade.

Assim, Cassirer considera que todas as formas simbólicas estão unidas por um vínculo funcional (Cassirer, 1995, p. 68). É certo que na diversidade criativa inerente às várias modalidades de conformação, responsável pela proliferação, no interior das mesmas, de configurações particulares e, nalguns casos, aparentemente desconexas e díspares, é possível identificar funções específicas subjacentes. Estas funções organizam a produtividade simbólica em cada uma das suas distintas regiões

de concretização (Cassirer, 1995, p. 68). No entanto, importa pôr em destaque que, sob esta multidimensionalidade funcional resultante da amplitude do espectro das formas simbólicas, permanece uma mesma função geral em exercício, comum a todos os âmbitos da criação de símbolos. Cassirer sublinha este aspecto:

Na multiplicidade e variedade ilimitadas das imagens míticas, dos dogmas religiosos, das formas linguísticas, das obras de arte, o pensamento filosófico revela a unidade de uma função geral, pela qual todas estas criações são mantidas juntas. O mito, a religião, a arte, a linguagem, até a ciência são agora olhados como outras tantas variações sobre um tema comum – e é a tarefa da filosofia tornar este tema audível e compreensível. (Cassirer, 1995, p. 70)

Noutra passagem, refere também o filósofo: «As várias formas da cultura humana não são mantidas juntas por uma identidade da sua natureza, mas por uma conformidade da sua tarefa fundamental» (Cassirer, 1995, p. 186).

Esta função geral está relacionada com o “princípio universal do simbolismo” (Cassirer, 1995, pp. 40-41). Para compreender o que está implicado neste princípio convém regressar às próprias fontes do pensamento de Cassirer.

3.1. A filosofia da cultura de Cassirer como prolongamento e reactualização da revolução copernicana de Kant

A filosofia da cultura de Cassirer assume-se, efectivamente, como uma “extensão” do pensamento crítico de Kant e da «revolução copernicana» que este opera. Para Cassirer, o núcleo do pensamento de Kant reside no princípio da impossibilidade do conhecimento da «coisa-em-si» (Cassirer, 1975b, pp. 171-172). O trabalho de Kant apoia-se na ideia da necessidade de inverter a forma tradicional de conceber a relação estabelecida entre o pensamento e o seu objecto. Para Kant, o objecto não se encontra directamente acessível e dele não se pode falar como de algo conhecido e dado; o que é verdadeiramente acessível é o conhecimento, a actividade do espírito (Cassirer, 1971, p. 18). É do dinamismo do intelecto que depende a possibilidade da objectividade, na medida em que é aí que se encontram inscritas as possibilidades de determinação e configuração da experiência, e, por conseguinte, do âmbito propriamente objectivo (Cassirer, 1971, p. 18).

Cassirer vem ampliar o projecto de Kant, afirmando que os grandes pressupostos da filosofia crítica se mantêm válidos para além da fronteira da função lógica do juízo, sendo, por conseguinte, aplicáveis a todas as direcções e princípios de configuração espiritual (Cassirer, 1971, p. 19). Assim, Cassirer compreende que, a par da função cognoscitiva pura, é necessário atentar na função do pensamento linguístico, do pensamento mítico-religioso e da intuição artística, entre outros. Através da consideração das suas funções concretas, torna-se viável entender como em cada forma simbólica se

constroem e projectam para o mundo múltiplas grelhas semânticas, concordantes com modalidades de objectivação características, ou regimes de criação de símbolos (Cassirer, 1971, p. 20).

É a espontaneidade criadora do espírito que conforma e traça os limites de objectividade do conhecimento teórico e de todas as outras formas de configuração da realidade (Cassirer, 1975b, p. 171). Subjacente ao pensamento crítico encontra-se, com efeito, o princípio fundamental do « “primado” da função sobre o objecto » (Cassirer, 1971, p. 19). Na esteira da herança kantiana, Cassirer nota que é no interior das próprias formas mentais de configuração da experiência que se pode descobrir «o padrão e o critério da sua verdade» (Cassirer, 1975b, p. 84). As formas simbólicas não são, pois, sistemas de produção de cópias necessariamente imperfeitas de uma realidade prévia, devendo antes ser reconhecidas como «modalidades e orientações originárias de plasmação» (Cassirer, 1975b, p. 84).

O estatuto simbólico das formas de expressão cultural advém, então, do facto de estas fazerem emergir domínios particulares de sentido, sendo erróneo tomá-las como possibilidades de referência e designação lineares de uma realidade dada de antemão (Cassirer, 1975b, p. 84). As formas simbólicas não comportam a imitação dessa “realidade”; são, antes, como que “órgãos”, na medida em que são elas que dão visibilidade e objectividade ao real, fazendo-o, assim, “alvo” de “apropriação” por parte do intelecto (Cassirer, 1975b, p. 84). Com efeito, é erróneo conceber uma “matéria da realidade”, dotada de uma existência nua e privada de quaisquer determinações: nada é dado anterior e independentemente de qualquer tipo de conformação (Cassirer, 1975b, p. 195).

Põe-se, então, termo às interrogações acerca das propriedades da coisa-em-si, do ente considerado independentemente das possibilidades de conformação inerentes à actividade do espírito humano. Para a mente, só há visibilidade a partir de determinadas modalidades de configuração da experiência. Nas palavras de Cassirer:

[...] toda a imagem do ser resulta só de um carácter e maneira determinada de visão, de uma atribuição ideal de forma e sentido. Uma vez que a linguagem, o mito, a arte, o conhecimento, foram reconhecidos como tais atribuições ideais de sentido, o problema filosófico fundamental deixa de ser o de perguntar pelo seu estado em presença do ser único e absoluto residente por detrás delas qual núcleo substancial impenetrável, [...]. (Cassirer, 1975b, p. 84)

Também em oposição ao realismo ingénuo, Cassirer enfatiza que «as classes e as modalidades do ser não se mantêm por si mesmas e de uma vez por todas» (Cassirer, 1975b, p. 63). Nesta reafirmação e alargamento da herança kantiana que consubstancia, a filosofia das formas simbólicas faz notar que a delimitação dessas mesmas classes e modalidades é uma aquisição que depende da actividade do espírito do homem (Cassirer, 1975b, p. 63). Com efeito, «o mundo tem [...] a forma que o espírito lhe confere» (Cassirer, 1975b, p. 63). Os conceitos (tomados aqui em sentido lato enquanto

atribuições de forma oriundas dos diversos sectores de criação simbólica) não podem ser extraídos das propriedades das coisas; ao contrário, como assinala Cassirer, é aquilo a que se chama “propriedade” que começa a determinar-se através da forma do conceito (Cassirer, 1975b, p. 63).

Observa-se, assim, que a simbolização – ou, dito de outro modo, a formação do conceito na pluralidade das formas simbólicas – contém implícito um princípio de unificação e de ordenação. Na sequência deste princípio, começam a destacar-se, do fluxo contínuo das impressões, determinadas formações, revestidas já de contornos e “propriedades” fixas (Cassirer, 1975b, p. 17). É a partir da particularidade dos pontos de vista intelectuais, das distintas perspectivas e modalidades de conformação espiritual, que se desencadeia a configuração do mundo, e que, da diversidade das impressões sensíveis, emerge uma ordem física e espiritual não contida nem prescrita pela natureza dessas mesmas impressões (Cassirer, 1975b, p. 33).

3.2. A função geral da produtividade simbólica

A função geral que governa as formas simbólicas e o princípio do simbolismo que nelas se encontra em acção define-se, pois, pela ordenação dos “elementos” associados ao exercício das várias “faculdades” do ser humano. Nas palavras de Cassirer: «A ciência dá-nos ordem nos pensamentos; a moralidade dá-nos ordem nas acções; a arte dá-nos ordem na apreensão das aparências visíveis, tangíveis e audíveis» (Cassirer, 1995, p. 145). O produto deste dinamismo de ordenação é a constituição de uma esfera de objectividade na qual se jogam a definição do homem e a definição do mundo. A cultura humana, enquanto «processo de auto-libertação progressiva do homem» (Cassirer, 1995, p. 190), é o lugar onde se dá a concretização multimoda dessa esfera da objectividade. No entanto, sublinhe-se uma vez mais que esta não é uma objectividade relativa a algo de exterior ao espírito humano: objectividade própria do existente, da natureza, de algo exactamente situado fora do homem. Ao invés, é o próprio espírito que, no trabalho simbólico, tende a alcançar esta qualidade de objectivação (Cassirer, 1975b, p. 170). Cada forma simbólica corresponde, portanto, a uma modalidade particular do dinamismo construtivo da objectivação¹⁵.

A consciência humana está, pois, estreitamente enraizada na mediação simbólica. É através da doação de forma que o ser humano se liberta do “carácter imediato da vida” – do fluxo unidireccional, dir-se-ia, e como que coercitivo, de uma massa de impressões que submergiria o homem enquanto neste persistisse um estado primitivo de elaboração dos esquemas de acomodação e organização cognoscitiva. Desse dinamismo de doação de forma depende a inscrição e a transformação

¹⁵ Para o caso da linguagem, *vide* Cassirer, 1995, p. 117; para o caso da arte, *vide ibid.*, p. 139; para o caso da história, *vide ibid.*, p. 157; para o caso da matemática e das ciências, *vide ibid.*, p. 177.

do estrato rudimentar da consciência sensível numa configuração verdadeiramente espiritual (Cassirer, 1975b, pp. 185-186). Através mediação simbólica, abre-se ao ser humano a possibilidade de tornar rica e variada a experiência da vida (Cassirer, 1975b, p. 185).

Convergindo para uma mesma finalidade, pode dizer-se que a criação de símbolos, a partir dos diversos regimes considerados, se reveste de um “carácter teleológico”¹⁶. O ser humano, por meio da doação de forma, progredirá, como assinala Cassirer, na organização, articulação e estruturação da sua experiência:

Na linguagem, na religião, na arte, na ciência, o homem não pode fazer mais do que edificar o seu próprio universo – um universo simbólico que lhe dá a capacidade de compreender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar a sua experiência humana. (Cassirer, 1995, p. 175)

A especificidade da arquitectura das formas simbólicas faz ressaltar a interdependência e a complementaridade das mesmas. É fundamental e insubstituível o papel que todas desempenham na configuração e no desenvolvimento do espírito. O enfraquecimento dos processos de simbolização numa das suas modalidades tem como contrapartida inevitável a debilitação e a diminuição da profundidade da experiência (Cassirer, 1995, p. 146).

Por fim, coloque-se novamente em evidência a natureza e orientação relacional da criação simbólica. Em primeiro lugar, e a um nível elementar, é a pura relação (com o mundo e com os outros) que rege a estruturação da consciência. Na consciência nunca podem ser identificados elementos “absolutos”; a noção de consciência é inseparável da noção de mediação, de relação, de trânsito ininterrupto entre o “eu” e o mundo (Cassirer, 1976, pp. 239-240). Em segundo lugar, e a um nível mais diferenciado, há uma correlação entre a criação simbólica e a constituição da esfera das relações interpessoais e da sociabilidade em geral: efectivamente, a criação simbólica, enquanto instituidora do mundo da cultura, inaugura a possibilidade da comunicação com o outro e amplia e enriquece as dimensões e modalidades das trocas dialógicas. O simbólico é indissociável do aprofundamento e refinamento das matrizes em que se apoia a abertura à alteridade do outro ser humano (Cassirer, 1995, p. 157).

4. Direcções de Análise das Formas Simbólicas

As formas simbólicas podem ser abordadas a partir de diferentes prismas de análise: (1) o da sua lógica de organização interna; (2) o da ordem cronológica pela qual vão surgindo ao longo da história da cultura humana; (3) o do modo como vão evoluindo e sofrendo uma complexificação

¹⁶ Vide cap. 2, p. 45.

progressiva; (4) o da função que cada uma delas cumpre. Estas áreas apontam para um estudo (1) orgânico ou estrutural, (2) genético ou genealógico, (3) dialéctico e (4) funcional das formas simbólicas. A análise destas dimensões torna possível determinar e perceber com mais rigor o sentido global das criações simbólicas que pontuam a história da cultura, para além de viabilizar um aprofundamento da compreensão da natureza da consciência humana.

No que se reporta à (1) organização interna das formas simbólicas, há dois aspectos a considerar: (a) o dos modos específicos de apreensão das relações espaciais, temporais, etc., em cada forma simbólica; (b) o das “faculdades” humanas predominantemente mobilizadas no âmbito de cada forma simbólica.

Quanto ao (a) primeiro aspecto, note-se apenas que cada forma simbólica envolve modos específicos de apreensão das relações espaciais, temporais, de causalidade, entre outras. Os modos de apreensão destas relações, articulando e orientando a compreensão do mundo, assumem configurações distintas em cada forma simbólica, sendo a combinação dessas configurações particulares um dos factores responsáveis pela organicidade e especificidade de que se reveste cada forma simbólica, i. e., pela modalidade peculiar de conhecimento à qual cada forma simbólica dá origem (Cassirer, 1971, pp. 39-40). Reciprocamente, as configurações assumidas pelos modos de apreensão desses tipos de relação seguem a direcção que lhes imprime cada forma simbólica em particular, enquanto princípio geral de conformação.

Quanto ao segundo aspecto, concernente às (b) “faculdades” mais preponderantemente convocadas em cada forma simbólica, recorde-se apenas a sugestão implícita de Cassirer de que cada forma simbólica implica a mobilização conjunta de todas as faculdades humanas. No entanto, de acordo com as particularidades do tipo de conhecimento associado a cada forma simbólica, algumas dessas faculdades assumirão, em detrimento doutras, um papel de maior destaque¹⁷.

No que se reporta à (2) análise genética ou genealógica das formas simbólicas, Cassirer aponta para a virtual impossibilidade de fazer uma separação entre linguagem e mito nos primórdios da cultura humana (Cassirer, 1995, p. 100). Depois, ambos vão sofrendo uma diferenciação progressiva, dando origem a duas grandes linhas de condução do desenvolvimento cultural. No desenrolar deste processo, o mito concorre para o surgimento do pensamento religioso, enquanto que a linguagem constrói o espaço no qual irão despontar o pensamento histórico e o pensamento científico. Quanto ao pensamento artístico, é legítimo dizer que manterá sempre uma conexão estreita com o âmbito mítico-religioso, embora, evidentemente, mantenha a sua autonomia própria.

¹⁷ *Vide* cap. 2, p. 45; p. 46.

No que respeita ao (3) estudo dialéctico das formas simbólicas, em termos genéricos constata-se que o arranjo orgânico de cada uma delas se complexifica progressivamente, atravessando várias fases de desenvolvimento. Nas primeiras etapas deste itinerário começa a ser progressivamente ultrapassada a fixação no “dado imediato” (função expressiva¹⁸). Pelo processo de diferenciação gradual de que vão sendo alvo as formas específicas de pensamento, surge então a possibilidade de aceder simbolicamente às esferas do possível e do universal (funções representativa e significativa¹⁹). Em todas as modalidades de expressão da cultura, os níveis mais elevados de elaboração no percurso de desenvolvimento de cada forma simbólica correspondem ao cumprimento das possibilidades superiores de configuração cognoscitiva inerentes ao exercício da função simbolizante.

Relativamente à (4) análise funcional das formas simbólicas, pode dizer-se que cada forma simbólica converge para uma ordenação mais sofisticada e robusta dos dados configurados através da actividade das várias “faculdades”: percepção, intuição, afectividade, pensamento, imaginação, etc. Este movimento traduz-se na ampliação das possibilidades de unificação e sistematização inerentes às formas de conhecimento e de relação com o mundo, no alargamento da capacidade auto-reflexiva do ser humano, no aprofundamento do auto-conhecimento e da auto-apreensão, e no desenvolvimento de uma mais apurada percepção da riqueza, variedade e profundidade do “real”. Por conseguinte, é também um dinamismo acompanhado pela expansão dos horizontes da auto-transcendência, i. e., por uma diversificação, consolidação e complexificação dos modos de o homem se orientar na direcção daquilo que se situa para além de si mesmo.

Cassirer, considerando o pendor auto-reflexivo das produções artísticas nos estádios mais recentes da história da cultura, estabelece o conceito de «memória simbólica». Este conceito ilustra bem a tendência evolutiva subjacente às formas simbólicas, evidenciada através da análise pluridimensional da sua arquitectura. Por «memória simbólica» entende o autor «o processo por que o homem não só repete a sua experiência como reconstrói também esta experiência» (Cassirer, 1995, p. 54). A noção capta algo de fundamental nas criações culturais mais complexas: no movimento de reversão temporal do presente para o passado, a reconstrução simbólica do “vivido”. O trabalho simbólico encontra-se, pois, imbuído de um carácter simultaneamente incremental e fundacional. Sem prejuízo da definição que lhe dá Cassirer, o mesmo conceito não deixaria de manter-se válido se aplicado à reversão temporal do futuro para o presente. Ambos os fluxos de reversão temporal denotam a assunção de um papel profundamente criativo e de demarcação relativamente à percepção da passagem inexorável do tempo: a realização simbólica do homem é acompanhada pela aber-

¹⁸ *Vide* cap. 3, pp. 51-67.

¹⁹ Para a função representativa, *vide* cap. 3, pp. 67-73; para a função significativa, *vide* cap. 3, pp. 73-113.

tura de um campo de liberdade que o faz transitar para uma ordem de experiência na qual se descobre já não totalmente refém da “inevitabilidade”.

O criador de símbolos é aquele que é capaz de, simbolicamente, transformar o que lhe “acontece”, reconfigurando simultaneamente a sua experiência de si. Com a abertura ao possível, o ser humano pode plasmar o seu pensamento e a sua acção em torno de um “sentido”. Desenha-se, aqui, um *espaço teleológico livre*: a pessoa, embora condicionada pelos limites inerentes à sua condição, é um ser em aberto, que, com a complexificação do pensamento simbólico, se torna capaz de antecipar, construir e prosseguir novos rumos e possibilidades de desenvolvimento.

5. Sentido da Dialéctica das Formas Simbólicas

A observação do desenvolvimento das modalidades de expressão cultural através do exame das transformações que a função simbólica vai sofrendo ao longo do seu processo evolutivo, permite, no âmbito de uma análise dialéctica das formas simbólicas, identificar a tendência global que guia o processo de diferenciação inerente ao “princípio do simbolismo” (Cassirer, 1995, p. 41) em operação no interior da cada forma simbólica. A partir da ruptura com a esfera da “existência em bruto”, do “dado”, do “imediato”, que se verifica com a emergência da esfera expressiva, dá-se um acesso a modalidades cada vez mais elaboradas de configuração espiritual. As dimensões representativa e significativa são aquelas que mais se afastam dessa ordem do “imediato” e do “dado”, demarcando-se da mera “presença” para introduzirem esquemas representativos dotados de progressivamente mais complexos graus de elaboração (Cassirer, 1976, p. 334). No plano significativo, de acordo com Cassirer, «o conhecimento liberta as relações puras dos vínculos com a “realidade” concreta e individualmente determinada das coisas para representá-las como meras relações na universalidade da sua “forma”, isto é, no seu carácter relacional» (Cassirer, 1976, p. 334).

Descobre-se, neste percurso de evolução dialéctica, uma tendência orientada para a “desontologização do símbolo” (Cassirer, 1995, pp. 177-179). No entanto, este afastamento das “coisas” e “objectos” que se dá com a complexificação do princípio do simbolismo e “rompe” com os domínios da percepção e da intuição empírica (Cassirer, 1976, p. 336), não significa um corte absoluto com o “mundo concreto”. Na perspectiva de Cassirer, a produtividade espiritual, que conduz à emergência de formações conceptuais que dão inteligibilidade ao mundo, não pode ser separada da vida e do existir humanos, os quais, por sua vez, efectivamente remetem para o dinamismo constitutivo inerente à consciência, e não para uma suposta “passividade” da mesma (Cassirer, 1996, p. 111). Consciência humana é sinónimo de configuração espiritual.

Ao contrário do que pensa Georg Simmel (1858-1918), cujos escritos analisa, Cassirer não se revê na afirmação da oposição entre espírito, ideia ou forma, por um lado, e “vida”, por outro. Poder-se-ia pensar que a idealidade permaneceria exclusivamente vinculada a um sentido lógico, ficando esvaziada de carga vital. Todavia, como faz notar o autor, a «viragem para a ideia» [«Wendung zur Idee»], expressão de Simmel (Cassirer, 1996, p. 13, n. 17)] não é sinónimo de um afastamento da vida relativamente a si própria, em direcção a algo que dela esteja completamente separado. Como sublinha Cassirer, não seria possível conceber essa viragem para o campo da objectividade se a força, o dinamismo, a “intenção” que orienta a vida para esses regimes de objectivação não estivesse já inscrita no âmago da própria vida, se não fosse um elemento inerente à sua constituição e às suas superiores possibilidades de realização (Cassirer, 1996, p. 19). Com efeito, a vida regressa a si mesma, faz-se presente a si mesma, através da matriz das formas simbólicas, pela produção simbólica; a vida apreende-se a si mesma, pela mediação da forma, como «infinita possibilidade de formação, como vontade de dar forma e poder de dar forma» (Cassirer, 1996, p. 19). Com o desenvolvimento da função simbólica há não uma ruptura com a vida e com o “mundo concreto”, mas antes uma libertação do peso e do carácter coercitivo desse plano de “realidade”, inseparável, afinal, desde o início, de determinados modos, ainda que incipientes, de objectivação, e, como tal, sempre na dependência da acção do espírito. Com a constituição de um espectro cada vez mais amplo de possibilidades de objectivação, abre-se ao ser humano o espaço da liberdade (Cassirer, 1996, p. 111). A criatividade simbólica descerra à vida os horizontes da liberdade e da auto-criação (Cassirer, 1996, p. 19).

A dinâmica nuclear que governa o princípio do simbolismo e a função simbólica é o movimento oscilatório entre *forma formans*, como potencialidade de dar forma no acto mesmo de doação da forma, e *forma formata*, enquanto forma realizada (conceitos cunhados a partir do binómio *natura naturans/natura naturata*) (Cassirer, 1996, p. 18). Para Cassirer, a vitalidade do espírito só está assegurada se não se romper a circulação entre estes dois pólos. A “forma formante” exerce-se e realiza-se na e pela “forma formada”. Mas deve regressar daí a si mesma, não se reduzindo nem acomodando à forma formada, mas reemergindo, a partir da forma formada, como fonte de novas possibilidades de doação de forma, e, nesse seu mesmo exercício de criação, como penhor de vitalidade para a própria forma formada (Cassirer, 1996, pp. 18-19). Percebe-se, assim, que os horizontes da liberdade e da auto-criação descerrados pela criatividade simbólica não são separáveis de uma certa ideia de “infinito”, na qual se inscreve a afirmação, inerente à dinâmica simbólica, de sempre renovadas perspectivas de “possibilidade”.

6. Auto-transcendência e Simbolização

O ser humano, conhecendo a “realidade” através do seu «sistema simbólico» (Cassirer, 1995, p. 32), habita nessa tensão viva entre o “real” e o possível. Sendo um *animal symbolicum*, está orientado para a “superação” de si e da sua circunstância. A força do sistema simbólico na organização do ser humano permite já a identificação entre a esfera do possível, que o mesmo inaugura, e a ordem das finalidades. Aquilo que o homem, simbolicamente, pode vir a ser, torna-se como que um “fim” ao qual, simbolicamente, aspira. Toda a actividade das suas “faculdades” passa a estar supra-ordenada a essa tensão. É nesse movimento propriamente dito que se capta a especificidade do ser humano enquanto criador de símbolos.

Numa certa perspectiva, pode dizer-se que o longo processo de evolução das formas de vida as moldou progressivamente, do ponto de vista biológico, no sentido de uma adaptação óptima ao seu meio envolvente. Essa adaptação das formas de vida às condições do meio corresponde à modalidade de ordenação teleológica do universo biológico.

Ora, o ser humano, ao libertar-se, nalguma medida, da exposição total à influência directa do meio pelo seu acesso à dimensão simbólica, passa a mover-se na esfera de uma nova modalidade de ordenação teleológica: a do universo simbólico. O possível identifica-se com esse novo âmbito da finalidade; o simbólico abre novas possibilidades que são não já apenas de adaptação óptima a um meio físico, mas de exploração e descoberta de si e do mundo, num percurso que pode dizer-se de “desenvolvimento” porque “des-envolve” o homem das elementos circunstanciais que, previamente à “conquista” da dimensão simbólica, condicionavam inteiramente a vida.

É essa tensão entre o real e o possível instaurada pelo domínio simbólico que dá lugar ao dinamismo da «auto-transcendência», conceito que pode ser definido como «o movimento com que o homem ultrapassa sistematicamente a si mesmo, tudo o que é, tudo o que adquiriu, tudo o que pensa, quer e realiza» (Mondin, 2003, p. 264).

7. A Patologia da Consciência Simbólica

Todavia, a consciência simbólica, que é especificamente humana, pode ser, por razões diversas, lesada, caso em que se entra no domínio daquilo a que Cassirer chama «patologia da consciência simbólica» (Cassirer, 1976, pp. 241-327). Nesta circunstância, a separação nítida entre o dado e o possível deixa de ser apreendida: «Descobrimos que, sob condições especiais em que a função do pensamento simbólico está impedida ou obscurecida, a diferença entre realidade e possibilidade se torna também incerta» (Cassirer, 1995, p. 58). O indivíduo deixa, assim, de ser capaz de aceder livremente à ordem da significação.

A análise que Cassirer faz da patologia da consciência simbólica é ilustrada através da descrição de casos de lesão cerebral que afectam gravemente os processos cognitivos. No entanto, é legítimo pensar numa alternativa à vinculação exclusiva do conceito de patologia do simbólico a essa classe de patologias, estendendo-o, sem perda de rigor metodológico, às patologias que têm repercussões sobretudo ao nível da afectividade e do processamento das emoções (patologias associadas a falhas e/ou bloqueios no processo de desenvolvimento psicológico). Genericamente, poderá dizer-se que também este tipo de patologias, ao dificultar o acesso à esfera do possível, na sequência de problemas ao nível da elaboração simbólica da experiência emocional, parece coincidir com a fixação no imediato, implicando a reificação da função simbólica e a incapacidade de, em termos ideais, escapar à “pressão” da circunstância do “mundo interno”. Também aqui, deixa de se afirmar um horizonte que dê estrutura e “sentido” à realidade interior. Ora, é exactamente no acesso a esse âmbito do possível que a pessoa, deixando de estar como que centrada e encerrada sobre si, se torna, ao invés, capaz de inscrever-se num processo de desenvolvimento, em fecunda e livre abertura à “possibilidade”. Na tensão que o acesso a esse possível instaura, o ser humano desenvolve-se e (re)encontra a sua vitalidade, conquistando novas formas de, simbolicamente, ir além de si mesmo e da sua circunstância. O símbolo é o meio de conhecimento específico do homem (Cassirer, 1995, p. 33), e também no âmbito da configuração das emoções, a perda da vitalidade simbólica reflecte-se numa fragilização do conhecimento de si, dos outros e do mundo.

8. Conclusão

A análise do dinamismo da criação simbólica mostra que os processos de simbolização configuram e dão ordem aos diversos aspectos da experiência, em todo o espectro das formas simbólicas. A manutenção da estrutura simbólica da experiência depende, pois, da reactivação e reactualização permanentes destes processos, que conduzem o homem a um contínuo aprofundamento do conhecimento de si, dos outros e do mundo.

A reificação da função simbólica reflecte um estado de patologia, com o recuo do carácter simbólico da experiência, a diminuição das possibilidades de inscrição na dimensão do significado, e uma concomitante perda da liberdade interior. Com a degradação da capacidade de simbolização, o indivíduo torna-se refém do concreto e do imediato, e o seu mundo interno desestrutura-se e perde coesão.

PARTE III

PARA UMA ABORDAGEM CLÍNICA
AO SIMBÓLICO

PATOLOGIA DA CONSCIÊNCIA SIMBÓLICA
E PATOLOGIA DA PRÁXIS SIMBÓLICA

CAPÍTULO 6

O CONCEITO DE PATOLOGIA DA CONSCIÊNCIA SIMBÓLICA NO PENSAMENTO DE ERNST CASSIRER

1. Introdução: Crítica à Psicologia Sensualista e ao Dogma da Autonomia da Percepção

É partindo da consideração dos problemas respeitantes às relações entre o pensamento e a linguagem (Cassirer, 1976, p. 241) e ao contributo da linguagem para a constituição do mundo perceptivo (Cassirer, 1976, p. 242) que Cassirer começa por enquadrar a discussão do tema da patologia da consciência simbólica. Demonstrando a fragilidade epistemológica inerente à psicologia sensualista, questiona o «dogma da autarquia e autonomia, auto-suficiência e auto-compreensão do conhecimento perceptual» (Cassirer, 1976, p. 242; pp. 252-253) advogado pelos partidários dessa escola de pensamento. Ao recusar a legitimidade da tentativa de tomar isoladamente a percepção como fonte dos «fundamentos do saber» (Cassirer, 1976, p. 242), destaca, no âmbito da filosofia da linguagem, o legado de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) (Cassirer, 1976, p. 243). Para este filósofo, ao contrário do que defendiam os sensualistas, a linguagem não desempenha simplesmente uma função de designação dos objectos dados em si pela percepção; antes, assume um papel activo na configuração do mundo intuitivo, determinando-o profundamente (Cassirer, 1976, p. 243). A linguagem estabelece já as condições de objectivação da “realidade”, dela dependendo o modo como o homem organiza as suas relações multimodas com essa mesma “realidade” (Cassirer, 1976, p. 243).

2. Patologia Neurológica e Organização Simbólica da Percepção e da Experiência

Para Cassirer, inscritos na tradição de estudos inaugurada por Johann Friedrich Herbart (1776-1841), os trabalhos de Heymann Steinthal (1823-1899) e Moritz Lazarus (1824-1903) demonstram já o reconhecimento de que a procura de uma fundamentação da psicologia não pode dispensar uma compreensão do lugar primordial que a linguagem ocupa na orgânica do espírito humano (Cassirer, 1976, p. 243). Todavia, essa alteração de perspectiva acontece lentamente, ao ponto de nem mesmo Wilhelm Wundt (1832-1920), que elabora uma importante teoria da linguagem, ser ainda capaz de apreender totalmente a relevância que a própria linguagem adquire na organização do mundo psíquico (Cassirer, 1976, p. 244).

É através da afirmação dos estudos no campo da patologia da linguagem que a questão da influência da linguagem na estruturação da esfera perceptiva se colocará em toda a sua amplitude (Cassirer, 1976, pp. 244-245). Neste âmbito, foi fundamental que se deixasse de interpretar as perturbações da linguagem como meras perturbações da inteligência (Cassirer, 1976, p. 245). A essa tendência subjazia o postulado de acordo com o qual as “faculdades” humanas subsistiam como divisões estanques, o que implicava a sua substancialização²⁰.

Com efeito, o estudo patognomónico dos estados nosológicos associados a transtornos da linguagem permitiu constatar que o enfraquecimento da consciência e da capacidade linguísticas dos pacientes se reflectia não apenas sobre a sua consciência globalmente considerada, mas também sobre o seu comportamento e constituição anímica (Cassirer, 1976, p. 245). Tornando evidente que a hipótese da profunda interconexão entre linguagem e percepção é aquela que melhor permite explicar os quadros sintomáticos dos transtornos considerados, os estudos no domínio da patologia da linguagem vêm desvendar a complexa teia de relações entre ambos os eixos de organização psíquica.

Cassirer reconhece que o vínculo interno que liga o mundo da linguagem ao mundo da percepção e da intuição só se torna verdadeiramente notório quando tal articulação é obstaculizada. Essa cisão mostra como a percepção, não consistindo numa mera colecção de dados sensitivos, é já espiritualmente determinada e configurada pela linguagem. Quando a linguagem é afectada, a percepção sofre, concomitantemente, alterações qualitativas (Cassirer, 1976, p. 245). A unidade através da qual são dados os diversos componentes da consciência normal é, nessas situações, quebrada, o que conduz a que esses mesmos componentes, em vez de convergirem e actuarem organicamente, divirjam, dando lugar a um certo tipo de fragmentação do mundo mental. Assim, fica definitivamente corroborada a tese de acordo com a qual a esfera da intuição, responsável por tornar presente ao sujeito a “realidade”, se encontra já sob a influência do dinamismo da simbolização, e não exclusivamente, como uma perspectiva ingénua poderia fazer crer, a esfera do pensamento. Ilustrando a sua concepção, Cassirer evoca o antigo princípio escolástico: “forma dat esse rei” (“a forma dá ser à coisa”), válido neste contexto se se atender ao carácter estritamente funcional da forma, e já não substancial (Cassirer, 1976, p. 245).

2.1. As alterações do mundo perceptivo na afasia, agnosia e apraxia

A valorização do conceito de símbolo no estudo das patologias da linguagem, nomeadamente a afasia, levará Cassirer a considerar a questão da alteração do mundo perceptivo nos transtornos

²⁰ Vide cap. 4, p. 118.

afásicos, e, na sequência disso, a debruçar-se sobre duas outras condições patológicas estreitamente associadas aos mesmos: a agnosia e a apraxia. Esta pesquisa fa-lo-á travar diálogo com uma constelação de investigadores, na sua maioria seus contemporâneos, na qual se contam sobretudo, para além dos já mencionados, os nomes de Pierre Paul Broca (1824-1880), Julius Wilhelm Richard Dedekind, Karl Maria F. Finkelnburg (1832-1896), Theodor Meynert (1833-1892), John Hughlings Jackson (1835-1911), Ludwig Lichtheim (1845-1928), Salomon Eberhard Henschen (1847-1930), Carl Wernicke (1848-1905), Arnold Pick (1851-1924), Pierre Marie (1853-1940), Paul Natorp (1854-1924), Sigmund Freud (1856-1939), Heinrich Lissauer (1861-1891), Henry Head (1861-1940), Hugo Liepmann (1863-1925), Karl Bonhoeffer (1868-1948), Karl Heilbronner (1869-1914), Max Lewandowsky (1876-1916), Kurt Goldstein (1878-1965), Wilhelm Franz von Stauffenberg (1879-1918), Karl Kleist (1879-1960), Karl Ludwig Bühler (1879-1963), François Moutier (1881-1961), Adhémar Gelb (1887-1936), Wolfgang Köhler (1887-1967), John Wilhelm Franz Benary (1888-1955) e Willem van Woerkom.

O primeiro passo que Cassirer empreende é precisamente o de rastrear os contributos científicos da sua época que atestam o carácter fundamental da consideração do conceito de símbolo no estudo da afasia, mencionando desde logo a significativa expressão com que Head designa as perturbações de que a consciência é alvo nos transtornos afásicos: a de «perturbações da formulação e expressão simbólicas» (Cassirer, 1976, p. 246). Com esta expressão, Head reconhece que os sintomas associados à afasia não se reduzem unicamente ao campo dos transtornos da linguagem. Já Jackson, precursor de Head, tinha observado que os problemas relacionados com a patologia da linguagem podiam ser mais rigorosamente avaliados como problemas ao nível da fenomenologia da percepção sensível (Cassirer, 1976, p. 246).

Estes aportes teóricos, fundamentados na interpretação de dados recolhidos a partir de observações clínicas, vieram reforçar a ideia de que a conceptualização das perturbações afásicas devia considerar mais seriamente não apenas as perturbações do pensamento lógico, mas também as da esfera da percepção. O reconhecimento da especificidade e amplitude do conceito de símbolo permitirá operar definitivamente essa translação, passando a ser possível começar a perceber, com base no denominador comum do processamento simbólico, a co-ocorrência, na afasia, de sintomas que afectam a esfera da linguagem e de outros que a excedem.

Nesta matéria, Cassirer destaca o contributo de Finkelnburg, que, em 1870, antecipando este progresso, introduz a noção de «assimbolia», procurando através dela captar o traço estrutural dos transtornos afásicos. Finkelnburg entendia os transtornos afásicos como uma incapacidade de apreender o significado de símbolos como gestos, sinais escritos, notas musicais, dinheiro, sinais rituais, etc., bem como a improficiência na sua manipulação (Cassirer, 1976, p. 248). No entanto,

esta proposta teórica baseava-se ainda num conceito restrito de símbolo, que o vinculava à ideia de «sinal “artificial”, convencional» (Cassirer, 1976, p. 247).

O avanço nos estudos dos transtornos afásicos conduzirá a um refinamento da definição de assimbolia, passando-se a entendê-la não como a mera «incompreensão total ou deficitária de sinais artificiais», ainda na esteira do trabalho de Finkelnburg, mas como a «incapacidade de identificar e utilizar adequadamente os objectos visíveis ou tangíveis, apesar da conservação da função sensorial» (Cassirer, 1976, p. 248).

Proceder-se-á depois à distinção entre assimbolia sensorial (relacionada com a «incapacidade de reconhecer as coisas») e assimbolia motora (perturbação das funções motoras envolvidas na articulação e manejo de símbolos ou objectos, ou em movimentos demonstrativos de uma compreensão simbólica de situações), noções que, no âmbito dos estudos neurológicos, acabarão mais tarde por dar lugar, respectivamente, aos conceitos de agnosia (introduzido por Freud) e de apraxia (introduzido por Steinthal e generalizado por Liepmann) (Cassirer, 1976, pp. 248-249).

Para Cassirer, as posições sustentadas por Goldstein e Gelb são exemplares na constatação de que as perturbações afásicas não afectam exclusivamente a fala e o domínio da linguagem, mas se estendem a alterações ao nível do «comportamento global», do «mundo perceptivo» e da «atitude prática» relativamente ao meio (Cassirer, 1976, p. 247). Cassirer nunca deixará de sublinhar a proximidade existente entre transtornos afásicos, agnósicos e apráxicos, destacando, a esse propósito, a proposta teórica de Heilbronner, segundo a qual as três categorias nosológicas podem ser subsumidas num mesmo complexo patognomónico (Cassirer, 1976, p. 259). Significa isto, tomando a afasia, a agnosia e a apraxia como «patologias da consciência simbólica», assumi-las como expressões agregadas de uma mesma perturbação da função simbolizante.

Ao reflectir sobre casos de afasia, agnosia e apraxia como perturbações da função simbólica, Cassirer faz notar, pois, a interligação estreita existente entre o mundo da percepção e a matriz espiritual da linguagem. Qualquer tipo de problema que atinja a esfera da linguagem terá necessariamente repercussões sobre o mundo perceptivo (Cassirer, 1976, p. 245). Os estudos semiológicos deste complexo de patologias tornam claro para o autor que quer o pensamento, quer a forma intuitiva através da qual se apresenta a “realidade”, se encontram na estreita dependência de um mesmo processo de “criação simbólica” (Cassirer, 1976, p. 245), corroborando o já referido princípio enunciado por Humboldt no âmbito da sua filosofia da linguagem. Com efeito, toda a percepção implica já uma direcção, uma ordenação significativa num determinado sentido, um “trabalho” do espírito (Cassirer, 1976, p. 260). A análise das patologias da consciência simbólica permitirá confirmar esse princípio de estruturação do mundo da percepção, uma vez que, como se referiu já, as energias espi-

rituais responsáveis pela organização perceptiva se deixam surpreender de um modo mais notório quando a sua acção é parcial ou totalmente obstaculizada (Cassirer, 1976, p. 260).

Procedendo à caracterização das múltiplas manifestações sintomáticas das patologias da consciência simbólica, Cassirer, convocando as investigações efectuadas por muitos dos especialistas acima mencionados, conseguirá, de facto, mostrar como as perturbações da linguagem, da percepção e reconhecimento de objectos (incluindo as alterações, associadas a este último tipo de perturbação, nos domínios da compreensão espacial, temporal e numérica), bem como, finalmente, os transtornos relacionados com a conduta, podem ser ajustadamente explicados através da hipótese do enfraquecimento de um único princípio axial, que marca a actividade do espírito: o dinamismo de simbolização.

No que se refere à afasia e aos sintomas concernentes à dimensão linguística propriamente dita, Cassirer debruça-se sobre os trabalhos de Jackson, responsável pela condução de uma investigação unicamente fenomenológica dos sintomas afásicos (Cassirer, 1976, p. 254). Este descobre como os desempenhos dos pacientes de afasia se distinguem pela diminuição da capacidade de compreender e utilizar adequadamente a oração, e não tanto a palavra isoladamente considerada. Isto implica perceber que o que está verdadeiramente em causa nas alterações linguísticas associadas à afasia não é o uso da palavra em si mesma, mas a consideração do sentido em que é aplicada e da função que desempenha no discurso (Cassirer, 1976, p. 249). Desenvolvendo o seu trabalho, Jackson perceberá que os afásicos são geralmente mais capazes de prestações regulares ao nível de uma linguagem meramente emocional, expressiva, em que se dá conta de estados internos, não sendo já bem sucedidos no que diz respeito a manifestações linguísticas de carácter indicativo, descritivo, envolvendo a circunscrição e significação de relações objectivas (Cassirer, 1976, p. 249). Referindo-se a estes dois níveis, respectivamente, como linguagem inferior e linguagem superior, Jackson conclui que aos afásicos permanece dificultado ou impedido o processo de formação de proposições. Assim, um afásico poderá ser capaz de um uso interjectivo ou emocional das palavras, mas não conseguirá integrá-las num discurso, i. e., não saberá aplicá-las com base no seu valor proposicional ou judicativo (Cassirer, 1976, pp. 250-251).

Na sequência da perspectiva de Jackson, em que se torna clara a libertação do cânone da psicologia sensualista no interior dos estudos da afasia, Pierre Marie vem reforçar a ideia de que a linguagem, enquanto função espiritual, não pode ser explicada como algo que resulta de condições meramente hiléticas; o único modo legítimo de considerá-la é tomando-a como totalidade que radica na “inteligência”, o que implica admitir que os transtornos da linguagem assentam precisamente sobre um transtorno da inteligência (Cassirer, 1976, pp. 255-256), que se manifestará, como já foi referido, de modos diversos e não exclusivamente circunscritos ao âmbito da própria linguagem.

Apesar das fragilidades da sua perspectiva, particularmente no que concerne à dificuldade em encontrar uma definição rigorosa e satisfatória para o conceito de inteligência, Marie parece assinalar de uma forma decisiva a direcção a seguir no âmbito dos estudos das patologias da linguagem, anulando convincentemente os argumentos dos empiristas.

A análise fenomenológica dos transtornos da linguagem acabará por afirmar-se como via de pesquisa privilegiada, criando as condições para a superação dos paradigmas psicológico e fisiológico (Cassirer, 1976, p. 253) de explicação do fenómeno linguístico, das perturbações da linguagem e dos correlatos biológicos subjacentes aos processos linguísticos e às enfermidades responsáveis pela debilitação desses processos. Goldstein, como refere Cassirer, é um dos teóricos que mais acentuam a necessidade de colocar em primeiro plano esta análise fenomenológica dos transtornos afásicos e agnósicos, chamando a atenção para o facto de só a partir de uma determinação e compreensão rigorosas das vivências do paciente, mediante a sua meticolosa observação, se poder proceder com segurança à averiguação dos correlatos neurofisiológicos associados às alterações patológicas verificadas (Cassirer, 1976, p. 255).

Segundo Cassirer, em termos gerais, o reconhecimento da função simbólica como matriz que é alvo de alterações quando se consideram os transtornos afásicos, agnósicos e apráxicos torna necessária a compreensão da natureza das operações simbólicas que definem as «condições de possibilidade da linguagem, do conhecimento perceptivo e da acção» (Cassirer, 1976, p. 259). Isso permitirá entender a qualidade dos processos mobilizados pela função simbolizante e a sua organização específica.

No que diz respeito à percepção, Cassirer faz notar que esta se constitui em torno de centros espirituais aos quais se mantêm referidos os fenómenos sensíveis. Estes centros espirituais, responsáveis pela ordenação dos mesmos fenómenos, articulam-se em três direcções distintas: nas perspectivas da definição de “coisa” e “atributo”, da co-existência espacial e da sucessão temporal (Cassirer, 1976, p. 260). Tais vectores de ordenação implicam a introdução de descontinuidades no «fluxo uniforme dos fenómenos» e o realce de certos aspectos do mesmo (Cassirer, 1976, p. 260). Atente-se na forma como Cassirer ilustra esta ideia:

O que antes era um fluxo homogéneo do acontecer converge agora, de certo modo, em direcção a esses pontos salientes; no meio da corrente formam-se vários vórtices cujas partes surgem unidas por um movimento comum. Apenas com a criação de tais totalidades mais dinâmicas que estáticas, com a formação mais funcional que substancial de unidades, se estabelece a relação interna dos fenómenos entre si. Pois agora não existe já nada meramente individual; cada elemento sujeito, juntamente com outros, a um movimento comum, contém em si mesmo a lei e a forma geral desse movimento, sendo capaz de representá-lo para a consciência. Onde quer que nos submerjamos agora na corrente da consciência, encontramos imediatamente determinados centros com vida, rumo aos quais se dirigem todos os movimentos individuais. Toda a percepção particular é uma percepção com uma direcção;

para além do seu mero conteúdo possui um vector que lhe dá significado num certo sentido. (Cassirer, 1976, p. 260)

Em caso de patologia, Cassirer considera que estes “vórtices”, enquanto eixos de organização dos fenómenos dados na percepção, perdem parte muito considerável, embora não a totalidade, do seu poder de “atração” (Cassirer, 1976, p. 261), deixando o mundo perceptivo de revestir-se da coesão que anteriormente o caracterizava e era resultado do poder de ordenação subjacente à acção desses pólos dinâmicos.

Cassirer descreve vários casos concretos de patologia da consciência simbólica, fornecendo pontos de referência importantes para a compreensão das suas propostas de conceptualização das disfunções que podem afectar os processos de simbolização. Estes casos reportam-se aos diversos quadros patológicos mencionados, e a sua apreciação permite perceber como por detrás das diferentes etiologias e índices patognomónicos tidos em consideração, se descobre, ainda que em âmbitos distintos, o enfraquecimento da acção de uma mesma função simbolizante, cujas propriedades é necessário destacar.

2.2. Análise de um caso de amnésia para os nomes das cores

Um desses casos, mencionado por Goldstein e Gelb, refere-se a um paciente com amnésia para os nomes das cores (Cassirer, 1976, pp. 261-264). Este paciente deixara de ser capaz de aplicar correctamente os nomes das cores, apesar de, em termos estritamente visuais, se manter intacta a sua capacidade de distinguir os diversos matizes, à semelhança do que sucede com uma pessoa normal. O desempenho deste paciente em tarefas que exigiam operações envolvendo a manipulação de cores demonstrava a sua impossibilidade de efectuar o processamento categorial das mesmas. Deste modo, não conseguia ser bem sucedido na tarefa de agrupar amostras de tons variados de uma mesma cor apresentada como ponto de referência, a não ser que essas amostras coincidissem em termos de tonalidade, brilho, entre outras propriedades. Para além disso, no decorrer da tarefa, podia variar aleatoriamente de um critério de classificação das amostras (e. g., tom de cor) para outro (e. g., brilho). Por outro lado, se se lhe pedisse para identificar a cor de um determinado objecto fazendo-lhe corresponder uma amostra de cor que tinha de seleccionar, o seu desempenho mantinha-se irrepreensível. No entanto, se se lhe fosse solicitado que escolhesse uma amostra correspondente a uma cor que o experimentador designasse pelo nome, era incapaz de cumprir a exigência. Para fazer a transição dos nomes das cores para os nomes das coisas concretas, valia-se da estratégia de recorrer a certas expressões linguísticas de uso corrente que, desempenhando o papel de fórmulas, lhe permitiam associar um dado tom de cor a um objecto específico; no entanto, perante o desafio adicional

de seleccionar uma cor semelhante à cor do objecto que através desse procedimento era capaz de recordar e apontar, deixava de ser bem sucedido (Cassirer, 1976, p. 263).

Para Goldstein e Gelb, o mundo intuitivo de pacientes como este diverge do das pessoas que não padecem de problemas do mesmo foro pelo facto de o enfermo já não dispor do mesmo «princípio de organização sistemática que rege o mundo das cores da pessoa sã» (Cassirer, 1976, p. 263). O enfermo deixa de ser capaz de fixar um ponto de referência abstracto que lhe permita desempenhar correctamente as tarefas de classificação de cores que exigem operações mentais mais complexas e diferenciadas. As tarefas em que é bem sucedido são aquelas que envolvem unicamente a observação do grau de semelhança sensível entre estímulos, deixando de ser capaz de considerar outras perspectivas possíveis. Permanece, portanto, confinado à esfera do concreto e do imediato, podendo mover-se exclusivamente no âmbito de uma «vivência de coerência» da experiência sensível (Cassirer, 1976, p. 263). Percebe as relações entre as cores apenas a partir de uma identidade das impressões: se lhe forem apresentadas duas amostras do mesmo tom de cor, mas dotadas de brilhos diferentes, deixa de ser capaz de identificar a conexão entre as duas amostras (Cassirer, 1976, p. 264). A consideração do particular como representante de uma categoria ou classe geral, a indexação da cor concreta ao conceito de uma determinada cor, é uma operação que lhe permanece vedada, i. e., aquilo que Goldstein e Gelb designam como «atitude categorial» (Cassirer, 1976, p. 264).

Para Cassirer, a observação deste caso realça a dinâmica subjacente à função simbólica. Recordando a distinção, feita a propósito da consideração das vivências perceptivas, entre conteúdo imediato e conteúdo mediato, conteúdo presente e conteúdo representativo dessas mesmas vivências, entre o modo directo como se dão e a função representativa que cumprem, faz notar que aquilo que distingue os fenómenos cromáticos da pessoa enferma relativamente aos da pessoa normal não é nenhuma propriedade inerente a esses mesmos fenómenos e que neles se possa claramente circunscrever; ao invés, aquilo que os diferencia é o facto de não poderem, em caso de enfermidade, funcionar como meios de representação (Cassirer, 1976, pp. 264-265). Nas palavras de Cassirer:

Deixaram [os fenómenos cromáticos] de ser magnitudes vectoriais para se converterem em meros valores estáticos que não “estão direccionados” para determinados pontos salientes da escala das cores, em virtude da qual a percepção normal das cores adquire a sua forma característica. Por assim dizer, a vivência óptica permanece em si mesma e é capaz de referir-se só a vivências que pertencem às suas imediações próximas. A função representativa permanece encerrada dentro dos mais estreitos limites. Só factores estritamente similares podem “representar-se” e substituir-se mutuamente. (Cassirer, 1976, p. 265)

Esta condição é descrita por Goldstein e Gelb como uma «atitude mais próxima da vida», a qual, inviabilizando a consolidação de uma perspectiva global e de conjunto, acarreta uma perda de liberdade para a percepção (Cassirer, 1976, p. 265). Com efeito, ainda nas palavras de Cassirer:

[...] a percepção vai adquirindo essa mesma liberdade apenas à medida que se vai impregnado de conteúdo simbólico, à medida que adopta certas formas de visão espiritual e transita espontaneamente de uma a outra. Isto só é possível quando o olhar não se fixa meramente à impressão sensível individual, mas utiliza o individual exclusivamente à maneira de sinal que lhe indica o caminho para o geral, para certos centros teóricos de significado. (Cassirer, 1976, p. 265)

O que caracteriza o paciente cujo caso foi descrito é a impossibilidade de aceder a «focos fixos» a partir dos quais o mundo das cores seja unificado na percepção, ao mesmo tempo que não consegue organizar a sua apreensão das cores com base na abstracção e circunscrição de um factor determinado, em detrimento doutros (Cassirer, 1976, pp. 265-266). Está-lhe, portanto, vedada a possibilidade de reter determinada perspectiva de apreensão das cores, isolando-a e mantendo-se deliberadamente vinculado a ela (o paciente não consegue ter controlo sobre o foco de apreensão no qual a sua percepção se detém: ora na propriedade “cor”, ora na propriedade “brilho”). Não consegue adoptar essa perspectiva se a isso é instado externamente, permanecendo incapaz de apreender o sentido de tal ponto de vista ou de tomá-lo como ponto de referência fixo e estável (Cassirer, 1976, p. 266).

Estes défices constituem traduções inequívocas dessa perda de liberdade à qual se refere Cassirer, e que acompanha as manifestações de patologia da consciência simbólica.

2.3. A função simbólica como princípio regulador da vida mental

À questão de saber se há ou não uma precedência processual da função representativa da percepção face à linguagem, ou vice-versa, Cassirer, em consonância com Goldstein e Gelb, toma partido não pela determinação de uma relação de causalidade entre ambas, mas pelo reconhecimento de um vínculo de «independência mútua» (Cassirer, 1976, p. 267). Nas palavras de Goldstein e Gelb: «Atitude categorial e posse da linguagem na sua função significativa são expressões de uma mesma atitude básica. Nenhuma das duas pode ser considerada como causa ou como efeito» (Goldstein & Gelb, 1924 *apud* Cassirer, 1976, p. 267). Recordando os três níveis de diferenciação da função simbólica, que remetem também, por inerência, para os graus de complexificação da própria linguagem (as fases de expressão sensível, expressão intuitiva e expressão puramente intelectual), isto significa que para cada um desses níveis haverá uma correspondência no âmbito da percepção, não propriamente em níveis correlativos, mas no equilíbrio interno, coesão e estabilidade com que a mesma percepção é dada. Em pessoas que não sofrem patologia, a percepção surge numa forma estável, ao mesmo tempo que é mantido o acesso a um processamento linguístico no seu estrato conceptual; em pessoas afectadas pela patologia, a percepção perde a estabilidade e coesão que habitualmente lhe estão associadas, ao mesmo tempo que o processamento linguístico passa a situar-se num nível

rudimentar e menos diferenciado (Cassirer, 1967, p. 268). Não havendo uma relação de causa/efeito propriamente dita entre os domínios da linguagem e da percepção, infere-se que ambos se encontram sob a influência da acção de um mesmo princípio regulador da vida mental: a função simbólica.

Daí que os estudos em patologia descrevam casos em que ambas as esferas são prejudicadas, sem que a nenhuma possa ser atribuída uma preponderância no que diz respeito a uma hipotética influência sobre a outra. O que os casos de patologia parecem documentar é precisamente um recuo da capacidade de mobilização da função simbolizante, com a prevalência de um apego ao imediato, ao sensível, ao concreto.

Cassirer salienta também que as alterações no mundo perceptivo de enfermos como aquele que padecia de amnésia para os nomes das cores parecem estar associadas a um regresso aos níveis mais elementares no desenvolvimento da consciência linguística. A fenomenologia da linguagem ensina que os povos primitivos não fixaram ainda os nomes das cores, valendo-se da indicação de objectos concretos para expressarem a discriminação entre tonalidades (Cassirer, 1976, p. 269). O processo de formação dos conceitos linguísticos é lento e gradativo, e, na sua relação estreita com o domínio da intuição, corresponde à delimitação de «determinadas figuras através do acto de denominação» (Cassirer, 1976, p. 270), separando-as do que as envolve. Regista-se aqui um progresso que conduz das denominações de natureza concreta-sensível para as expressões puramente relacionais e de significação abstracta (Cassirer, 1976, p. 270). A constituição e a diferenciação dos mundos da percepção e da linguagem depende, assim, do estabelecimento de distinções em termos de «significação» e de «relevância», sendo o desenvolvimento de ambos paralelo, sem que seja possível efectuar distinções de tipo hierárquico entre os mesmos (Cassirer, 1976, pp. 271-272).

O que a linguagem consegue operar é como que uma “fixação” ou “ancoragem” de uma determinada “visão” ou “perspectiva” surgida a partir do dinamismo da função simbólica e que, revertendo sobre o próprio mundo da percepção, reconfigurando-o, encontra na linguagem o órgão através do qual alcançará uma necessária estabilização e delimitação. Afirmará Cassirer que: «O “sentido” da linguagem termina no que a sensibilidade pura iniciou, alcançando o que nesta última se pretendia» (Cassirer, 1976, p. 272). A linguagem mantém, pois, um valor cognitivo próprio (Cassirer, 1976, p. 272). A percepção, por seu turno, é também ela já “forma”, activa e selectiva, e encontra-se, portanto, revestida de carácter simbólico. Segundo Cassirer, é este carácter simbólico da percepção sensível que permite que a linguagem se constitua como uma espécie de prolongamento daquilo que na percepção começa a ter lugar: a doação da forma. Assim, a percepção é, de algum modo, já lugar de manifestação do geral e do abstracto, começando a encontrar-se nela assumida a “parcialidade” inerente ao “ponto de vista”, à “perspectiva”. Nas palavras do autor:

Assim, pois, a percepção significa, expressa, quer dizer algo em si mesma; a linguagem somente continua essa primeira função significativa, desenvolvendo-a e completando-a em todas as direcções. A palavra da linguagem torna explícitos os valores e conteúdos representativos que implicitamente se encontram na percepção mesma. (Cassirer, 1976, p. 273)

2.4. Casos de agnosia visual e agnosia táctil

Cassirer socorre-se também da descrição de casos de agnosia visual e agnosia táctil para caracterizar as modalidades de recuo da função simbólica. Nestas perturbações ocorrem transtornos do reconhecimento de objectos, pelas vias visual e táctil, respectivamente, sem que se verifiquem alterações ao nível sensorial.

Em situações de agnosia táctil, é típico que os pacientes sejam capazes de reconhecer determinado objecto se este for colocado numa das suas mãos, deixando de ser bem sucedidos a fazê-lo se o mesmo objecto lhes for colocado na mão oposta, caso em que se limitam a descrever as suas propriedades tácteis, sem a capacidade de integrá-las e associá-las num esquema de objectivação (Cassirer, 1976, pp. 273-274).

Referindo-se a casos de agnosia visual, Cassirer, remetendo-se aos dados coligidos por Lissauer, faz breve menção, a título meramente exemplificativo, à situação de um enfermo que confundia um chapéu-de-chuva com uma planta com folhas ou com um lápis. Em quadros de agnosia visual, observa-se por vezes que o enfermo chega a uma identificação correcta do objecto, mas conclui-se depois que o faz com base em pistas isoladas, nunca chegando a dispor de uma imagem visual em que se constitua uma síntese que permita apreendê-lo como um todo, e a partir da qual se processe um reconhecimento “legítimo” (Cassirer, 1976, p. 274).

Outro caso convocado por Cassirer, desta vez com base nos relatos de Goldstein e Gelb, dá conta de um paciente que, depois de sofrer uma lesão cerebral grave, deixou de ser capaz de reconhecer figuras geométricas simples, como quadrados, triângulos, etc. Surpreendentemente, era bem sucedido no reconhecimento de objectos de uso quotidiano, bem como na leitura, entre outras tarefas que envolviam um processamento complexo de informação. Observou-se, todavia, que isto acontecia apenas se o paciente dispusesse da possibilidade de acompanhar com determinados movimentos aquilo que lhe era apresentado (objectos, caracteres linguísticos, etc.). A integração da informação associada à visão era feita através de uma via alternativa à via visual: os conteúdos visuais, só por si, não eram assimilados a um «todo com sentido», a uma «unidade prene de significado» (Cassirer, 1976, p. 280). Os indicadores visuais mantinham para este paciente um valor de sinais, e não propriamente de símbolos (Cassirer, 1976, p. 282).

Apesar das diferenças específicas entre os casos de agnosia e os casos de afasia anteriormente mencionados, Cassirer reconhece em ambas as categorias nosológicas um factor comum, realçando

que, tal como nas patologias afásicas, também em casos de agnosia se evidencia uma perturbação no domínio das vivências significativas (Cassirer, 1976, p. 275); em ambas ocorrem problemas ao nível da função representativa da percepção. Esta fica confinada ao que se poderá descrever como “unidireccionalidade”, o que resulta na ausência de uma dimensão de profundidade associada ao objecto percebido (Cassirer, 1976, p. 281).

2.5. O problema da representação e a noção de pregnância simbólica

Na sequência da sua apreciação dos casos de agnosia, Cassirer, tornando a enfatizar o problema da fragilidade e limitação das perspectivas empirista e racionalista de conceptualização das relações entre “representação” e “objecto representado” (Cassirer, 1976, p. 275), volta a chamar a atenção para o facto de uma adequada análise da questão conduzir a um afastamento da ideia de que a representação consistiria num efeito resultante de uma causa (causa essa que coincidiria com o objecto propriamente dito), ou numa cópia de uma espécie de modelo original. Contrariamente, e estabelecendo uma analogia, pode dizer-se, de acordo com o autor, que a representação está para o objecto tal como o meio de representação está para o conteúdo representado (Cassirer, 1976, p. 276). A articulação entre ambos os pólos baseia-se, pois, num nexos de pregnância simbólica.

A noção de pregnância simbólica, tal como foi já caracterizada, refere-se ao processo através do qual o que é “dado” pela sensibilidade se apresenta imediatamente à consciência com um sentido. Não estão, pois, subjacentes à pregnância simbólica nem processos de reprodução nem processos de mediação intelectual; Cassirer caracteriza-a como uma «determinação autónoma e independente sem a qual não haveria para nós nem “objecto” nem “sujeito”, não haveria nem unidade do “objecto” nem unidade do “eu”» (Cassirer, 1976, pp. 276-277). Na patologia, a informação que é “elaborada” pelos sentidos, em sectores específicos do processamento cognitivo, deixa de encontrar-se dotada de carácter representativo, perdendo (total ou parcialmente) a “pregnância” associada à doação do sentido e à definição do campo da objectividade (Cassirer, 1976, p. 277).

Com efeito, na percepção normal, cada aspecto individual da percepção mantém um vínculo relativamente a um todo, a uma ordenação significativa, e é esse vínculo estabelecido entre os elementos particulares da percepção e o todo de sentido que dá à percepção a coesão interna que lhe é característica (Cassirer, 1976, p. 280). Em casos de patologia, este vínculo é enfraquecido ou anulado, o que fragmenta e atomiza a vivência perceptiva e a priva do seu significado, da sua organização propriamente representativa. Assim, uma alteração no mundo perceptivo dos enfermos, como sucede em qualquer dos casos de patologia aos quais Cassirer se reporta, terá necessariamente reflexos qualitativos na organização da totalidade da sua experiência, na medida em que deixam de estar ao alcance certas modalidades de unificação do vivido. O autor refere que é como se a «estrutura sintác-

tica» da aparência sensível ficasse afectada, ou como se se verificasse nesse âmbito uma espécie de «agramatismo» (Cassirer, 1976, p. 281). Nas patologias da consciência simbólica que descreve, pode ser mantido algo como um conhecimento discursivo dos objectos, que, operando com base em indícios, traços distintivos e inferências, pode conduzir a um correcto reconhecimento dos mesmos; porém, só a percepção «simbolicamente prehe» conserva a força de uma evidência, na qual, com base numa «intuição global», as diversas facetas de um objecto são simbolicamente integradas como partes desse mesmo objecto, constituído como totalidade (Cassirer, 1976, pp. 282-283). As vivências dos pacientes afásicos e agnósicos, como perturbações da dimensão representativa da percepção e da dimensão significativa da palavra, mantêm, assim, um carácter fragmentário e descontínuo (Cassirer, 1976, p. 284). E, para Cassirer, esta atomização, como já anteriormente se destacou, altera não apenas aspectos pontuais da representação da realidade, mas tem consequências amplas na forma como essa representação globalmente se organiza: a debilitação da função simbólica, enquanto dinamismo de conformação espiritual, afecta de maneira profunda a configuração estrutural da representação (Cassirer, 1976, p. 285).

2.6. Transtornos da consciência temporal, numérica e espacial

No âmbito da referida alteração estrutural da representação contam-se perturbações na forma como a consciência apreende e organiza as dimensões da experiência relativas ao espaço, ao tempo e à noção de número (Cassirer, 1976, p. 285).

Cassirer lembra que as agnosias visuais se encontram associadas a acentuadas perturbações da percepção espacial e do sentido do espaço. A esse propósito, menciona o caso de um paciente com agnosia visual cuja conduta em situações de avaliação nas quais lhe era pedido que permanecesse de olhos fechados tornava evidentes modificações profundas nos seus esquemas de representação corporal e na noção do posicionamento do seu corpo no espaço (Cassirer, 1976, p. 285), i. e., nos seus mapas proprioceptivos e exteroceptivos (Damásio, 2010, p. 104). Todavia, apesar desta perturbação na dimensão representativa do espaço, mantinha a capacidade de realizar movimentos habituais e automáticos (Cassirer, 1976, p. 286).

Observações como estas conduzem Cassirer à formulação da distinção entre «espaço de acção e do comportamento», ou «espaço concreto», e «espaço da intuição», «espaço da representação», ou «espaço abstracto». Os dois tipos de configuração da espacialidade dão origem a formas de orientação espacial qualitativamente diferentes. É apenas o espaço abstracto que se encontra simbolicamente constituído. É essa sua característica que faz emergir mais amplas possibilidades de orientação e movimentação a partir das operações complexas que permite realizar (Cassirer, 1976, p. 286-287; p. 288; p. 290).

Porém, não é apenas em situações de agnosia visual que se verificam alterações ao nível do processamento espacial. Também pacientes de afasia, sendo capazes de orientar-se visualmente e de localizar objectos, apresentam dificuldades em tarefas que exigem uma esquematização do espaço, o que os leva a não serem capazes de representar através do desenho aquilo que visualmente apreendem e conseguem reconhecer (Cassirer, 1976, p. 287).

A partir das considerações tecidas, depreende-se que o espaço simbólico não decorre linearmente das impressões visuais. Estas constituem uma etapa necessária, mas não suficiente, da construção do espaço com valor significativo. O espaço simbólico depende, evidentemente, do dinamismo da função simbolizante, debilitado quando a patologia se instala (Cassirer, 1976, p. 287). Como espaço intuitivo, que envolve já, como anteriormente se notou, processos representativos, nele é operada uma síntese dos dados sensíveis numa visão global ou sinóptica (Cassirer, 1976, p. 288). Nesta operação, como explica Cassirer, «o processo de diferenciação implica ao mesmo tempo um processo imediato de integração» (Cassirer, 1976, p. 288). A consolidação do espaço intuitivo, contemporânea da constituição do espaço propriamente simbólico, cria as condições para que passe a ser possível a configuração ideal da totalidade do espaço. O espaço simbólico afirma-se, por esse motivo, como espaço de “possibilidades” (Cassirer, 1976, p. 277).

Cassirer vem sublinhar que, tal como as patologias da linguagem fazem recuar a doação do conceito linguístico a níveis rudimentares, comparáveis aos que são patentes entre povos ditos “primitivos”, também a intuição espacial pode regredir a ponto de legitimar a comparação com aquilo que se observa entre estes povos. Head menciona pacientes que, podendo percorrer um determinado caminho que conhecem, não conseguem indicar por que ruas têm de passar para completá-lo, nem descrevê-lo em termos globais. Esta situação recorda comunidades primitivas nas quais o conhecimento pormenorizado de cada ponto de determinado território é acompanhado de uma incapacidade de proceder ao seu mapeamento (Cassirer, 1976, p. 288).

Outros pacientes, que, mostrando-se incapazes de desenhar um esquema da sua habitação, conseguem situar-se através doutro que lhes seja previamente facultado, põem em evidência uma das marcas do processamento simbólico afectada quando a construção do espaço representativo sofre danos: a circunscrição de um ponto de partida, de uma referência num sistema ideal de coordenadas, e que constitui por si um acto construtivo (Cassirer, 1976, pp. 288-289). Ao nível da evolução da consciência espacial na espécie humana, este impedimento pode ser relacionado com uma dificuldade semelhante, detectável no âmbito do desenvolvimento da própria ciência, e que diz respeito à passagem de um «espaço de coisas» a um «espaço sistemático». Para Cassirer, a transição do primado do concreto e do imediato à vigência da idealidade foi, no seio da ciência, também uma conquista árdua (Cassirer, 1976, p. 289).

Para Cassirer, todas as considerações acerca da fenomenologia dos transtornos da consciência simbólica que englobam as perturbações ao nível da espacialidade reforçam a necessidade de distinguir, remontando a Kant, entre a imagem como «produto da faculdade empírica da imaginação criadora», e o «esquema de conceitos sensíveis como “monograma da imaginação pura a priori”», considerando, também como Kant, a extensão da noção de esquematismo aos conceitos de tempo e de número (Cassirer, 1976, pp. 291-292).

Cassirer reporta-se ao caso de um paciente afásico, descrito por Willem van Woerkom, que, apresentando problemas ligados à intuição espacial e à captação de relações espaciais, evidenciava também transtornos na sua forma de lidar com determinados problemas numéricos. Em tarefas de contagem de elementos de conjuntos, este paciente deixara, e. g., de ser capaz de associar os numerais às quantidades pelos mesmos designadas (Cassirer, 1976, p. 292). A partir de outros dados clínicos referentes a casos semelhantes, Cassirer, destacando o carácter simbólico dos processos de cálculo, demonstra como é previsível que as patologias da consciência simbólica se estendam a um domínio como o das operações matemáticas. Nestas, a linguagem adquire grande importância: a palavra através da qual é indicado um determinado número na série dos números naturais constitui uma forma de circunscrever, fixar, traçar um limite no âmbito daquilo que é dado pela percepção, e se encontra ainda como que “ilimitado” (Cassirer, 1976, p. 293). Os conceitos numéricos precisam de apoiar-se na linguagem (Cassirer, 1976, p. 294). Quando há problemas ao nível da linguagem, a capacidade de diferenciação entre os numerais enfraquece, deixando estes de ser apreendidos como signos com sentido. Os conjuntos, passíveis de sistematização numérica, deixam também de ser apreendidos como uma «multiplicidade articulada», o que significa que passam a não ser entendidos como unidade com significado, um todo composto de partes, dadas pelos numerais. Estas partes, como unidades do conjunto, passam a estar meramente justapostas, deixando de poder ser integradas conceptualmente num todo, numa «visão de conjunto» (Cassirer, 1976, p. 294).

No cálculo aritmético, continua a colocar-se a exigência do processamento simbólico, relacionada, tal como nas questões do âmbito da espacialidade, com «a postulação e a supressão livre de um sistema de coordenadas, assim como também a passagem de um sistema a outro sistema referido a uma origem distinta» (Cassirer, 1976, p. 295): trata-se do procedimento de circunscrever um ponto fixo, um ponto de partida, que contém já implícita uma operação simbólica, bem como de mudar livremente de ponto de vista (Cassirer, 1976, p. 296).

Relativamente aos transtornos associados à consciência temporal, observa-se que os pacientes deixam de ser bem sucedidos, e. g., em tarefas em que lhes seja pedido para colocarem os ponteiros de um relógio de acordo com uma hora indicada previamente, confundindo recorrentemente o sig-

nificado dos ponteiros das horas e dos minutos, e não compreendendo o sentido das expressões comumente utilizadas para designar as horas (Cassirer, 1976, p. 296).

Conclui-se, assim, que nos transtornos da consciência espacial, numérica e temporal, a dificuldade que persiste reside em constituir referenciais simbólicos que sirvam de matriz à concretização de operações de simbolização, e que, por conseguinte, suportem o estabelecimento de relações espaciais, numéricas e temporais. Outra dificuldade associada a estes transtornos está em efectuar uma variação livre entre ditos referenciais; por outras palavras, verifica-se uma «incapacidade de reter uma forma determinada de “visão” e de decidir livremente entre diversas formas de visão» (Cassirer, 1976, p. 297).

Tais transtornos parecem ter uma origem comum relativamente às perturbações da linguagem, incluindo os problemas no uso da analogia e da metáfora (Cassirer, 1976, p. 300; p. 302). Podem, com efeito, conceptualizar-se como manifestações de uma mesma patologia da consciência simbolizante (Cassirer, 1976, p. 300), caracterizada pela incapacidade de circunscrever conceptualmente um determinado fenómeno, e, inscrevendo-o numa ordenação ou estrutura simbólica, pensá-lo “em função” de pólos específicos de significado dentro dessa ordenação ou estrutura. A patologia da consciência simbolizante tem, portanto, subjacente uma dificuldade em efectuar um pensamento relacional, categorial ou abstracto, assente na fixação de pontos de referência ideais e na remissão aos mesmos enquanto eixos organizadores de sentido. Com efeito, os quadros nosológicos caracterizados implicam que os enfermos dificilmente consigam libertar-se ou permaneçam mesmo quase completamente encerrados no concreto, no «dado» e no «imediatamente vivido», impossibilitados de transitar simbolicamente do “real” e do sensivelmente apreensível ao possível, do «fáctico» e do «existente» ao «pensado» e «ideal» (Cassirer, 1976, p. 302).

2.7. As perturbações apráxicas

Quanto aos transtornos apráxicos, a análise fenomenológica dos mesmos torna claro que podem também ser compreendidos, tais como as perturbações afásicas e agnósicas, como patologias da consciência simbólica. Para sustentar esse argumento, Cassirer recorda o caso, mencionado por Head, de um paciente que, em situação de teste, não era capaz de imitar exactamente os movimentos que o médico realizava à sua frente e lhe pedia que acompanhasse: o médico apontava com a sua mão esquerda para o ouvido esquerdo, ou, introduzindo um grau de dificuldade adicional na tarefa, apontava com a sua mão direita para o olho esquerdo, e o paciente, na maioria das ocasiões, não efectuava os movimentos simétricos correctos, que lhe valeriam ser bem sucedido na prova; ao contrário, produzia apenas movimentos congruentes. O problema desaparecia se o médico, passando a

situar-se atrás do paciente, deixasse que este imitasse os seus movimentos observando-os indirectamente através de um espelho (Cassirer, 1976, p. 304).

De acordo com Cassirer, a origem do problema situa-se numa falha na transição simbólica, por parte do paciente, do sistema de referência espacial do médico para o seu próprio sistema de referência, i. e., no impedimento de uma operação de transformação e transposição (Cassirer, 1976, p. 305). Relativamente às perturbações apráxicas, observou-se que os pacientes eram capazes de realizar, a pedido, certos comportamentos simples, mas não comportamentos complexos envolvendo o encadeamento de várias acções elementares (Cassirer, 1976, p. 308).

Torna-se, assim, evidente a conexão existente entre as perturbações da linguagem (afasias), os transtornos do conhecimento perceptivo (agnosias visuais e tácteis, entre outras) e os transtornos da acção (apraxias): todas estas categorias nosológicas podem ser mais rigorosamente compreendidas se conceptualizadas como patologias da consciência simbólica (Cassirer, 1976, p. 307). Pode, inclusive, verificar-se, nalguma margem, uma co-ocorrência das mesmas, com situações em que as componentes da alteração na forma do pensamento, da alteração na forma da percepção e da alteração da vontade e da acção voluntária se agregam, em proporções variáveis (Cassirer, 1976, p. 309).

Liepmann, investigando as perturbações apráxicas, define-as como qualquer transtorno dos movimentos voluntários orientados para um fim determinado, sem que seja causado por limitações físicas na execução de movimentos ou por um défice na percepção dos objectos para os quais se orienta a acção (Cassirer, 1976, p. 309). Assim, não é rigoroso sobrepor perturbações da acção decorrentes de agnosia visual a transtornos apráxicos (Cassirer, 1976, p. 309).

Na sequência da sua pesquisa, Liepmann introduz uma distinção entre dois tipos de apraxia: apraxia ideatória e apraxia motora. A apraxia ideatória resulta de uma falha na elaboração do “projecto” da acção, i. e., na ideia através da qual a acção é antecipada e projectada, bem como na decomposição dessa acção em várias partes. A apraxia motora deve-se ao facto de um membro não corresponder à intenção de executar determinado movimento ou comportamento, permanecendo desligado da dinâmica de articulação entre vontade e execução (Cassirer, 1976, p. 310).

Através da sua análise das constelações patognomónicas associadas aos diversos quadros de apraxia, Cassirer sugere a possibilidade de reintroduzir, no âmbito dos transtornos apráxicos, a distinção entre «forma “mediata”» e «forma “imediata”» no campo da acção (contrapondo também aqui uma atitude “presentativa” e uma atitude “representativa”), entre um tipo de comportamento que se cinge à esfera do imediato e às «impressões e objectos da sensação» e outro género de conduta que se demarca dessa esfera e consegue elevar-se ao plano simbólico (Cassirer, 1976, p. 312). Considerando estes pólos, bem como o facto de a sintomatologia apráxica poder assumir expressões muito variáveis, Cassirer, colocando em destaque as alterações no substrato do processamento sim-

bólico relacionadas com a execução de movimentos, faz notar a diferença entre «movimentos concretos» e «movimentos abstractos». Os pacientes apráxicos são geralmente capazes de executar os primeiros, que estão integrados no quotidiano. No entanto, se lhes for pedido que os realizem fora desse contexto das acções correntes e habituais, deixam de ser capazes de efectuá-los. Entre os exemplos que o autor dá, é referido, citando Goldstein, o caso de um paciente que era capaz de pregar um prego se dispusesse de um martelo na mão e se se encontrasse frente a uma parede. Se se lhe retirasse o martelo e lhe fosse solicitado que apenas imitasse a acção de pregar, permanecia quieto ou realizava um movimento completamente distinto (Cassirer, 1976, p. 313).

Para compreender os transtornos apráxicos, não é legítimo, à semelhança do que sucede na afasia ou na agnosia, atribuir as alterações do comportamento a simples alterações do foro da memória, ao contrário do que pretendiam Wernicke e Liepmann (Cassirer, 1976, p. 314). Ao invés desta explicação de tipo associacionista, Cassirer, encontrando argumentos para corroborar a sua já mencionada perspectiva de interpretação da apraxia como patologia da consciência simbólica, entende, assim, que à perturbação apráxica subjaz uma dificuldade ou incapacidade de «livre variação do sistema de referência» (Cassirer, 1976, p. 317).

Começando por valer-se dos contributos teóricos de Goldstein, Cassirer chama a atenção para a necessidade de reconhecer que todo o movimento voluntário tem lugar num determinado meio e sobre um determinado fundo. Movimento e fundo organizam-se como um todo. De acordo com as observações de Goldstein (Cassirer, 1976, pp. 315-317), nos transtornos apráxicos, tal como se verifica na agnosia visual – situação na qual o enfermo pode permanecer apegado a um «fundo cinestésico» e deixa de ser capaz de referir-se a um «fundo óptico» para organizar certos movimentos –, pode observar-se uma impossibilidade de o paciente operar uma alternância livre entre vários fundos possíveis: consegue ser bem sucedido em «movimentos concretos», mas permanece-lhe vedada a possibilidade de fazer a transposição destes para um plano “abstracto” (Cassirer, 1976, p. 317).

Ora, é esta incapacidade de «livre variação do sistema de referência» que, para Cassirer, parece estar também na origem do mesmo tipo de falhas que os enfermos que padecem de transtornos da consciência simbólica produzem, nomeadamente no que se refere à expressão verbal, à orientação espacial e temporal e a operações com números (Cassirer, 1976, p. 317). Esta explicação leva-o a detectar as limitações das perspectivas do próprio Goldstein, afirmando que não era simplesmente a forma alterada das vivências visuais que podia explicar a alteração na conduta dos pacientes de agnosia referidos por este autor. O traço que se evidencia e que permite explicar este e outros casos é, na sequência do que acima se afirmou, o «apego ao objecto» e à situação «concreta e objectiva» das coisas (Cassirer, 1976, p. 318). O enfermo é capaz de dar sequência a um padrão comportamental apenas se este envolver a manipulação de um objecto real num contexto pragmaticamente congruente

com a natureza da acção a executar. Se o objecto deixar de estar materialmente presente e passar a situar-se no plano da idealidade, a acção já não pode ser executada. O mesmo se verifica se a acção passar a desenrolar-se num «espaço livre» e abstracto, e não já num «espaço objectivo», concreto. Nos quadros de apraxia, cada acção só se reveste de um sentido numa situação determinada, sem que possa ser desvinculada dessa situação para ser independentemente executada ou simulada, i. e., para ser livremente concebida (Cassirer, 1976, p. 319). Os movimentos do paciente já não dispõem de um espaço livre, sendo essa razão, e não tanto a ausência de um fundo óptico-sensível, a justificar o facto de já não poderem realizar-se sem entraves. Na ausência deste espaço livre, como espaço esquemático e intelectual, resultante da acção da imaginação criadora, deixa de haver reversibilidade entre o «presente» e o «não-presente», o «real» e o «possível», o «dado» e o «não dado» (Cassirer, 1976, p. 320). Os movimentos e acções do paciente têm de decorrer num quadro de referência fixo e familiar; fora desse círculo de estereotípia, que coincide com um regime de reificação, deixam de poder decorrer normalmente. O acesso ao espaço simbólico da representação encontra-se dificultado ou impedido, permanecendo tais enfermos presos ao «esquema espacial», enquanto lhes está vedada a movimentação num «esquema intelectual» (Cassirer, 1976, p. 320).

Esta é, como já foi sublinhado, uma dificuldade própria não apenas dos transtornos apráxicos, mas também das restantes perturbações da consciência simbólica assinaladas (afásicas e agnósicas). Em termos genéricos, as limitações de desempenho inerentes às perturbações da consciência simbólica acabam por evidenciar-se quando se impõe passar da esfera do concreto, do habitual e do quotidiano para a esfera do abstracto, na qual é necessário, e. g., utilizar livremente designações de objectos ou manipulá-los simbolicamente e colocá-los no lugar de outros objectos (Cassirer, 1976, p. 320). Por esta razão, é frequente constatar que os pacientes que sofrem de transtornos linguísticos perdem a possibilidade de compreensão analógica e metafórica, que exige esse tipo de processamento simbólico (Cassirer, 1976, p. 320). A forma de falar destes pacientes passa a revestir-se de uma certa aparência de “rigidez”, testemunho do enfraquecimento da capacidade de representação (Cassirer, 1976, p. 321).

Sublinha Cassirer que o facto de os pacientes apráxicos deixarem de poder dar estrutura a um projecto de movimento torna claro que perderam, no âmbito ideal, a capacidade de fixar uma finalidade. A consideração do futuro e a ponderação do possível deixam de estar ao alcance. No entanto, mesmo nalguns casos em que continue preservada a capacidade de circunscrição desse âmbito de finalidade, a captação do mesmo não é suficientemente estável para que a acção se organize e consolide em torno de tal pólo de idealidade. Observa-se, antes, uma fragmentação da acção, cujos segmentos perdem a articulação e ordenação próprias do comportamento organizado como um todo. A acção perde a sua estrutura teleológica, passando a ser composta por unidades parcelares e desliga-

das entre si, já não agregadas por um sentido dado pela pertença e inscrição num todo espiritualmente organizado e delimitado (Cassirer, 1976, p. 322).

Reforçando os pontos de vista que apresenta, Cassirer cita Jackson, que faz também notar que todos os actos voluntários mantêm uma correlação com um projecto de acção, uma operação potencial, uma antecipação, um «sonho» de movimento, que precede o movimento propriamente dito. Ora, um enfermo, apesar de poder executar um movimento a partir de uma necessidade concreta e imediata que o seu quadro de referência quotidiano torne patente, deixa de poder formular esse “sonho” de acção, e de, em projecto, vislumbrar e deslocar-se idealmente para o “não dado” do futuro (Cassirer, 1976, p. 322). Por outro lado, quanto mais complexa se afigure a acção a executar, tornando necessária a consideração e apreciação do significado das suas partes na relação que mantenham com a acção tomada como um todo, mais dificultada ficará a sua realização (Cassirer, 1976, p. 322). Com efeito, as acções complexas são procedimentos mediatos, e, mobilizando operações simbólicas que se demarcam do dado e da situação concreta em que os “objectos” se apresentam, envolvem a representação livre, no pensamento, de determinado fim ideal (Cassirer, 1976, p. 323).

É, precisamente, o exercício da reflexividade, o processamento de signos e a sua articulação propriamente significativa, bem como as operações de variação livre entre sistemas de referência semânticos, i. e., a tradução ou transposição de um referencial para outro referencial, distinto mas correlacionado com o primeiro, aquilo que se encontra dificultado ou impedido em situações de patologia da consciência simbólica (Cassirer, 1976, p. 323).

3. Conclusão: A Especificidade das Patologias da Consciência Simbólica

Relativamente às considerações globais tecidas até ao momento acerca das patologias da consciência simbólica, importará reconhecer, como adverte Cassirer, o facto de as mesmas não terem subjacente uma etiologia única. Ademais, os múltiplos quadros sintomatológicos que surgem no âmbito dos transtornos afásicos, agnósicos e apráxicos caracterizam-se sobretudo pela sua singularidade, não podendo, para uma compreensão mais ajustada da sua natureza, ser reduzidos à condição de simples consequências do recuo de uma “capacidade” propriamente dita, passível de clara circunscrição. Cassirer mostra-se contrário à pretensão de definir, a este propósito, “capacidades gerais”, precavendo-se relativamente a qualquer estratégia de análise de pendor substancialista. Para o autor, a formulação rigorosa dos problemas de que se ocupa ao debruçar-se sobre as patologias da consciência simbólica implica o reconhecimento de que à retracção da simbolização está inerente não a perda de uma determinada faculdade, susceptível de ser isolada e tratada separadamente de toda a arquitectura do espírito humano, mas sim a «transformação de um processo psíquico-

espiritual altamente complexo», i. e., de algo que se reveste do estatuto de função: a função simbólica (Cassirer, 1976, p. 324).

A substituição da tradicional concepção substancial por uma concepção funcional permite a Cassirer compreender de uma forma unificada a multiplicidade de quadros patológicos aos quais se refere, sem incorrer em qualquer reducionismo. Aquilo que caracteriza as perturbações da consciência simbólica é o facto de, na sua variedade e singularidade, bem como na amplitude das suas manifestações, deixarem transparecer um recuo da actividade espiritual numa mesma direcção, ainda que em múltiplas modalidades. A identificação deste recuo, correspondente ao enfraquecimento dos processos de simbolização, não necessita, portanto, de apoiar-se em qualquer tipo de constatação de semelhança de traços entre os vários quadros patológicos. Ao invés, essa variabilidade pode ser atribuída a diferentes tipos de obstrução que o processo de simbolização pode sofrer, no seu espectro de fases de constituição e diferenciação (Cassirer, 1976, p. 324). A redução das perturbações afásicas, agnósicas e apráxicas a um “denominador comum” não significa, pois, considerá-las como resultado da debilitação de uma mesma “faculdade básica”. Não há, admoesta Cassirer, nada que se assemelhe a uma “faculdade simbólica”, da qual resultassem todas as operações de cariz representativo constitutivas do núcleo de processos relacionados com a fala, a percepção e a acção. Contra a tentação de hipostasiar um conjunto de operações que em hipótese se poderia considerar que partilhariam uma mesma natureza, um mesmo traço de “ser”, Cassirer, a partir da sua perspectiva funcionalista, lembra que o que se mostra necessário, no âmbito da consideração dessas operações, é, antes, a apreensão de uma unidade de sentido (Cassirer, 1976, pp. 324-325).

Pode dizer-se que em Cassirer a análise das patologias da consciência simbólica se encontra inscrita no projecto da filosofia da cultura. Esta análise leva a perceber que aquilo que distingue os enfermos das pessoas sãs, de acordo com Goldstein e Gelb, é a retracção da “atitude categorial” e uma “proximidade relativamente à vida”. Efectivamente, a consideração da fenomenologia dos transtornos da consciência simbólica vem colocar em evidência que há, na compreensão do humano, uma distinção qualitativa a não perder de vista entre a esfera do funcionamento orgânico e a esfera do funcionamento espiritual (domínio no qual se inscrevem a produtividade simbólica e as formas simbólicas propriamente ditas).

Estando a vida orgânica, para persistir e se desenvolver, organizada de acordo com certos “fins”, a acção espiritual sobre o mundo, que implica uma ruptura com a ordem do imediato, o acesso ao domínio significativo e o reconhecimento do âmbito da finalidade, requer a constituição de um “eu” e um movimento de demarcação e distanciamento relativamente ao mundo. As formas de vida não tão diferenciadas como o ser humano parecem desconhecer esta esfera de idealidade, estando no mundo sem a constituição de cenários de possibilidade que cheguem a configurar alternativas e

caminhos que de alguma forma os oponham ao próprio mundo, i. e., desconhecem o «mundo como representação» (Cassirer, 1976, p. 325).

Este «mundo como representação» é alcançado, por vias qualitativamente diversificadas, através das formas simbólicas, enquanto regimes de doação de sentido, i. e., enquanto modalidades específicas de constituição da inteligibilidade, ou enquanto direcções de construção da representação. A especificidade das produções inscritas nas formas simbólicas distingue-as dos reflexos e acções desencadeados no domínio estritamente biológico. Encontram-se, por conseguinte, libertas de um certo tipo de “finalismo orgânico”, daquilo a que se poderia chamar uma “estrutura teleológica de cariz biológico”²¹, podendo dizer-se que obedecem a um outro tipo de orientação teleológica, coincidente com a emergência e o desenvolvimento da função simbolizante e das próprias formas simbólicas como núcleos de sedimentação e constituição da cultura: uma orientação teleológica de ordem espiritual²². Cada criação simbólica, e cada forma simbólica, mantêm uma legalidade específica, uma ordenação significativa própria, que as liberta do mero estrato da organização biológica, conduzindo a vida a novos patamares de organização e diferenciação (Cassirer, 1976, p. 325).

Esta distinção clara entre o campo da vida biológica e o campo da produtividade simbólica e da cultura começa a desvanecer-se quando a patologia da consciência simbólica se instala e dá lugar a uma retracção da consciência nos seus principais eixos de organização e estruturação: a linguagem, o conhecimento perceptivo e o âmbito da acção (Cassirer, 1976, p. 325). Cassirer chama inclusivamente a atenção para a legitimidade do estabelecimento de um paralelismo entre determinadas formas de conduta exibidas por alguns pacientes e as «imagens de acção» dos animais, enquanto esquemas de resposta comportamental automática, desencadeados em contextos muito restritos e em situações bastante específicas (Cassirer, 1976, p. 326).

Quer no caso dos enfermos que padecem de transtornos da consciência simbólica, quer no caso dos animais, a representação e a acção passam a tomar um curso fixo, não mostrando a maleabilidade, como no caso em que são simbolicamente constituídos, para acomodarem e processarem as múltiplas facetas dos objectos ou as componentes principais do comportamento (Cassirer, 1976, p. 326). As respostas comportamentais, se continuam a apresentar um certo tipo de orientação em direcção a uma finalidade, já não são idealmente determinadas pela “antevisão” espiritual do futuro e por um movimento de projecção simbólica neste: o repertório de impulsos e reflexos próprios da vida biológica toma a dianteira, em detrimento dos imperativos e possibilidades da vida do espírito (Cassirer, 1976, p. 326).

²¹ *Vide* cap. 5, p. 142.

²² *Vide* cap. 5, p. 142.

No lento processo de constituição do domínio espiritual e de consolidação da vida simbólica, a interconexão estabelecida entre o «pensamento linguístico» e o «pensamento instrumental», entre a esfera da linguagem e a esfera da construção e manuseamento de utensílios e do desenvolvimento de tecnologias, foi concorrendo para consolidação de um âmbito “mediato” da acção, libertando o homem da «coerção do instrumento sensível e da necessidade imediata na sua forma de representar para si mesmo o mundo e de agir sobre ele» (Cassirer, 1976, p. 326). Foram, assim, surgindo novas formas de apropriação e de relação com o mundo, já não baseadas no primado do “imediato” e do sensível, já não assentes numa atitude prática e na linearidade da apreensão directa das coisas, mas, antes, apoiadas na mediação do espírito e na sua capacidade de modelação e configuração. Cassirer descobre neste itinerário o movimento que leva do «prender» ao «compreender», do «Greifen» ao «Begreifen» (Cassirer, 1976, p. 326), sendo esta transição fundamental a enraizar verdadeiramente a consciência e a experiência humanas na dimensão do simbólico.

CAPÍTULO 7

DA PATOLOGIA DA CONSCIÊNCIA SIMBÓLICA À PATOLOGIA DA PRÁXIS SIMBÓLICA

1. Introdução: Síntese da Concepção de Patologia da Consciência Simbólica

Recorrendo, como se verificou, a dados coligidos e interpretados pelos patologistas, Cassirer, analisando casos do foro da neuropsicopatologia (afasias, agnosias e apraxias), encontra dados que corroboram as suas teses acerca da importância da função simbólica na organização da consciência e dos processos perceptivos (Cassirer, 1976, p. 258). A sua reflexão acerca das neuropsicopatologias, levando-o a verificar como estas implicam alterações pronunciadas do mundo mental dos pacientes, permite-lhe perceber a interligação estreita existente entre o domínio daquelas que podem ser designadas como “funções mentais superiores” (entre as quais se conta a linguagem, entre outras) e o domínio da percepção. Demonstra, pois, de um ponto de vista clínico, como a percepção já se encontra simbolicamente constituída e é moldada pela intervenção de centros espirituais de significado. As repercussões sobre o mundo perceptivo que as desordens associadas às funções mentais superiores apresentam são, portanto, compreensíveis apenas se se reconhecer esse carácter simbólico da própria percepção. Com efeito, o exame semiológico do complexo de patologias da função simbólica permite a Cassirer verificar, através de alguns estudos de caso, a influência que os processos de simbolização mais elaborados exercem sobre planos aparentemente mais elementares da organização mental. Constata, assim, como os transtornos afásicos, e. g., podem afectar não somente a fala e a esfera da linguagem, mas também o «comportamento global», o «mundo perceptivo» e a «atitude prática» relativamente ao mundo (Cassirer, 1976, p. 247). É esse condicionamento do estrato da percepção, ao qual as neuropsicopatologias dão lugar, que autoriza o autor a compreender os quadros neuropsicopatológicos enquanto expressões distintas de um processo global e complexo que envolve a retracção dos processos de simbolização. Conclui, deste modo, que a percepção implica já uma direcção, uma ordenação significativa num determinado sentido, um “trabalho” do espírito. De facto, um dos aspectos partilhados por grande parte dos casos patológicos comentados por Cassirer é, precisamente, a tendência exibida pelos pacientes para, em resposta a determinados procedimentos de teste que exigem a execução de tarefas de classificação de estímulos sensoriais, mobilizarem estratégias que denotam um recuo da capacidade de abstracção e generalização, e revelam um apego à esfera do concreto e uma fixação em propriedades sensíveis dos objectos e em indícios de natureza sensória (Cassirer, 1976, p. 263). Verifica-se, por conseguinte, uma diferença quali-

tativa entre o mundo intuitivo das pessoas não afectadas por neuropsicopatologias e o das pessoas que padecem de algum tipo destes transtornos, enquanto patologias da consciência simbólica. Essa diferença conduz, nos pacientes descritos, a uma degradação ou suspensão do processo de doação do conceito, ou seja, dificulta ou impede a obtenção da unidade sintética através da doação de forma, i. e., da referência a “centros” de significado.

Remontando à *Crítica da Razão Pura* de Kant, é legítimo afirmar que os casos de patologia da consciência simbólica podem ser compreendidos desde logo se se reabilitar (fazendo as devidas adaptações) a tese kantiana segundo a qual os domínios da intuição e do conceito, da sensibilidade e do entendimento, devem conjugar-se, em ordem à produção de conhecimento. Da interrupção dessa conectividade, como parece verificar-se em situações de patologia, será de esperar, precisamente, a deterioração da “cognição superior”, substituída por uma espécie de “adesividade” ao âmbito sensível da experiência. Recorde-se a famosa passagem de Kant:

Se chamarmos *sensibilidade à receptividade* do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afectado, o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a *espontaneidade* do conhecimento. Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afectados pelos objectos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objecto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objecto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objecto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento. (Kant, 2001, B75/A51, pp. 88-89)

Pode dizer-se que os casos de patologia que Cassirer convoca são, de certo modo, ilustrativos desta impossibilidade de tornar compreensíveis as intuições, parecendo traduzir uma fractura entre o empírico e o transcendental (Kant, 2001, B81-A57, p. 92). Esta fractura seria responsável pela incapacidade de reconhecer a possibilidade de aquilo que é estritamente individual ser tomado como representante de uma categoria conceptual mais ampla, resultante da abstracção e generalização de um determinado atributo sensível. Deixa, então, de estar presente a aptidão para desvincular os estímulos do seu contexto intuitivo (Cassirer, 1976, p. 264). Esbate-se aquilo que Goldstein e Gelb chamam «atitude categorial» (Cassirer, 1976, p. 264).

A patologia coloca, assim, obstáculos ao exercício da função simbólica, dificultando os processos de representação. A situação patológica, determinando o retorno a uma atitude mais próxima da vida, do “imediato”, do “concreto”, acarreta uma perda de liberdade. Efectivamente, é o exercício da função simbólica que, “deslocando” (e “descolando”) a percepção do âmbito do meramente “dado”, a transforma e lhe confere uma configuração espiritual, uma estrutura determinada pela actividade

do espírito; é o espírito que, pela sua acção, fecunda a percepção e a vai «impregnando de conteúdo simbólico», já a partir das forças espirituais ou regimes de doação de forma que são as formas simbólicas (Cassirer, 1976, p. 265). O dinamismo de criação simbólica tem lugar não quando o olhar se detém na impressão sensível individualmente considerada, mas quando essa impressão sensível é inscrita e modelada pelo que é do âmbito do “geral”, mediante a intervenção de «certos centros teóricos de significado» (Cassirer, 1976, p. 265). A patologia da consciência simbólica encerra o paciente naquilo a que Cassirer se refere como uma «vivência de coerência» da experiência sensível, ao passo que o exercício da função simbólica torna possível aquela mesma atitude categorial, para a qual o que é do âmbito perceptivo se transvasa em meios de representação (Cassirer, 1976, p. 266, n. 33). A «assimolia» envolve, pois, o recuo da capacidade de utilizar uma linguagem proposicional, caracterizada pelo seu valor lógico e objectivo (Cassirer, 1995, pp. 36-37). A linguagem emocional, “subjectiva”, é, nas patologias descritas por Cassirer, de certo modo mantida, mas com ela não subsiste a capacidade de designar ou descrever “objectos”, tarefas que envolvem a mobilização da atitude categorial que governa os processos de abstracção e generalização (Cassirer, 1995, p. 36).

2. Problematização da Noção de Patologia da Consciência Simbólica

Os quadros sintomatológicos dos pacientes afásicos, agnósicos e apráxicos parecem, de certo modo, constituir um retrocesso no caminho ao longo do qual tem decorrido o desenvolvimento da espécie humana. Estes enfermos permanecem, assim, afastados do âmbito da representação, passando a não ter acesso àquilo que excede o tangível e o concreto. O âmbito do possível está-lhes vedado (Cassirer, 1976, p. 327).

O comportamento patológico, deixando de estar espiritualmente determinado, faz que o enfermo permaneça confinado àquilo que é imediatamente percebido e desejado (Cassirer, 1976, p. 327). Este passa a estar dependente do “cenário” que lhe impõem as situações concretas, agindo em consonância com as necessidades imediatas que as mesmas deixam entrever (Cassirer, 1976, p. 327, n. 115). A acção é despojada da sua complexidade, deixando de ser executada de acordo com um plano idealmente concebido. O paciente encontra-se, pois, sob a coerção do circunstancial.

De acordo com Cassirer, o estudo da patologia da consciência simbólica permite avaliar mais rigorosamente a distância que separa o «mundo orgânico» do «mundo da cultura humana», o «âmbito da vida» do âmbito do «espírito objectivo» (Cassirer, 1976, p. 327). A patologia afasta o ser humano das possibilidades abertas pela cultura – lugar onde, afinal, a própria humanidade do homem se constrói. Assim, os processos patológicos dificultam ou impedem a construção da liberdade e a

demarcação da estrita contingência que o processo de espiritualização, através do dinamismo da função simbólica, viabiliza.

No pensamento de Cassirer, a noção de patologia aplica-se, então, quando os fenómenos de uma determinada ordem no mundo interior deixam de poder funcionar como meios de representação, o que se reflecte no enfraquecimento das modalidades de significação da experiência. O processo de doação do conceito é fragilizado, e as vivências, deixando de poder ser sinteticamente organizadas, passam a subsistir fora do âmbito da representação e da objectivação, o que significa que perdem ou vêem enfraquecida a sua *pregnância simbólica*. A patologia acarreta, pois, a impossibilidade de criar um *espaço de liberdade*, resultante do *distanciamento* relativamente ao carácter imediato das coisas. As experiências perdem a sua inscrição e a sua ordenação relativamente a certos eixos organizadores, pólos agregadores de significado, mediante cuja acção esse tecido da experiência adquire densidade simbólica. Passa a não haver acesso ideal ao campo da finalidade, situado no território do possível, através de um movimento espiritual de antecipação capaz de conceber um “futuro”. Esta limitação, impedindo o acto de considerar as coisas sob *perspectiva*, conduz a uma atomização da experiência, e a perda de vinculação desta a um todo de sentido é sinónimo de que deixa de estar organizada e consolidada com base numa estrutura teleológica simbólica e espiritualmente constituída.

Um necessário desenvolvimento da análise crítica do conceito de patologia no pensamento de Cassirer pode sustentar-se sobre três eixos: (1) a consideração da noção de patologia da consciência simbólica atendendo à especificidade do campo disciplinar e dos quadros nosológicos e respectivas bases etiológicas nos quais o autor se apoia para abordá-la e legitimá-la; (2) a averiguação da possibilidade de manter a validade dessa mesma noção, tendo em conta os ulteriores progressos no campo disciplinar do qual o autor se socorre como fonte de legitimação, incluindo, para isso, outras entidades nosológicas que no contexto de tais progressos tenham vindo a ser circunscritas, ou novas formas de conceptualização e compreensão das entidades nosológicas que analisa; (3) a averiguação da possibilidade de estender o âmbito de validade da noção de patologia do simbólico a outras vertentes da clínica, que não exclusivamente aquela que o autor convoca.

2.1. Fundamentação e crítica da noção de patologia da consciência simbólica

No que diz respeito à abordagem que Cassirer faz da questão dos processos patológicos, recordem-se, uma vez mais, os objectivos e o fio condutor que o autor segue na sua investigação das patologias da consciência simbólica. Cassirer procura demonstrar como os processos de simbolização (sucessivamente, os níveis expressivo, representativo e significativo da função simbólica) condicionam e dão uma estrutura significativa ao mundo intuitivo, assumindo um papel fundamental na configuração da esfera da percepção. Ora, a análise de casos clínicos do foro da neuropsicopatologia

vai permitir-lhe, efectivamente, corroborar essa tese e verificar como a alteração qualitativa ou recuo desses processos de simbolização é acompanhada de uma modificação qualitativa drástica dos processos perceptivos.

O autor apoia, portanto, a sua concepção acerca do lugar que os processos de simbolização ocupam na organização do domínio perceptivo valendo-se dos dados fornecidos, na época em que escreve, pela neurologia. Contemporaneamente, estes dados são alvo de aprofundamento sobretudo por parte da neuropsicologia.

Atentando nos contributos e descobertas dos principais neurologistas da sua época, Cassirer debruça-se, como anteriormente se procurou documentar, sobre os transtornos afásicos, agnósicos e apráxicos, interpretando, com base na concepção antropológica desenhada pela filosofia das formas simbólicas, as consequências dessas perturbações. Pôde, assim, atestar que a regressão das capacidades e processos de simbolização, na sequência de lesões no sistema nervoso central (SNC), transforma drasticamente o mundo intuitivo. Demonstrando, desta forma, o carácter simbólico da percepção sensível, reforçou a ideia de que a simbolização ocupa um lugar da maior importância na constituição do indivíduo, logo desde o nível da percepção.

No entanto, o procedimento seguido por Cassirer na sua investigação acerca da patologia da consciência simbólica não deixa de poder ser alvo de algumas críticas, ainda que isso não constitua, evidentemente, uma fonte de invalidação seja dos métodos de pensamento que aplica, seja das conclusões a que chega. A primeira das objecções que este estudo pode suscitar é a de que os quadros patológicos que invoca para demonstrar a tese, acima enunciada, de que o retrocesso dos processos de simbolização é acompanhado da pronunciada alteração dos esquemas perceptivos e da organização do mundo intuitivo, dando conta do carácter simbólico destas, poderão ter sido alvo de uma escolha selectiva por parte do autor, o que poderá ter limitado as suas possibilidades de aprofundamento da compreensão dos processos simbólicos e da natureza da consciência, ao nível da percepção. É, com efeito, legítimo perguntar se, na época em que Cassirer elabora a sua pesquisa, a neurologia não disporia de dados acerca de casos patológicos que, ainda que não viessem apoiar directa e inequivocamente a posição do autor, pudessem, todavia, contribuir para enriquecer o conhecimento acerca daquela mesma problemática em que estava centrado: a da natureza simbólica da percepção e das funções superiores da consciência. Esta questão sugere que o facto de Cassirer, no âmbito da sua análise dos dados da neuropatologia, se ter dedicado exclusivamente à tarefa de sustentar a sua tese acerca do carácter simbólico da percepção sensível, ao levá-lo, eventualmente, a condicionar e limitar a forma como filtrou e abordou esses dados, poderá tê-lo impedido de considerar modalidades de abordagem igualmente produtivas e enriquecedoras no contexto da sua investigação, o que, por sua

vez, poderia ter-lhe permitido alargar, mesmo apenas no interior do campo de estudos da neurologia, o espectro de casos patológicos a submeter a escrutínio.

Poderá também observar-se que a focalização de Cassirer no objectivo de sustentar essa mesma tese sobre a configuração simbólica da percepção, necessariamente por via do conhecimento da neuropatologia, poderá tê-lo levado a não atender, no sentido de suportar a sua concepção do homem enquanto criador de símbolos, a outras as possibilidades que o conceito de patologia do simbólico poderia ter-lhe aberto caso não se tivesse limitado a abordá-lo do ponto de vista do conhecimento da neurologia. De facto, impõe-se a seguinte questão: a patologia do simbólico esgotar-se-á necessariamente dentro dos limites da casuística da patologia neurológica? A resposta, já implicitamente contida na própria filosofia das formas simbólicas de Cassirer, parece ser negativa. Para compreender que razões justificam a recusa da restrição da esfera de validade da noção de patologia do simbólico exclusivamente ao campo da neurologia, é primeiro necessário recordar como o pensamento do autor aponta para dois níveis genéricos de organização da consciência humana, nos quais se evidencia a natureza simbólica da actividade cognoscitiva: (1) o nível dos processos perceptivos e intuitivos e (2) o nível do exercício dos “processos cognitivos superiores”, enquanto, envolvendo, entre outros, a linguagem e o conhecimento, implique já a produtividade simbólica como prática assumida e deliberada – *práxis simbólica* –, concretizada no âmbito das várias formas simbólicas, e manifestamente detectável na actividade espiritual que se desenvolve nos diversos sectores da cultura.

Ora, Cassirer, no âmbito do seu estudo da patologia do simbólico, remete-se sobretudo ao primeiro dos níveis de análise. Incidirá, portanto, sobre as manifestações neuropatológicas, dado que só entre estas poderia encontrar os meios de prova válidos, do ponto de vista clínico, para justificar o «“valor de símbolo da percepção sensível”» (Cassirer, s. d. *apud* Möckel, 2010, p. 107). Esclarece, desse modo, tal como anteriormente se sublinhou, que as patologias do foro neurológico são também patologias da consciência simbólica.

O autor não estenderá esta abordagem clínica ao nível do exercício dos processos cognitivos superiores, certamente pelo carácter exaustivo das investigações que conduz no âmbito da sua fenomenologia da cultura, e que o levam a demonstrar como a mobilização das faculdades superiores do homem, concretizada na multiformidade das suas criações culturais, envolve a actuação de processos de simbolização. Porém, não sendo este um caminho percorrido por Cassirer na *Filosofia das Formas Simbólicas*, não deixará por isso de poder ser legitimamente tomado como nova e potencialmente fecunda direcção de pesquisa. Uma abordagem clínica que exceda o âmbito dos processos perceptivos e intuitivos directamente considerados pode, com efeito, surgir como possibilidade adicional de fundamentação do carácter simbólico da consciência e da acção, e mesmo de aprofunda-

mento da compreensão dos princípios e lógicas subjacentes à produtividade simbólica, enquanto dinamismo que impulsiona a cultura e alarga para o homem os horizontes do sentido. Para efectuar este deslocamento, uma das possibilidades consiste em estender a noção de patologia do simbólico do domínio da neuropsicopatologia ao da psicopatologia, ampliando, portanto, o âmbito de validade da noção. Coloca-se, porém, uma questão: como justificar a possibilidade de os casos psicopatológicos serem considerados como manifestações de patologia do simbólico, tal como Cassirer verifica que o são os casos neuropsicopatológicos? Como se manifestará a patologia do simbólico num nível superior de organização da consciência? Neste patamar, quais os correlatos do enfraquecimento dos processos de simbolização, e da «assimbolia»?

2.2. Aferição do âmbito de validade da noção de patologia da consciência simbólica

Os desenvolvimentos da neurologia e da neuropsicologia vieram, evidentemente, lançar mais luz sobre a afasia, a agnosia e a apraxia, aprofundando e consolidando o conhecimento acerca destas perturbações, tanto do ponto de vista semiológico como do ponto de vista etiológico. Trouxeram também consigo uma sistematização do conhecimento acerca de outras entidades nosológicas significativas.

Importará, por conseguinte, embora de forma necessariamente breve, tentar interpretar a noção de patologia da consciência simbólica em Cassirer à luz de alguns destes progressos, procurando desse modo testar e/ou corroborar a sua validade. Neste sentido, e atendendo ao conhecimento especializado mais recente, optar-se-á por examinar, ainda que a título meramente ilustrativo, algumas entidades nosológicas, dentro e fora da área clínica que merece a atenção de Cassirer, para tentar averiguar como se mantém, de um modo geral, a possibilidade de interpretar os quadros neuropsicopatológicos como patologias da consciência simbólica, bem como para explorar novos modos de conceptualizar a patologia do simbólico²³.

2.2.1. Condição clínica 1: Prosopagnosia e agnosia visual

Comece-se, pois, por recordar um caso, exactamente do foro neuropsicopatológico, documentado pelo neurologista Oliver Sacks (1933-), e que veio a tornar-se famoso na literatura de divulgação da neuropsicopatologia. Trata-se da história do «homem que confundiu a mulher com um chapéu» (Sacks, 1990, pp. 23-40). Nesta história, Sacks descreve alguns dos estranhos e surpreendentes

²³ Note-se que o tratamento aprofundado desta matéria exigiria, por si só, um longo estudo, a desenvolver noutro contexto, delineando-se aqui apenas um esboço das principais linhas orientadoras de tal investigação, acompanhado da exploração de algumas das direcções de pesquisa às quais se supõe que deveria conduzir.

hábitos, comportamentos, reacções e respostas que pontuam a vida quotidiana do Dr. P., músico reconhecido que sofre de uma forma acentuada de agnosia visual e prosopagnosia. O Dr. P., padecendo de um problema neuropsicológico grave, mantém praticamente intactas as suas aptidões musicais, sendo descrito por Sacks como «um homem muito culto, educado, que conversava com à-vontade, imaginação e humor» (Sacks, 1990, p. 24). Apesar de preservar a maioria das suas funções mentais superiores, o Dr. P. não tem consciência do problema de que sofre, e que se torna cada vez mais notório à medida que as pessoas com quem se relaciona se apercebem das crescentes dificuldades que mostra quando se trata de reconhecê-las por quem realmente são. Na verdade, quando confrontado com fotografias de outras pessoas, o Dr. P. não consegue determinar a identidade de quem observa, ainda que se trate de alguém com quem mantenha laços afectivos profundos (familiares e amigos). Nem mesmo o seu próprio retrato é capaz de reconhecer como seu (Sacks, 1990, pp. 28-29). Esta incapacidade impede-o também de descodificar emoções, com base na expressão facial específica que assumem (Sacks, 1990, p. 28). Estando-lhe interdito o reconhecimento dos rostos, o Dr. P. tem de valer-se de estratégias acessórias que lhe permitam captar a identidade dos outros, apoiando-se para isso em indícios secundários, aspectos muito particulares como traços fisionómicos distintivos, características físicas peculiares, movimentos idiossincráticos, tom de voz, etc. Só assim é capaz de identificar, e. g., a figura de Einstein numa fotografia, observando o seu cabelo e bigode distintivos (Sacks, 1990, p. 29). Assim se esclarece, enfim, o mais emblemático dos episódios narrados por Sacks acerca do Dr. P., e que dá, justamente, título à própria história que apresenta. Trata-se da ocasião em que o Dr. P., no termo de uma consulta de avaliação neurológica conduzida pelo próprio Sacks, aparentando sentir-se satisfeito com o seu desempenho nos exames a que tinha sido submetido, e crendo que a consulta estava prestes a terminar, estende a mão, em busca do seu chapéu, e segura na cabeça da mulher, procurando levantá-la e colocá-la na sua própria cabeça (Sacks, 1990, p. 26). Ainda durante essa mesma avaliação do estado neurológico do Dr. P., Sacks pede-lhe que descreva algumas fotografias de paisagens. Descobre então que o paciente é incapaz de formar uma representação de conjunto daquilo que observa, concentrando-se em pormenores da imagem e inventando descrições de cenários plausíveis a partir daquilo que lhe é sugerido por esses pormenores. Acerca do desempenho do Dr. P. nesta tarefa, Sacks conclui:

A sua atenção [do Dr. P.] desviava-se para uma luminosidade mais forte, para uma cor ou uma forma específica que o levavam a fazer um comentário, mas nunca conseguiu ver nenhuma fotografia como um todo. Não conseguia ver o geral embora apanhasse todos os detalhes como pontos luminosos num *écran*, de radar [*sic*]. Nunca se relacionou com as fotografias como um todo, nunca se apercebeu da sua fisionomia. Não sabia o que era uma paisagem ou uma cena. (Sacks, 1990, p. 26)

Em síntese, o paciente não dispõe da capacidade de reconhecer, do ponto de vista físico, as outras pessoas na sua “pessoalidade”. Toma-as não como “alguém”, mas como aglomerados de características. Não as vê como “totalidades”, mas como um somatório de partes desconexas (Sacks, 1990, p. 29). Essa mesma incapacidade de estabelecer uma “visão de conjunto” daquilo que observa impede-o igualmente de reconhecer directamente os próprios “objectos” que lhe são apresentados, como uma simples rosa. Neste caso concreto, recorre também a um processamento da informação por via “indirecta”, reunindo e articulando indícios, pistas, fragmentos. Detendo-se apenas nessas “evidências”, arrisca, observando a rosa que Sacks lhe pede para identificar: «falta-lhe a simetria simples dos sólidos embora possa ter uma simetria própria mais complicada... penso que talvez seja uma planta ou uma flor» (Sacks, 1990, p. 30). É, finalmente, cheirando-a (o que faz, hesitante, apenas a pedido de Sacks) que consegue reconhecê-la como uma rosa (Sacks, 1990, p. 30).

O Dr. P. mantinha o processamento analítico da informação visual, mas não o processamento holístico. Não conseguindo construir representações globais a partir da modalidade visual, permaneciam-lhe inacessíveis, como consequência directa ou indirecta dos seus défices, as bases «de realidade sensória, imaginária ou emocional» do «significado» (Sacks, 1990, p. 32)²⁴. Sem esse alicerce, o seu mundo interior permanecia fragmentário, repleto lacunas ao nível da significação propriamente dita. Todavia, nem todo o domínio visual se encontrava afectado. Se «a visualização de rostos e cenas, descritivas e visuais», estava comprometida, já a «visualização esquemática» continuava inalterada. O paciente mantinha, assim, a capacidade de jogar xadrez mental, saindo inclusivamente vitorioso desse tipo de desafio (Sacks, 1990, p. 32).

Segundo Sacks, o Dr. P. desempenhava razoavelmente as tarefas do quotidiano apenas à custa daquilo que se tinha tornado para ele uma estratégia compensatória involuntariamente desenvolvida, e que lhe dava a possibilidade de ir suplantando, com razoável êxito, as suas dificuldades, mesmo não tendo, insista-se, consciência delas. Essa estratégia passava por associar determinadas canções a tarefas distintas. Era a partir de cada uma dessas canções que conseguia dar significado às suas acções. Qualquer interrupção traduzia-se na perda do sentido do que fazia. São elucidativas as explicações da esposa do Dr. P., que Sacks transcreve:

“Faz tudo a cantar [o Dr. P.]. Se há uma interrupção perde o fio à meada, pára completamente, deixa de reconhecer a roupa e o seu próprio corpo. Tem canções para tudo: para comer, para se vestir, para tomar banho... para tudo. Só consegue fazer aquilo que transforma em música”. (Sacks, 1990, p. 33)

Implicando a mobilização da modalidade auditiva para contrabalançar os défices ao nível do processamento visual, que se saldavam numa incapacidade de perceber significado naquilo que via,

²⁴ Vide também cap. 6, p. 157.

e, por consequência, naquilo que fazia a partir da informação proveniente da visão, esta estratégia revela, genericamente, como o tratamento holístico da informação é indispensável para dar significado à experiência e para constituir um mundo do “objectos” propriamente ditos, passíveis de uma apreensão enquanto totalidades de sentido. Quando a “imagem visual” deixa de garantir a coerência e a estabilidade desse mundo, outros recursos passam a ser recrutados para o mesmo efeito, o que se verificou, na situação considerada, através da música e do seu poder de enraizar e devolver a consistência ao mundo intuitivo²⁵.

Sacks refere repetidas vezes, ao longo do seu relato, que o Dr. P. mantém o «pensamento “abstracto” e “proposicional”», parecendo ter perdido o contacto com a esfera do concreto (Sacks, 1990, p. 31; p. 34). Ao nível visual, consegue elaborar esquemas e configurar «relações sistemáticas», mas está impedido de apreender a “realidade” (Sacks, 1990, p. 31), entendida como totalidade de “objectos”, de “unidades orgânicas” ligadas por vínculos de sentido. O autor faz notar que o caso do Dr. P. se opõe aos dos pacientes com afasia e lesões cerebrais localizadas no hemisfério esquerdo, já alvo da atenção da parte de Hughlings Jackson, na medida em que evidenciavam a deterioração daquele mesmo «pensamento “abstracto” e “proposicional”» que Sacks considera que o Dr. P. preserva. Efectivamente, à luz da sua experiência clínica, Sacks sustenta que, ao contrário do que era comum pensar-se no campo da neurologia, nem sempre as lesões do cérebro resultam na diminuição ou supressão de tal capacidade abstractiva, também referida por Goldstein (como, aliás, o próprio Cassirer faz notar) como «“atitude abstracta e categórica” [sic]», e nem sempre confinam o indivíduo ao âmbito do emocional e do concreto (Sacks, 1990, p. 22). Sacks situa o caso do Dr. P. nos antípodas deste cenário: «um homem que perdeu completamente (apenas na esfera do visual) o emocional, o pessoal, o “real”, ficando reduzido ao abstracto e ao categórico» (Sacks, 1990, p. 22).

Como interpretar a história do Dr. P. a partir das considerações de Cassirer acerca da patologia da consciência simbólica? Aparentando contrariar os argumentos de Jackson e Goldstein, as considerações de Sacks a respeito deste caso poderão invalidar as teses de Cassirer acerca da influência dos processos de simbolização na estruturação do mundo perceptivo? Como compreender que seja possível manter o “abstracto”, ao mesmo tempo que se perde o acesso ao “concreto”, na modalidade sensorial da visão?

Antes de mais, importa salientar que os conceitos de “atitude categorial” e de “abstracção” diferem entre Cassirer e Sacks. Ao passo que Cassirer os aplica sobretudo ao domínio da percepção para se referir à natureza das operações simbólicas em acção já no campo perceptivo, Sacks remete-os sobretudo para o nível da discursividade e para a esfera do raciocínio lógico.

²⁵ Vide também cap. 6, p. 157.

Aquilo em que o caso do Dr. P. parece vir, fundamentalmente, complementar a concepção de Cassirer acerca da patologia da consciência simbólica, consiste, sobretudo, na ideia de que a retracção dos processos de simbolização e a perda de uma “atitude categorial” (na acepção de Cassirer) podem dar-se em áreas bastante específicas e restritas da cognição, o que, embora tendo uma influência importante sobre a atitude geral do indivíduo perante a vida e sobre o seu comportamento, não impede que noutras áreas do processamento cognitivo essa mesma atitude categorial seja preservada. No caso do Dr. P., a incapacidade de integração de informação que lhe inibe o reconhecimento de rostos (mas também de objectos do quotidiano) denota a impossibilidade de organizar blocos de informação visual em torno de grandes eixos significativos. Assim, os indícios visuais não formam uma “imagem” totalizadora e portadora de “densidade semântica”. Por isso, quando confrontado com tarefas de identificação de estímulos ao nível da visão, o paciente, para identificá-los, fixa-se em aspectos parcelares e bastante específicos, chegando, muitas vezes, a elaborar, a partir desses traços desconexos, narrativas e considerações bastante “abstractas” para tentar ser bem sucedido. No entanto, nunca consegue abandonar essa plano, mesmo que os seus esforços e estratégias compensatórias o levem na direcção correcta.

Ao nível da percepção visual propriamente dita, pode dizer-se que a atitude categorial efectivamente desaparecera no Dr. P., impedindo o tratamento integrado da informação e o seu processamento holístico e simbólico. No plano perceptivo da visão, a impossibilidade de definir, e. g., um “conceito de rosto”, traduzia-se na interdição do tratamento categorial dos indícios visuais provenientes de um rosto. Todavia, esta atitude categorial era preservada noutras modalidades sensoriais (e. g., o olfacto ou a audição), o que permitia ao Dr. P. adaptar-se com relativo sucesso, apesar das suas limitações, a muitas das exigências de uma vida considerada “normal”²⁶.

2.2.2. Condição clínica 2: Síndrome de Asperger

Na moderna literatura nos campos da neuropsicologia e da neurobiologia, uma das situações clínicas que têm merecido a atenção dos investigadores, e que podem contribuir para enriquecer a noção de patologia do simbólico, é a síndrome de Asperger. Entre outros aspectos, os portadores desta síndrome caracterizam-se, frequentemente, por apresentarem elevados índices nas capacidades de sistematização de informação complexa e de compreensão de nexos de causalidade física, em associação com uma baixa capacidade de empatia (Goleman, 2006a, p. 200). Estas pessoas podem brilhar no que respeita ao desempenho intelectual, mas mostram grandes dificuldades ao nível das relações afectivas. Se, num patamar puramente racional e no plano do raciocínio lógico-dedutivo, a

²⁶ Vide também cap. 6, p. 157.

sua capacidade de simbolização pode situar-se num nível muito elevado, no âmbito emocional essa capacidade parece estar drasticamente reduzida.

Os portadores de síndrome de Asperger parecem não ter desenvolvido suficientemente a competência da «visão mental» (Goleman, 2006a, p. 201). Não são capazes de estabelecer com clareza uma «teoria da mente», i. e., está-lhes vedada a capacidade da acuidade empática (Goleman, 2006a, p. 201). A «visão mental», ou «teoria da mente», corresponde a um conjunto de competências parciais, entre as quais se contam a capacidade de estabelecer a distinção clara entre si e o outro e a capacidade de compreender que o outro pode pensar de forma diferente. O défice de visão mental implica, em suma, uma falta de capacidade para perceber o outro enquanto “outro”. Os estudos em neurociências correlacionam este défice com padrões diminuídos de activação dos chamados neurónios-espelho do córtex pré-frontal do cérebro (Goleman, 2006a, pp. 203-204).

A compreensão deste quadro neuropsicopatológico parece poder vir corroborar e enriquecer as concepções de Cassirer relativamente à natureza e alcance do simbólico e da patologia do simbólico. Com efeito, se o autor analisou casos do foro da neuropsicopatologia relacionados com a obstrução da capacidade de simbolização no âmbito dos processos perceptivos, não abordou, contudo, situações de retracção da função simbólica relacionadas com o processamento das emoções. Ora, também o défice no processamento das emoções, e não apenas no processamento estritamente perceptivo/“cognitivo”, parece poder ser conceptualizado enquanto patologia do simbólico²⁷. De facto, a «cegueira mental» associada à síndrome de Asperger veda uma das vias de acesso simbólico ao “possível”, uma vez que enfraquece a constituição de um dos âmbitos em que a realidade pode ser simbolicamente configurada: o da relação com o outro ser humano. Com efeito, pode dizer-se que esta condição clínica mostra, de forma paradigmática, que o recuo do simbólico ao nível do processamento das emoções não apenas coloca obstáculos ao estabelecimento de relações interpessoais, mas também, no limite, dificulta o reconhecimento e a prática de uma ética. Efectivamente, a ética, enquanto sistema de princípios que orientam a relação com os outros seres humanos, está na dependência dessa capacidade de reconhecimento da “alteridade do outro”. Se não se tem acesso a uma representação interna do outro construída sobre a percepção profunda da sua diferença, a ética sofre um abalo nos seus próprios fundamentos. De facto, como o próprio Cassirer assinala já, o plano emocional é um dos planos de configuração simbólica da experiência (Cassirer, 1995, p. 33). E o campo da emoção, também à luz do conhecimento da neurobiologia, parece desempenhar um papel decisivo no que se refere à apreensão da “espessura existencial” do outro. Se o sujeito não é “movi-

²⁷ António Damásio (1944-) demonstra, aliás, a interligação estreita entre emoção e cognição (transigindo na efectiva distinção entre ambos os pólos), esclarecendo, do ponto de vista das neurociências, o papel que as emoções e sentimentos desempenham enquanto eixos orientadores dos “processos racionais” de tomada de decisão (Damásio, 1995).

do” pelo outro, se não se “co-move” com ele, então o “outro” deixa, de algum modo, de “ex-istir”; deixa de ser, verdadeiramente, um “outro”, para passar a ser tomado como prolongamento de um mundo interno e privado, povoado de representações e fantasias idiossincráticas. No âmbito emocional, o simbólico configura as possibilidades de manifestação da alteridade do outro ser humano. Uma manifestação empobrecida da alteridade terá a montante uma constrição das fronteiras do simbólico, e a jusante o estabelecimento de relações afectivas empobrecidas, bem como uma falha na orientação ética da conduta.

Na sequência dos estudos sobre a síndrome de Asperger, todavia, considera-se que a «cegueira mental» não se restringe apenas a pessoas cujo funcionamento cerebral apresenta um desvio extremo da norma: pode surgir, em graus mais ou menos acentuados, em pessoas consideradas “normais”, sem qualquer disfunção neuropsicológica subjacente (Goleman, 2006a, pp. 204-206). Conclui-se, por conseguinte, que é possível falar de patologia do simbólico, ao nível do processamento emocional, mesmo fora do âmbito de qualquer categoria nosológica do foro neuropsicopatológico, e não apenas a propósito de portadores da síndrome de Asperger.

Assim, constata-se que os défices da ordem do processamento das emoções podem ser compreendidos não apenas enquanto patologias da consciência simbólica (partindo do exemplo fornecido pela síndrome de Asperger), mas também enquanto “patologias da práxis simbólica” (partindo do exemplo dos casos em que a cegueira mental não está associada a qualquer quadro clínico do domínio neuropsicológico).

De facto, as sociedades contemporâneas, largamente organizadas em torno de uma racionalidade instrumental e técnica e da glorificação do *homo consumericus*, encorajam padrões de funcionamento mental consistentes com estes défices no processamento das emoções, ligados a níveis reduzidos de empatia e conexão emocional. A generalidade dos sectores da vida é invadida pela lógica do “objecto” de consumo, e a proliferação de transtornos psíquicos, assumindo proporções quase epidémicas, parece estar correlacionada com esta distorção. No mundo contemporâneo, a patologia do simbólico coloca em risco a própria estabilidade dos referenciais éticos e a possibilidade de uma prática ética consistente.

2.3. Para uma ampliação do âmbito de validade da noção de patologia do simbólico: Da patologia da consciência simbólica à patologia da práxis simbólica

A extensão da abordagem clínica de Cassirer ao simbólico à dimensão propriamente prática da simbolização, e não apenas à consideração do domínio da organização simbólica dos processos perceptivos, leva a considerar a esfera das criações culturais, enquanto práticas de simbolização que, reflectindo a vitalidade e o desenvolvimento do espírito humano, têm como requisito a mobilização

activa das funções cognitivas superiores. Sem esse “impulso”, a produtividade simbólica enfraquece ou deixa de exercer-se, num ou em múltiplos dos seus domínios, conduzindo a uma situação de “infecundidade simbólica”, que é mais exactamente compreensível como patologia da práxis simbólica, e não já enquanto patologia da consciência simbólica.

Efectivamente, as investigações de Cassirer no âmbito da filosofia da cultura, atendendo às linhas pelas quais o autor as conduziu, poderiam ter dado lugar a um estudo dedicado ao problema da patologia da práxis simbólica. Não tendo o autor realizado tal projecto, reconhece-se nele, todavia, um legítimo e certamente profícuo campo de pesquisa, capaz de ajudar a esclarecer como no interior da cultura, que é, como Cassirer demonstra, o lugar das práticas de simbolização, podem emergir processos de erosão desse mesmo dinamismo de criação simbólica que constitui a especificidade da própria esfera cultural. Como é possível que a cultura conspire contra si mesma e contra o homem que a configura e para quem se assume como autêntico “órgão” de emancipação e desenvolvimento? No entanto, importa reconhecer que em *O Mito do Estado*, a sua última obra, e já postumamente publicada (1946), Cassirer, embora não o formule desse modo, estabelece já algo próximo de uma “patologia da práxis simbólica”, ao interrogar a maneira através da qual o mito, exactamente enquanto forma simbólica, pôde estar associado à ascensão e afirmação dos totalitarismos de Estado na primeira metade do séc. XX, assumindo uma influência deletéria sobre a própria cultura e a vida comunitária. Nesse trabalho, o autor direcciona as suas análises sobretudo para o nível social e das dinâmicas da colectividade, não se detendo no âmbito propriamente individual de incidência da regressão do simbólico. Ainda assim, as suas reflexões contêm profundas implicações no que diz respeito à questão da influência das crenças socialmente partilhadas sobre a conduta individual ao nível da práxis cultural. A compreensão das principais posições que Cassirer defende nessa obra pode, pois, ser importante para ajudar a percorrer esta outra via, alternativa e complementar, de inquirição dos modos como a patologia se insinua na prática simbólica do ponto de vista da organização do mundo interno do indivíduo e do seu agir.

O valor desta linha de pesquisa é tanto maior quanto, em termos antropológicos, aponta para uma compreensão unificada dos processos envolvidos no obscurecimento disso mesmo que Cassirer assinala como sendo a característica distintiva do homem: o dinamismo de simbolização. Esse é, outrossim, e como consequência da extensão da abordagem clínica ao patamar da práxis simbólica, um conhecimento necessário para interrogar os caminhos da restauração da criação de símbolos, permitindo contrariar o desenraizamento antropológico do indivíduo. Efectivamente, a reflexão acerca da patologia impõe, de igual modo, que se pense a terapia, procurando entender o seu lugar no desenvolvimento do espírito humano e averiguar quais as condições de possibilidade da reactivação da capacidade de construir simbolicamente a realidade.

2.4. Para uma ampliação do âmbito de validade da noção de pregnância simbólica

A translação da noção de patologia em Cassirer, do nível da consciência simbólica para o da práxis simbólica, parece requerer uma ampliação da noção de pregnância simbólica. O alargamento do âmbito de validade deste conceito permite justificar mais convenientemente essa desvinculação da patologia do simbólico do domínio da percepção sensível, na medida em que a utilização que Cassirer faz no seu trabalho da concepção de patologia parece ser determinada pelo sua concepção de pregnância simbólica, tomada como atributo fundamental da consciência, a um nível elementar de estruturação. É, aparentemente, motivado pelo reconhecimento do papel essencial que a pregnância simbólica desempenha enquanto dinamismo organizador da consciência, que o autor, procurando sustentar a sua compreensão acerca dos processos perceptivos, desenvolverá o seu estudo acerca das patologias da consciência simbólica. Estas patologias, de acordo com a abordagem de Cassirer, não são, por conseguinte, outra coisa senão “afecções” dos processos perceptivos básicos, configurados pela acção da pregnância simbólica. Quando a percepção deixa de se encontrar simbolicamente “prenhe”, i. e., quando, em maior ou menor grau, a sua estrutura já não se encontra simbolicamente determinada, sendo perturbada e fragilizada pela retracção dos processos de simbolização, está-se diante da patologia, que tem como consequência uma acentuada alteração qualitativa do mundo intuitivo.

Através da ampliação da concepção de pregnância simbólica, o espaço da patologia do simbólico, no interior da filosofia das formas simbólicas, deixa, portanto, de permanecer, do ponto de vista conceptual, necessariamente restringido à esfera da neuropsicopatologia (patologia mental estrutural), passando a poder alargar-se a outros domínios da clínica, nomeadamente ao nível do processamento das emoções e da acção individual (tal como se sugeriu na sequência da consideração das investigações acerca da síndrome de Asperger). Ora, este âmbito da clínica corresponde à psicopatologia (patologia mental funcional). Procurando ampliar e enriquecer as investigações de Cassirer em torno da patologia do simbólico, propõe-se, assim, a interpretação das condições psicopatológicas enquanto patologias da práxis simbólica.

Tal como foi já posto em evidência, Cassirer entende a pregnância simbólica enquanto dinamismo de conformação dos processos perceptivos, que se encontram já simbolicamente determinados e direccionados. Com esta noção, refere-se ao carácter direccional da percepção: a percepção, enquanto nível básico de constituição da consciência, é já condicionada pelos processos de simbolização, e mantém, ela mesma, um carácter simbólico. A percepção não consiste, portanto, numa receptividade pura da realidade; pelo contrário, assenta sobre uma estrutura, e essa estrutura, simbolicamente configurada, confere-lhe uma direccionalidade de sentido. Qualquer dado da percepção,

pelo modo como se apresenta e constitui, põe em evidência e testemunha já esse carácter direccional, i. e., a organização dos “dados da sensibilidade” a partir de uma determinada perspectiva. Isto significa, evidentemente, admitir que os processos perceptivos não são um simples reflexo de uma qualquer “realidade prévia”, em bruto, mas antes uma construção activa da própria realidade. Pela sua natureza, a percepção não recebe passivamente quaisquer conteúdos anteriores, nem espelha fiel e linearmente algo que a “anteceda”. Antes, faz “sobressair” determinados aspectos do mundo, e a “saliência” de que tais aspectos passam a dispor mais não é do que o resultado da assunção de um ponto de vista específico sobre a realidade, de acordo com o seu “timbre” característico e a natureza peculiar das modalidades de construção de sentido que lhe são inerentes. Assim, dizer que a percepção se encontra “simbolicamente prehe” é reconhecer a indissociabilidade entre os processos perceptivos e os dinamismos de criação de sentido. Com a noção de pregnância simbólica, Cassirer acaba por estabelecer a base conceptual que suporta, dentro da filosofia das formas simbólicas, a ideia de que a percepção se encontra irreversivelmente marcada pela “forma”. A desagregação da forma, i. e., o recuo dos processos de simbolização, ao nível da “consciência simbólica”, não poderia, portanto, deixar de ter como consequência o dismantelamento e a atomização do mundo intuitivo.

Aplicar o conceito de pregnância simbólica à esfera da práxis simbólica, i. e., atendendo à criação de símbolos no interior das formas simbólicas propriamente ditas (dinamismo traduzido, portanto, nas produções culturais), requer, precisamente, a consideração directa do modo como os processos de simbolização se organizam tendo em conta a sua necessária inscrição nas formas simbólicas. À semelhança do que sucede no nível da “consciência simbólica” e dos processos perceptivos, também no patamar da “práxis simbólica” a função simbolizante, aqui tomada na sua dimensão propriamente criativa e activamente assumida pelo indivíduo, e não já num registo próximo do puramente “intencional” (na acepção que Husserl confere ao termo), ainda anterior ao exercício das forças volitivas, surge indelevelmente marcada pela própria organicidade de cada forma simbólica. Assim, tal como a percepção sensível, também os produtos da práxis simbólica, ou criação simbólica, não se dão como mero reflexo do “real”, não se apresentam como simples reprodução de algo “exterior”. Ao contrário, a produção de símbolos permanece vinculada à assunção de uma perspectiva específica sobre a “realidade”, de acordo com a ordenação peculiar de cada forma simbólica e o modo particular de plasmação inerente à função simbolizante. Assim, cada produto resultante do dinamismo de simbolização, bem como o próprio processo de criação de símbolos, são inseparáveis da forma ou formas simbólicas a partir das quais emergem e se desenvolvem, expressando a mundividência que lhes é própria.

A aplicação do conceito de *pregnância simbólica* ao domínio da *práxis simbólica*, para além de ser a operação conceptual necessária para alargar o contexto de aplicação da noção de patologia em Cassirer, permite ainda delinear uma “fenomenologia dos transtornos da *práxis simbólica*”. Estes, respeitando também, portanto, embora num outro nível, à perturbação das operações relacionadas com a *pregnância simbólica*, poderão inclusive resultar não tanto da regressão ou ausência de uma perspectiva específica sobre o mundo, como marca de uma forma simbólica em particular, mas da impossibilidade de perceber a manifestação dos traços distintivos de determinada forma simbólica numa produção “cultural” dada. Dito de outro modo, a patologia da *práxis simbólica* poderá impedir que as produções “simbólicas” sejam claramente enquadradas e vinculadas a uma modalidade de conformação específica. Como tal, pode considerar-se que deixam, por isso, de merecer o atributo de “simbólicas”. Uma das consequências da patologia da *práxis simbólica* será, pois, que diante de determinada “produção simbólica” não seja já possível averiguar com rigor qual a forma simbólica, enquanto domínio de simbolização regido por “regras” próprias, a partir da qual essa produção emerge, e de cuja ordenação específica resulta. Assim, uma “produção simbólica” poderá ser aparentemente tomada como mantendo-se associada especificamente a uma dada forma simbólica, ao passo que, efectivamente, se encontrará vinculada a uma modalidade de conformação distinta.

O processo que parece poder justificar mais adequadamente esta concepção acerca dos correlatos fenomenológicos da patologia da *práxis simbólica* é uma reificação da função simbólica, enquanto constrição das possibilidades de exercício da função simbólica e enquanto fixação desta em apenas um ou num conjunto reduzido de campos de simbolização. Esta unilateralização da actividade do espírito, tendo em consideração os processos relacionados, também neste nível, com a *pregnância simbólica*, implica, com efeito, embora em sentido diverso daquilo que se verifica no âmbito da organização simbólica da percepção sensível, uma regressão do simbólico. A aplicação do conceito de “simbólico” ao âmbito propriamente *práxico*, requer, de facto, que a noção de “simbólico” seja associada à preservação, nas produções culturais resultantes da actividade deliberada do indivíduo e da mobilização da sua vontade, de todas as possibilidades de conformação presentes no espectro das formas simbólicas. A vitalidade do campo do simbólico depende da manutenção dessa variedade, que permite identificar sem ambiguidades as fronteiras do território em que cada modalidade de criação de sentido opera e inscrever em cada uma dessas modalidades as produções culturais, na sua particularidade. Quando os processos de conformação não obedecem a este princípio, a apreensão da realidade sofre uma fragmentação, na medida em que se perde em poder e possibilidades de objectivação. O recuo ou a anulação de modalidades de objectivação corresponde à obliteração de domínios da experiência e ao desaparecimento de possibilidades de configuração da realidade no interior desses campos. A regressão da actividade de criação simbólica em qualquer dos sectores

do arco das formas simbólicas traduz-se, pois, numa fragmentação cultural e no empobrecimento do mundo interior do sujeito, com o obscurecimento das suas potencialidades e das suas superiores possibilidades de desenvolvimento e individuação.

A patologia da práxis simbólica, i. e., a obstrução da pregnância simbólica ao nível da produtividade cultural, pode desencadear também, como já se fez notar e como subsequentemente se observará de modo mais exaustivo, a confusão de lógicas e processos oriundos de formas simbólicas distintas. Esta coalescência leva, precisamente, à dificuldade em discernir, enquanto tais, os verdadeiros eixos de condução da vida cultural, que passam a operar como que camuflados, ou são tomados como uma “necessidade” ou uma “fatalidade”. Nesta situação, o campo do simbólico é depauperado, e o homem, conseqüentemente, sofre um desenraizamento antropológico, na medida em que é no campo do simbólico, em toda a sua amplitude, que encontra o espaço para a sua definição.

Estas reflexões coadunam-se e vêm, de resto, prolongar as análises que Cassirer conduz na sua obra *O Mito do Estado*, fundadas sobre o reconhecimento da possibilidade de o mito, em concreto, dominar e desvirtuar completamente a organização da política e do Estado, enquanto formas simbólicas, ao ponto de essa descaracterização do mito e da esfera da cultura poder ser associada à ascensão dos totalitarismos que subjugaram e destruíram a Europa na primeira metade do século XX.

3. Unilateralização e Descaracterização da Actividade do Espírito: As Faces da Patologia da Práxis Simbólica

As considerações anteriores puseram em evidência que a patologia da práxis simbólica pode ser localizada e conceptualizada em dois planos distintos, embora intimamente ligados entre si: (1) o plano da vida colectiva do homem e da organização das sociedades em macro-escala; (2) o plano da vida individual e social. Estes domínios de manifestação da patologia da práxis simbólica influenciam-se reciprocamente, e, em rigor, não devem ser considerados isoladamente, mas sempre referidos um ao outro.

A dimensão colectiva da patologia da práxis simbólica é visível nos fenómenos do «mito político moderno», que Cassirer analisa em *O Mito do Estado*, e daquilo a que, na sequência dessa análise, se pode chamar, atendendo aos traços distintivos das sociedades ocidentais contemporâneas, o “mito científico moderno”. Ambos os fenómenos traduzem uma descaracterização e enviesamento profundos da esfera da cultura.

A dimensão individual e social da patologia da práxis simbólica é, por sua vez, patente nos fenómenos psicopatológicos, referentes à desorganização do mundo interno dos sujeitos no campo da vida emocional/afectiva e das relações com os outros.

3.1. A face colectiva da patologia da práxis simbólica: «Mito político moderno» e “mito científico moderno”

Em *O Mito do Estado*, Cassirer, dando cumprimento no âmbito prático ao seu projecto da filosofia das formas simbólicas, desenha um itinerário de compreensão do fenómeno moderno do Estado totalitário nazi. Essa análise leva-o a perspectivar o problema do totalitarismo político de um modo que parece, inclusivamente, tornar legítima a sua consideração enquanto forma simbólica autónoma (Gaubert, 1996, p. 58), atribuindo-lhe a designação de «mito político moderno» (Cassirer, 1993, p. 18). Caracterizado por um preocupante recuo do pensamento racional no âmbito da vida social e da vida prática (Cassirer, 1993, p. 18) e pela afirmação de um pensamento mítico regressivo servido da hipertrofia de uma racionalidade técnica (Cassirer, 1993, pp. 380-381; Gaubert, 1996, p. 58), o mito político moderno, ao longo do período da sua hegemonia, fez colapsar, por todo o mundo, as possibilidades de organização pacífica das comunidades.

Apesar de o trabalho de Cassirer se reportar a acontecimentos ocorridos durante a primeira metade do século XX, a profundidade e o alcance da sua reflexão mantêm-se actuais, num momento em que a humanidade europeia e ocidental volta a enfrentar uma grave crise. Ademais, e em estreita relação com essa mesma crise, o dealbar do séc. XXI pode ser considerado como período de recrudescimento de um novo tipo de totalitarismo: «o totalitarismo invertido», segundo a designação que lhe atribui o filósofo americano Sheldon S. Wolin (1922-) (Wolin, 2003a; 2003b; 2008)²⁸.

3.1.1. Da situação de crise à emergência do mito político moderno

No início do séc. XX, a coalescência de um conjunto de tendências de pensamento há algum tempo em desenvolvimento nos círculos intelectuais e filosóficos ocidentais, aliada à fragmentação económica e social imposta pelo desemprego e pela inflação na Alemanha do pós-Primeira Guerra

²⁸ Para Wolin, o «totalitarismo invertido» é uma forma mais recente e complexa de totalitarismo político, diferente das formas clássicas de poder totalitário. No totalitarismo clássico, exemplificado pelos regimes nazi ou estalinista, um vasto conjunto de forças é ostensivamente mobilizado em torno da figura de um ditador. No totalitarismo invertido, pelo contrário, o poder ditatorial não tem um rosto, mas esconde-se e anonimiza-se sob corporações financeiras e interesses económicos que manietam, subjagam e corrompem as instituições políticas tradicionais e os representantes democraticamente eleitos pelos cidadãos, ao mesmo tempo que desvitalizam as instituições da sociedade civil que teriam, à partida, a possibilidade de se lhes opor e exercer sobre eles algum controlo (Wolin, 2003a; 2003b; 2008). O totalitarismo invertido constitui, portanto, uma situação de falência do Estado de direito democrático, decorrente da anulação do primado dos poderes legislativo, executivo e judicial, pela influência sub-reptícia dos poderes económico-financeiros, que, com o auxílio dos poderes mediáticos (quando, ao invés de enriquecerem e dinamizarem o espaço público e de encorajarem o exercício da cidadania, são veículo de acção propagandística e/ou produzem um efeito alienatório sobre os cidadãos), dissolvem a matriz da democracia, que sobrevive apenas como embuste.

Seria interessante (e constituiria um pertinente tema de investigação, no âmbito da filosofia política) analisar as possíveis convergências entre as análises de Cassirer acerca do mito político moderno e o diagnóstico de Wolin sobre o totalitarismo invertido, considerando o papel que o mito e a descaracterização da linguagem desempenham em ambos os cenários.

Mundial, criou as condições propícias à ascensão do nazismo, do Estado totalitário, e do mito político moderno. A estes factores, como elemento catalisador, juntou-se hegemonização de uma racionalidade técnica e instrumental, responsável pelo aprofundamento dos efeitos da situação de crise e pela radicalização das propostas lançadas para debelá-la (Cassirer, 1993, p. 381).

A história tem ensinado que em períodos de grande agitação e instabilidade social, em que são questionadas desde o âmago as formas de organização da vida individual e comunitária e em que as aquisições conquistadas à custa do esforço de gerações se vêem seriamente ameaçadas, o género humano tende a voltar-se para soluções por vezes desesperadas e, afinal, parcas em bom senso e racionalidade. Também nas sociedades míticas é reconhecível este padrão. As forças míticas, conforme esclarece Cassirer, só são totalmente mobilizadas quando é necessário enfrentar algo que coloca em perigo iminente a vida comunitária, ou quando os indivíduos são postos à prova em trabalhos que largamente excedem as suas capacidades. Na ausência de tensões, o recurso a elementos míticos circunscreve-se a áreas muito particulares, ao mesmo tempo que a organização social decorre sob a influência de um certo princípio de bom senso: os problemas que podem ser resolvidos por meios técnicos não o serão, em regra, através de estratégias míticas. Pode dizer-se que há, nestas sociedades, algo como um “domínio secular” que, quando a acalmia impera, não é afectado nem pela magia nem pela mitologia (Cassirer, 1993, pp. 374-376).

Ora, para Cassirer, o mito político moderno surge também como resposta mítica de última instância a uma situação desesperada. Apesar de a organização mítica ter dado lugar a uma organização racional das sociedades, o certo é que a conquista da racionalidade nunca conseguiu ficar verdadeiramente imune ao poder do mito. Se a manutenção da racionalidade é mais fácil em períodos de estabilidade e paz políticas entre os Estados e os indivíduos, tal não sucede em ocasiões de tensão e insegurança, nas quais as forças racionais tendem a recuar. O mito, efectivamente, encontra-se sempre pronto a invadir e dominar o espaço que a razão possa deixar em aberto (Cassirer, 1993, p. 378).

Todavia, essa resposta-limite que constitui o mito político moderno adquire contornos particulares que a fazem distinguir-se muito claramente das respostas dadas pelas sociedades propriamente míticas em situações de natureza semelhante. A identificação dessa diferença contribui para captar a grande particularidade do mito político moderno. Com efeito, no âmbito das sociedades míticas a implantação do pensamento racional é ainda rudimentar, o que o faz coexistir paralelamente ao mito. Pelo contrário, nas sociedades modernas, a razão, atingindo um nível de desenvolvimento superior – traduzido, em política, pela criação e aperfeiçoamento de instituições complexas regidas por princípios de organização e actuação de alcance tendencialmente universal, exemplarmente articuladas no organismo do Estado –, vai acabar por deixar uma indelével marca no espírito humano, e, confrontada com a irrupção do mito, não poderá já verdadeiramente ceder-lhe todo o espaço,

sendo antes posta ao serviço deste para lhe garantir a máxima eficácia e expansão (Cassirer, 1993, pp. 379-380).

Dominado por profundos e quase incontroláveis impulsos emocionais [«O mito é o desejo personificado», recorda Cassirer (1993, p. 378), citando a expressão de Edmond Doucté (1867-1926)], o homem moderno vê-se impelido quer a encontrar razões que justifiquem o mito nascente, quer a forjar estratégias racionais que tornem mais acessível e penetrante esse mesmo mito.

A hipertrofia da racionalidade instrumental e calculista, herdada do desenvolvimento técnico-científico em contínua expansão desde o período da revolução industrial, vai servir ao mito como meio de imposição e de dominação no seio da cultura, ao ponto de se tornar legítimo afirmar que o mito político moderno se transforma numa «verdadeira ciência e técnica da cultura» (Gaubert, 1996, p. 59). Para Cassirer, o *homo magus* da idade da magia – em simultâneo, *homo divinans*, aquele capaz de sintonizar-se com a vontade dos deuses e predizer o futuro ou profetizar (Cassirer, 1993, pp. 389-390) –, o *homo magus*, dizia-se, e o *homo faber* da idade da técnica encontram-se paradoxalmente amalgamados no contexto do mito político moderno, tornando pela primeira vez o mito alvo de manipulação deliberada para a obtenção de resultados específicos e premeditados (Cassirer, 1993, p. 380-381).

Por seu turno, a ânsia de obter razões justificativas do mito político moderno acaba, segundo Cassirer, por levar à apropriação acrítica de teorias, por si mesmas largamente questionáveis (para além de incompatíveis entre si), de dois autores da segunda metade do séc. XIX: por um lado, a teoria do culto dos heróis, de Thomas Carlyle (1795-1881); por outro, a teoria do culto da raça, de Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882). De acordo com a análise de Cassirer, da teoria de Carlyle, pensador que se esforçou por dar uma feição racional a um conjunto de ideias marcadas pela irracionalidade (embora nunca tenha ambicionado transformá-las em programa político) (Cassirer, 1993, p. 380), fixar-se-á, no âmbito do mito político moderno, a noção de força associada à figura do herói como motor da história, desligando-a da conotação moral a que o autor a vinculava e identificando-a enquanto força física e ascendente de dominação. Pouco mais será necessário para legitimar a figura do ditador, em torno da qual se concentrará todo o desejo emanado do mito. De Arthur de Gobineau serão retidas a noção de superioridade racial e a feroz recusa dos grandes valores religiosos e morais, o que concorrerá para o aumento da coesão do espírito colectivo dominado pelo mito político moderno. Embora o nacionalismo alemão emergente não fosse completamente compatível com o racismo de Arthur de Gobineau (Cassirer, 1993, p. 330), Cassirer imputará ao pensamento do autor graves responsabilidades na legitimação do totalitarismo de Estado.

Para além destes autores, Cassirer destaca ainda a influência indirecta de contributos teóricos de dois outros pensadores no reforço do mito político moderno: Oswald Spengler (1880-1936) e

Martin Heidegger (1889-1976). Em ambos Cassirer nota – sob formas diversas, é certo – o ressurgimento do motivo mítico arcaico da preeminência sobre os seres humanos de um destino implacável que não pode ser contrariado (Cassirer, 1993, p. 392). Spengler, segundo a análise de Cassirer, faz-se porta-voz dessa espécie de fatalismo mítico ao arrogar-se a descoberta de um método de previsão dos acontecimentos históricos e culturais, através do qual vai justificar a tese do declínio e destruição inevitáveis da civilização do Ocidente (Cassirer, 1993, p. 391; p. 396); Heidegger, com a sua noção de derrelicção do homem, acaba também por sustentar um profundo conformismo, ao defender que o ser humano não deve esperar ser capaz de alterar substancialmente as condições da sua existência. Parece, desse modo, desencorajar os esforços no sentido da reconstrução da vida cultural, mesmo em situações de perigo e instabilidade, como no caso do processo histórico de imposição do mito político (Cassirer, 1993, p. 395).

Todas estas teorias terão concorrido, a seu modo, e em maior ou menor extensão, para fortalecer e legitimar, de um ponto de vista “racional”, a técnica do mito político, com os seus objectivos claramente definidos.

3.1.2. Para uma compreensão orgânica e etiológica do mito político moderno

Cassirer justificará em parte o poder de dominação do mito político moderno denunciando nele a presença de uma estratégia subtil de manipulação da linguagem, i. e., de modificação deliberada da sua função, visando fins bem determinados. Recorda o autor que a linguagem pode desempenhar essencialmente duas funções: uma *função mágica*, ou uma *função semântica*. Quando desempenha a sua função semântica, é utilizada na descrição de coisas ou de relações entre coisas, ao passo que quando cumpre uma função mágica se orienta para a produção de efeitos determinados ou para alterar o curso dos fenómenos naturais (Cassirer, 1993, p. 382). O mito político moderno, efectivamente, procura de uma forma sistemática substituir o uso semântico pelo uso mágico da linguagem. Novas palavras são criadas e postas em circulação, ao mesmo tempo que antigas palavras sofrem ligeiras modificações e/ou uma mais ou menos marcada alteração de sentido. Tudo destinado ao despertar de intensas e escravizadoras emoções, concorrendo para a consolidação do poder de dominação do mito (Cassirer, 1993, p. 382).

Para alcançar plena eficácia, a descrita manipulação da linguagem é complementada por uma ritualização da vida colectiva. Facilitada pelo uso mágico da linguagem, essa ritualização torna-se inebriante pela profusão e intensidade das emoções desencadeadas. Assim, a introdução de novos ritos cria o ambiente propício à manutenção e reforço desse clima de exacerbação emocional. A destruição da esfera privada e o reforço da identidade colectiva arruinam, por sua vez, qualquer possibilidade de afirmação crítica e de reacção organizada (Cassirer, 1993, pp. 383-384).

Consubstanciando uma acentuada regressão cultural, a substituição da função semântica e proposicional da linguagem, incidindo no significado, pela função mágica e expressiva, incidindo no significante, parece ser, portanto, uma das grandes fontes de alimentação do mito político moderno (Gaubert, 1996, p. 49).

Pode dizer-se, assim, que a corrupção moral e social patente no mito político configura uma patologia do simbólico (mais concretamente, uma patologia da práxis simbólica), ou, nas palavras de Joël Gaubert, estudioso do pensamento de Cassirer, uma «depressão simbólica» (Gaubert, 1996, p. 32), ou «desordem da função simbólica» (Gaubert, 1996, p. 49).

Como foi já posto em evidência, a função simbólica compreende, para Cassirer, três níveis de diferenciação: (1) «expressivo-mimético», (2) «representativo-analógico» e (3) «significativo-puramente simbólico» (Gaubert, 1996, p. 66). Ora, de acordo com Gaubert (1996, p. 67), o mito político moderno parece envolver um recuo da função simbólica – embora, sublinhe-se, esse recuo resulte, em parte, do uso deliberado de estratégias de manipulação – dos níveis representativo-analógico e significativo-puramente simbólico ao nível expressivo-mimético. O símbolo regride e converte-se, tendencialmente, em sinal, com a possível sobreposição entre os pólos do significante e do significado/referente, e a erosão deste último; a linguagem proposicional cede o seu lugar à linguagem emocional; o olhar e o discernimento sobre o mundo interior, conquistados no espaço do simbólico, enfraquecem; o domínio do concreto toma a primazia, com a reificante desagregação do mundo subjectivo, despojado da sua anterior riqueza e complexidade. É este o cenário propício à intensificação da profunda crise moral e ao desmantelamento de valores que caracterizam o mito político moderno (Gaubert, 1996, p. 67)²⁹. Reduzida a função simbólica à sua mais rudimentar vertente expressiva, desaparece o espaço para conceber e pensar a alteridade.

²⁹ Também Mircea Eliade (1907-1986), partindo, é certo, de uma outra matriz de reflexão, se refere à questão da persistência do mito no mundo moderno, camuflado de formas em que muitas vezes não é reconhecida nem assumida a sua presença e influência. Para Eliade (1989, pp. 23-24), a sobrevivência do mito nas sociedades secularizadas contemporâneas pode ser compreendida pelo facto de a inscrição na dimensão mítica, mesmo sob aparências distintas do mito e que podem dar lugar a uma experiência “degradada” do mesmo, permitir ao homem «quebrar a homogeneidade do Tempo» e reintegrar-se num tempo qualitativamente diferente do tempo histórico, um «tempo concentrado» que lhe permite reassumir subjectivamente um sentido de participação intensa e activa na sua própria existência humana. Uma dimensão da vida que, para Eliade, configura uma modalidade de recorrência do mito, confirmando o peso cultural que este continua a ter, é a das actividades lúdicas e de lazer, na extensa variedade com que se apresentam nas sociedades modernas. Largamente impedido de experimentar o tempo que dedica ao trabalho como reactualização de um tempo mítico, é, em grande medida, no seu tempo livre e nas suas actividades de lazer e distração que o homem contemporâneo encontra ocasião para «sair do Tempo» (Eliade, 1989, p. 25). Outra das manifestações do mito no mundo moderno reconhecidas por Eliade no âmbito da vida colectiva é, precisamente, o mito político (Eliade, 1989, p. 26).

3.1.3. Do mito político moderno à restauração da função simbólica

Sob a supremacia da técnica, define o espaço de afirmação da ética, sendo o dinamismo teleológico desta, enquanto conjunto de princípios e ações orientados para a constituição da relação com o outro, no reconhecimento pleno da sua singularidade, da sua liberdade e das suas possibilidades de auto-criação e devir, enfraquecido devido à regressão da função simbólica ao seu nível expressivo.

No mundo contemporâneo, parece verificar-se ainda uma tendência para a convergência entre a técnica, mais da ordem da racionalidade formal e instrumental, e o mito, mais da ordem da emoção (eventualmente ainda não sujeita a uma apropriação simbólica). Essa convergência continua a reforçar o entrelaçamento entre ambos, embora com outras aparências. No mito político moderno, sob as feições que assumiu na primeira metade do século XX, a aliança entre o mito e a técnica conduziu à profunda descaracterização da própria humanidade do homem, patente no recuo das aquisições culturais e civilizacionais e na recrudescência da barbárie.

Como possibilidade de oposição e luta contra o mito político moderno, Cassirer, segundo a leitura de Gaubert, procurará revalorizar a importância da vontade e do agir. A partir da sua filosofia das formas simbólicas, destilará, então, uma filosofia prática centrada na política, no direito e na moral (Gaubert, 1996, p. 64)³⁰. Segundo Gaubert, tal projecto corresponderá a uma refundação da filosofia das formas simbólicas «segundo o princípio do primado da razão prática» (Gaubert, 1996, p. 65).

A constituição da política, do direito e da moral como matrizes do agir dependerá essencialmente da restituição da linguagem aos seus âmbitos representativo e significativo, pela recuperação da sua função propriamente semântica. Através do exercício da função simbólica nos níveis representativo e significativo, o espírito humano abandona a subjugação ao empírico, a coacção do aqui e do agora, e abre-se, mediante o espaço de autonomia simbólica criado pela reabilitação do carácter representativo e significativo do símbolo, ao campo da possibilidade, da “u-topia” e da “u-cronia”. Desse modo, o futuro volta a ser pensável, e, através da linguagem, já no âmbito da sua função semântica, irrompe a aspiração a um estado de emancipação e plena consideração do carácter de

³⁰ Cassirer, chamando a atenção para a necessidade de perspectivar o político a partir de um *corpus* de conhecimento sistematizado, preconiza, assim, uma aproximação científica ao mesmo. O diagnóstico do mito político moderno como resposta primitiva, insuficiente e perniciosa a situações de crise política e social, bem como a proposta de reabilitação do âmbito do simbólico por intermédio do exercício da razão prática, são, aliás, contributos fundamentais a ter em conta na construção de uma ciência do político. Para Cassirer, a restituição do político à sua dignidade fundamental passará, então, não somente pela reabilitação de todo um espectro de valores éticos e pela conversão do político em palco privilegiado de concretização de tais valores, mas igualmente por não perder de vista as próprias condições de possibilidade do exercício e da revitalização desses mesmos valores, na dependência da restauração simbólica da razão prática. E tal constitui uma tarefa ininterrupta – porque o que de verdadeiramente humano há no homem resulta de uma constantemente renovada conquista interior no plano da cultura.

alteridade do outro. Através da sua capacidade simbólica, o homem passa a poder representar não somente o que “é”, mas também o que pode e deve ser, inaugurando o espaço para que o agir se afirme enquanto aproximação a esse dever-ser (Gaubert, 1996, p. 73; p. 77).

Segundo Gaubert, em Cassirer a desconstrução do mito político moderno está dependente de uma filosofia prática entendida como onto-semiologia transcendental (Gaubert, 1996, p. 80). Pela restituição da função simbólica ao seu carácter propriamente significativo, a razão prática encontra lugar para afirmar-se (enraizada, portanto, no âmbito do transcendental). Esta onto-semiologia transcendental abre ao ser humano a possibilidade de se regular por um conjunto de princípios normativos que figuram a humanidade emancipada e lançam a luz, sempre a conservar como destino em direcção ao qual se caminha, capaz de contrariar o mito político moderno e de preservar o território da liberdade.

3.1.4. Do “mito científico moderno” à revitalização da cultura

O descrito processo de osmose entre formas simbólicas, para além de poder ser ainda contemporaneamente detectado entre o mito e a política, embora apresentando outras manifestações que não o tipo particular de totalitarismo ao qual Cassirer se refere, é também reconhecível quando se detém o olhar sobre os domínios do mito e da ciência. A uma “mitificação da ciência”, ou “cientismo”, é, com efeito, imputável o predomínio de uma racionalidade técnica e esquemática, que serve de estrutura a muitas das lógicas sobre as quais assentam as sociedades ocidentais e “ocidentalizadas”, e que, representando um recuo dos processos de construção simbólica da realidade, faz incorrer num profundo reducionismo antropológico.

A tarefa a que se dedicam, nas suas obras, pensadores como Lipovetsky ou Ehrenberg, entre muitos outros que, privilegiando diferentes tipos de abordagens teóricas, interrogam as lógicas de organização das sociedades contemporâneas, parece assentar sobretudo num trabalho de interpretação, de um ponto de vista filosófico e sociológico, dos correlatos fenomenológicos da patologia do simbólico, na sua dimensão práxica, nomeadamente no que se reporta às consequências mais ou menos directas da mitificação da ciência e, paralelamente e no prolongamento disso, da persistência de uma certa mentalidade mítica como princípio de condução não reconhecido da vida colectiva e da vida individual e social. O encobrimento, desvalorização ou degradação de outros campos de criação simbólica e de constituição da experiência representa uma autêntica amputação do próprio homem. A cristalização da produtividade simbólica em torno de determinados modos de fazer ciência, largamente subordinados à ditadura da técnica e ao imperativo económico de produção ininterrupta de inovações tecnológicas que signifiquem possibilidades de lucro, ao canalizar o avanço da sociedade e a vida mental dos indivíduos numa só direcção, diminui e marginaliza outros pilares da

cultura, outros domínios de objectivação da realidade, outras possibilidades de desenvolvimento interior, outros horizontes de devir.

As desigualdades na distribuição da riqueza entre pessoas, classes sociais, povos e países, cuja persistência pode em grande medida ser atribuída a este enviesamento, tornam notório o recuo da ética e sublinham a necessidade de combater, partindo precisamente da recuperação do território da ética, uma insidiosa deformação da cultura que tende a desgastá-la ao privilegiar a afirmação da técnica e dos dispositivos de reprodução das inovações tecnológicas, em detrimento do próprio homem, que assim, paradoxalmente, se vê afastado do centro do próprio universo cultural de que é o único criador. Do ponto de vista da filosofia das formas simbólicas, a manutenção da vitalidade do espaço cultural e a conservação do seu dinamismo propriamente simbólico dependem muito de que a ciência seja recolocada ao nível dos restantes sectores da criação cultural, para que entre em diálogo com as outras formas simbólicas, e não permaneça, por força da sua nefasta apropriação pelo mito e pela técnica (e, no interior desta, pela economia em particular), acima e em prejuízo das restantes modalidades de doação de sentido.

Com efeito, todas as formas simbólicas constituem vias de conceptualização da realidade das quais o ser humano não pode prescindir, porque representam modalidades de objectivação de toda a multiplicidade de domínios da sua experiência, abrindo-lhe a variedade e riqueza de um amplo conjunto de perspectivas de desenvolvimento e de conhecimento de si e do mundo. Mediante o trabalho de conformação, de doação de sentido, através de cada forma simbólica o homem passa a “ver” algo de valioso “de” si e “da” realidade. Portanto, cada forma simbólica deve tomar o seu lugar próprio e insubstituível no seio da cultura: a ciência na qualidade de ciência, o mito enquanto mito, a religião como religião, a ética no espaço da ética, etc., e não, como no caso particular em análise, uma ciência radicada numa mentalidade mítica, apropriada e feita refém da estrutura do mito. De facto, o recuo e a deturpação de uma forma simbólica correspondem ao empobrecimento da experiência humana e ao confinamento do homem a um espaço cultural depauperado que não reflecte adequadamente a complexidade inerente à sua vida e ao seu estar no mundo. A restauração da criação simbólica em todas as modalidades de conformação é, assim, fundamental, uma vez que o dinamismo de simbolização, assumido nas suas diversas cambiantes, se apresenta como instância de configuração e abertura à alteridade. Pode, por isso, dizer-se que a manutenção do “carácter especificamente simbólico da cultura”, com a preservação do espaço próprio de cada forma simbólica, tem implicações ultimamente éticas, se se considerar que a ética se encontra ordenada ao reconhecimento daquilo que é “outro” precisamente enquanto “outro”, apreensível mediante a mobilização dos processos de simbolização, mas sempre irreduzível a uma completa apropriação. Ainda por esta razão se impõe voltar a dar à ética a dimensão e a visibilidade que efectivamente lhe cabem, porque,

para além de poder ser conceptualizada como forma simbólica autónoma, se acha, pela sua natureza, dotada da capacidade de unificar a compreensão das diferentes modalidades de conformação, na sua especificidade, e dos tipos particulares de conhecimento e de visão espiritual sobre a realidade que no interior das mesmas se constituem.

De facto, é possível reconhecer na ética um lugar propício para conceptualizar a unidade da actividade simbólica, redescobrimo os diversos regimes de estruturação do conhecimento como espaços diversificados de abertura e constituição dos modos de manifestação da alteridade, que reavivam no ser humano a consciência da sua pertença a um todo que o inclui e transcende, e que articulam o imperativo de respeitar a “diferença”, nas múltiplas formas de exteriorização que, já sob um ponto de vista estritamente gnosiológico, essa “diferença” assume, à medida que é configurada no âmbito dos múltiplos regimes de conformação.

Reconhecer a necessidade de restituir a cada forma simbólica o espaço que lhe cabe no edifício da cultura é, enfim, constatar que o conhecimento e a acção humanos não têm de estar necessariamente dirigidos no sentido do exterior e do visível. Há outras possibilidades de orientação, e a totalidade do mundo não se esgota na exterioridade, na “extensão”. A interioridade do homem é um outro território de objectivação e de configuração da realidade, e, como tal, não pode ser excluída. Efectivamente, a preservação do simbólico impõe a “reabilitação” desse domínio da experiência. Em rigor, para cada ser humano, a consciência constitui, em si mesma, o primeiro ponto de partida para a interrogação da identidade pessoal e para a definição de si. A consciência humana é a matriz de todas as possibilidades de desenvolvimento, e ela própria é um universo para si mesmo “objectivável”, i. e., passível de configuração mediante a actividade simbólica. Por outro lado, ela própria, na variedade de formas através das quais se articula e desenvolve, apresenta já, como anteriormente se explicitou, um carácter simbólico.

Porém, o horizonte da interioridade é desvalorizado pela sociedades contemporâneas. A pergunta continua a impor-se: de que vale ao homem eleger como prioridade a produtividade técnica, se não conhece as possibilidades de desenvolvimento que se lhe podem abrir a partir do trabalho sobre a sua consciência, e se, por conseguinte, não se conhece a si mesmo? Quer as artes e a literatura, quer as grandes tradições religiosas e espirituais, quer ainda, como acima se destacou, o pensamento ético, têm muito a dizer e a ensinar no que se refere a esta matéria. Apesar de a ciência ter dado contributos fundamentais que tocam nesse núcleo de questões, estes eixos da cultura, não sendo actualmente tão valorizados quanto os domínios científico e técnico, configuram um valioso espaço de desvendamento das possibilidades de dar sentido à vida e de redescobrir a profundidade da consciência. De facto, contrariando a redutora e incauta tendência para “cristalizar” a consciência na imagem (mítica) de “suporte” linear de um “eu” auto-reflexivo e completamente autónomo, marca

de uma certa mentalidade que procura veicular a crença de que o indivíduo é completamente capaz de controlar as suas decisões e o seu comportamento e de exercer a sua liberdade com um mínimo de obstáculos, estes âmbitos da cultura salientam os inúmeros matizes da consciência. Fazem, assim, ressaltar o carácter extraordinariamente precário da liberdade humana e, ao mesmo tempo, revelam a grande amplitude dos horizontes do desenvolvimento pessoal. Ao privilegiarem abordagens da consciência que a perspectivam enquanto estrutura complexa e plástica a partir da qual pode constituir-se um largo espectro de formas de apreensão de si e do mundo, demonstram, pois, o equívoco e a linearidade que a referida mentalidade comporta.

A organização e condução das comunidades humanas sobretudo a partir dos imperativos da ciência e da técnica e o condicionamento espiritual do homem através da hegemonização de uma mundividência que valoriza acima de tudo os aspectos “pragmático” e “utilitário” da acção e da relação com o mundo exterior, correspondendo a uma distorção e a um esvaziamento da diversidade dos domínios culturais aos quais se estende a actividade do homem, é apenas uma entre múltiplas possibilidades de construção civilizacional, e não uma inevitabilidade inerente a uma supostamente necessária tendência de desenvolvimento do espírito humano. A vitalidade da cultura e das próprias comunidades depende de que essas outras possibilidades sejam reconhecidas, o que só acontecerá se for restituído a cada uma das formas simbólicas o espaço que efectivamente lhe cabe no tecido cultural.

Um dos principais indicadores da recuperação e da conservação da vitalidade da cultura, com a restauração do carácter multívoco do simbólico, será a manifestação e a integração, no interior do próprio exercício do dinamismo de simbolização, da consciência da precariedade e do carácter parcelar das criações simbólicas enquanto fontes de apreensão da realidade, na medida em que constituem justamente perspectivas e visões específicas sobre o mundo. A restituição do carácter propriamente simbólico das actividades de criação cultural não pode coadunar-se com a preeminência de um determinado modo de conceber a realidade, em prejuízo de outros. Como anteriormente se fez ressaltar, a conservação do simbólico e da acção dos processos de pregnância simbólica ao nível da práxis cultural requer que a criação de símbolos se inscreva em todo o arco das formas simbólicas, i. e., atendendo à integralidade da gama de modalidades de conformação³¹.

³¹ *Vide* também cap. 5, p. 130.

3.2. A face individual e social da patologia da práxis simbólica: Psicopatologia

Para regressar à questão da conceptualização da psicopatologia como patologia da práxis simbólica, comece-se por retomar algumas das observações que Cassirer faz a respeito da função simbólica e da patologia da consciência simbólica³².

Salienta Cassirer que é o pensamento simbólico que cria as condições para a emergência do pensamento relacional. Este pensamento relacional, do qual, parecendo não ser igualado pelas outras espécies animais, se pode dizer que é especificamente humano, diz respeito à «capacidade para isolar relações, para as considerar no seu significado abstracto» (Cassirer, 1995, p. 43). Os pacientes afectados pelas patologias da consciência simbólica deixam de ser bem sucedidos na resolução de problemas que reclamem a intervenção do pensamento relacional. Estas pessoas, segundo Cassirer:

Deixaram de ser capazes de pensar por conceitos ou categorias gerais. Tendo perdido o contacto com os universais, apegam-se aos factos imediatos, a situações concretas. Estes pacientes são incapazes de realizar qualquer tarefa que só possa ser executada por intermédio de uma compreensão do abstracto. (Cassirer, 1995, p. 45)

³² Sendo o objectivo desta investigação estabelecer, à luz da filosofia das formas simbólicas de Cassirer, uma leitura englobante e integradora acerca dos processos de desenvolvimento psicológico e de constituição da subjectividade, acerca das possibilidades de conceptualização da patogénese, e ainda acerca das perspectivas relativas à intervenção terapêutica, é adoptada uma noção abrangente de «psicopatologia», extensível a todo o espectro das condições psicopatológicas, ou perturbações mentais funcionais. Apesar de questionável sob múltiplos aspectos, é tida em consideração, a título indicativo, a definição genérica de «perturbação mental» apresentada no capítulo introdutório da última versão do *Manual de Diagnóstico e Estatística das Perturbações Mentais* (DSM-IV-TR) da American Psychiatric Association (APA): «cada perturbação mental é conceptualizada como uma síndrome ou padrão comportamentais ou psicológicos clinicamente significativos que ocorrem num sujeito e que estão associados com ansiedade actual (por exemplo, um sintoma doloroso) ou incapacidade (por exemplo, incapacidade em uma ou mais áreas importantes de funcionamento) ou com um risco significativamente aumentado de sofrer morte, dor, incapacidade ou uma perda importante de liberdade» (APA, 2002, p. XXXI). Note-se, contudo, que esta definição de perturbação mental abrange os territórios da perturbação mental estrutural e da perturbação mental funcional. Assim, nem todas as categorias gerais de classificação das perturbações mentais que surgem no DSM-IV-TR podem ser tidas em consideração no âmbito de uma investigação em torno da perturbação mental funcional. Entre aquelas categorias que podem ser englobadas neste estudo, encontram-se: (1) as «perturbações que aparecem habitualmente na primeira e na segunda infância ou na adolescência»; (2) as «perturbações do humor»; (3) as «perturbações da ansiedade»; (4) as «perturbações da adaptação»; ou (5) as «perturbações da personalidade». Este elenco não é, porém, exaustivo, mas apenas elucidativo. Para além disso, a decisão acerca da possibilidade de justificar a relevância de incluir ou excluir certas entidades nosológicas específicas do interior destas categorias gerais representativas dos distúrbios mentais funcionais é complexa, e necessitaria de uma reflexão mais longa para ser convenientemente fundamentada. (*vide* também nota 33, no presente capítulo; cap. 8, n. 49; cap. 9, ns. 67 e 72; cap. 10, n. 99.)

O problema respeitante ao modo específico como as diferentes entidades nosológicas compreendidas no domínio da perturbação mental funcional são definidas e abordadas pelos múltiplos modelos de compreensão da personalidade e da dinâmica psíquica não é directamente considerado. Porém, apesar de não ser examinada a questão da estreita dependência que a taxonomia psicopatológica mantém relativamente aos modelos teóricos de entendimento do psiquismo, são, posteriormente, convocadas algumas concepções genéricas acerca do fenómeno da patogénese, no âmbito da psicanálise relacional, das neurociências e da psicologia cognitivo-comportamental. O recurso a estas concepções serve o propósito de delinear uma possível compreensão unificada das psicopatologias, ancorada na perspectiva antropológica de Cassirer e no repertório conceptual da filosofia das formas simbólicas. Nesta abordagem, é estabelecida uma correlação entre os fenómenos psicopatológicos e a reificação da função simbólica, procurando mostrar como a desagregação da capacidade de simbolizar é acompanhada de formas mais ou menos pronunciadas de fragmentação do *self*, enquanto centro da experiência subjectiva simbolicamente constituído. Assim, deste ponto de vista, pensar a psicopatologia é sempre pensar as variedades da desarticulação da subjectividade, que emergem na sequência da ruptura do espaço simbólico.

O conhecimento humano é o conhecimento propriamente simbólico. Ao passo que o pensamento dito primitivo tem muita dificuldade em distinguir o âmbito do «real», ou do «ser», do âmbito do «significativo», o pensamento simbólico dá lugar a uma esfera de idealidade onde “realidade” e possibilidade são diferenciadas, com base nos processos de doação de sentido (Cassirer, 1995, p. 58). A deterioração da função simbólica conduz à incapacidade de proceder a tal distinção. Os quadros patológicos convocados por Cassirer acarretam sempre, por parte do paciente, uma focalização na situação concreta e uma obstrução da apreensão do que é abstracto, com a perda ou diminuição irreversível da capacidade de simbolizar (Cassirer, 1995, p. 59).

Ora, se em termos antropológicos a função simbólica ocupa um lugar fundamental na constituição do humano, então, em situações em que a patologia do simbólico se revele potencialmente reversível – i. e., em situações de patologia da práxis simbólica, nos seus âmbitos de manifestação colectivo, e individual e social –, será inevitavelmente a restauração da função simbólica, mediante o restabelecimento das pontes entre o “real” e o possível que a dimensão significativa viabiliza, a assinalar os caminhos da cura/mudança. Com efeito, a esfera do possível é aquela a partir da qual o ser humano pode afirmar-se, naquilo que parece distingui-lo de todos os outros animais superiores, uma vez que é no âmbito do possível que descobre e constrói um espaço de liberdade que lhe permite perceber que, numa dimensão profunda de si, pode “ser” e permanecer irreduzível a quaisquer condicionamentos circunstanciais.

Pensar a patologia do simbólico, focando a atenção na dimensão individual e social da patologia, passa, como anteriormente se referiu, por estender a noção de patologia a casos clínicos de natureza diversa da daqueles a que Cassirer se reporta, estritamente do âmbito da neuropsicopatologia e associados a múltiplas situações de défice cognitivo resultante de alterações profundas no funcionamento do cérebro, devidas a lesões cerebrais graves. Se as patologias descritas por Cassirer advêm de modificações estruturais, e tidas, genericamente, por irreversíveis, do sistema de processamento cognitivo, importa também, sem dúvida, determinar de que modo as suas considerações acerca da patologia do simbólico se podem estender à patologia mental funcional. Nestes casos, do foro da psicopatologia, verifica-se um conjunto de alterações funcionais, e já eventualmente reversíveis, no âmbito das relações interpessoais e da regulação das emoções³³. Estes são os casos de que se ocupam a psicologia clínica, a psiquiatria, a psicanálise e as psicoterapias.

De facto, a perspectiva de Cassirer acerca da patologia do simbólico parece, da mesma forma, poder aplicar-se aos casos psicopatológicos. Globalmente considerados, estes casos também impli-

³³ Note-se, contudo, que se sabe hoje que um efeito cumulativo de alterações funcionais a nível psicológico se traduz e/ou acompanha algum tipo de modificações estruturais no cérebro, cuja expressão tenderá a aprofundar-se à medida que as primeiras se prolongam no tempo e vêm reforçar as últimas.

cam, a seu modo, a perda, por parte do paciente, da capacidade de distanciamento da esfera do concreto e do imediatamente dado. Também aqui a função simbólica apresenta sinais de descaracterização e recuo, desde os níveis representativo e/ou significativo para o nível meramente expressivo, de acordo com a natureza e a severidade da perturbação psicológica. Pode dizer-se que as vivências subjectivas dos pacientes afectados por transtornos psicológicos parecem traduzir uma reificação da produtividade simbólica e reflectir uma atitude passiva e demissória relativamente à experiência, ao invés de darem testemunho da presença do dinamismo de criação simbólica. Efectivamente, dá-se, na perturbação mental, um enfraquecimento da actividade espiritual de criação de possibilidades de sentido para interpretar as vivências e acontecimentos e torná-los legíveis, verdadeiramente significativos, passíveis de apropriação e integração numa consistente estrutura de crenças e padrões de comportamento. Assim, o paciente pode, muitas vezes, tender a encarar as suas vivências subjectivas como uma inevitabilidade, rendendo-se a elas e apresentando pouca capacidade para demarcar-se dos seus modos cristalizados de olhar e experimentar o seu mundo interior. É, pois, legítimo afirmar que na psicopatologia prevalece uma falha no processo de abstracção, elaboração e organização conceptual das vivências subjectivas (não apenas, recorde-se, num sentido meramente cognitivo e teórico, mas considerando que a doação do conceito, no âmbito da filosofia das formas simbólicas, implica a participação e o entrelaçamento das diversas faculdades do ser humano, da afectividade à cognição, da imaginação à percepção). Desse modo, mais do que um quadro de patologia da consciência simbólica, a psicopatologia, porque envolve um enfraquecimento de processos de doação de sentido dependentes do exercício da vontade e do querer, configura um quadro de patologia da práxis simbólica, i. e., de patologia da actividade consciente e deliberada de criação de sentido, assente sobre a volição e a decisão pessoal. Tratando-se também de patologias do simbólico, a natureza dos casos psicopatológicos, sendo fundamentalmente diversa da da clínica neuropsicopatológica, justifica a aproximação a um conceito como o de patologia da práxis simbólica, para traçar uma fronteira clara relativamente aos casos de patologia da consciência simbólica, nos quais, como a designação sugere, estão sobretudo implicadas alterações qualitativas do mundo perceptivo e dos processos de organização da consciência a um nível estrutural.

Pode dizer-se que as respostas terapêuticas dirigidas aos casos de psicopatologia procurão, em termos gerais, promover um processo de mudança psicológica, restabelecendo e reforçando a capacidade do paciente para recompor e rearranjar os fios narrativos da(s) sua(s) história(s), resignificando-a(s), i. e., encontrando-lhe(s) e/ou renovando-lhe(s) o(s) significado (s) (Matos, 2011b, p. 133). Este é um processo de efectiva *objectivação* da experiência, implicando a mobilização da função simbolizante, tal como Cassirer a define e caracteriza. A objectivação da experiência, dando lugar à emergência de uma «Esfera do Isso», i. e., de um campo de possibilidades de produção de sentido

que excede os dos pólos do «eu» e do «tu» (Cassirer, 1996, p. 153), concorre para a estabilização do eu³⁴. Com efeito, é na criação de uma “distância”, de um espaço de possibilidade e de liberdade entre o indivíduo e o mundo, a “realidade” imediata, o domínio da facticidade, que o eu se organiza e fortalece. O trabalho simbólico permite a emergência deste espaço, que é também o espaço da possibilidade de encontro com o outro ser humano, uma vez que a constituição do *eixo da alteridade* acompanha a organização do *eixo da identidade*. Como sublinha Cassirer, «a unidade do eu não vem antes da unidade do objecto, mas é constituída apenas através dela» (Cassirer, 1996, p. 64). De facto, a definição da “experiência interior”, que é experiência de si, depende da definição dos contornos de uma “experiência exterior”, enquanto experiência “objectivada”. Por sua vez, a objectivação do “mundo externo” não é separável de uma subjectividade em permanente constituição. Para o autor, insista-se, a consciência humana é «consciência de objectos na medida em que é auto-consciência – e é auto-consciência apenas na e por virtude do facto de ser uma consciência de objectos» (Cassirer, 1996, p. 66).

A relação terapêutica, pela ressonância afectiva que desencadeia quer da parte do terapeuta, quer da parte do paciente, proporcionará a região de segurança e contenção emocional que, delimitando um espaço que favorece a objectivação da experiência, impulsionará o trabalho simbólico sobre o mundo interno, sempre desenvolvido em contexto relacional e subsistindo como co-criação, com a marca de autoria partilhada entre terapeuta e paciente (Matos, 2011c, p. 266).

A extensão da noção de patologia do simbólico à clínica psicopatológica, que se ocupa de casos de patologia funcional dos sistemas de regulação e processamento afectivos, abre à filosofia das formas simbólicas novas possibilidades de diálogo interdisciplinar e pode vir reforçar e alargar a percepção do lugar fundamental que, em termos antropológicos, a relação com o outro ser humano ocupa na constituição e desenvolvimento da função simbólica. Efectivamente, os mais recentes estudos da psicologia do desenvolvimento mostram inequivocamente que sem a relação com o outro, o mundo simbólico não se constituiria; se “alguém” não existisse primeiro para outro “alguém”, se não tivesse sido primeiro o destinatário de um afecto incondicional, não decorreria o desenvolvimento completo do aparelho mental (Matos, 2012a, p. 35), ficando, a partir daí, prejudicada a capacidade de objectivar a experiência, i. e., de dar-lhe sentido, inscrevendo-a num complexo simbólico. A organização da capacidade de simbolizar parece ser indissociável da constituição de um “eu”, e este “eu”, precisamente na qualidade de “eu”, é sempre, fundamentalmente, um “eu para” (no duplo sentido de primeiro o eu ter sido concebido, como identidade, no mundo interior de outrem, e de esse mesmo eu se ir definindo e consolidando precisamente através da fecundidade

³⁴ Vide cap. 3, n. 14.

simbólica inerente à tensão gerada pelo direccionamento relativamente àquilo que se situa para além de si).

Se os limiares do que é especificamente humano se situam onde começa a manifestar-se e a desenvolver-se a capacidade de abstracção e de demarcação do dado e do concreto, fazendo progressivamente coalescer a estrutura interior do “eu” que nasce e se mantém *na* e *pela* relação com o outro, pode dizer-se que os horizontes do humano são os mesmos das possibilidades virtualmente infinitas de complexificação e diferenciação da função simbólica, em todos os seus âmbitos de articulação, i. e., considerando todo o espectro das formas simbólicas. E é através da mobilização ininterrupta e da revitalização contínua da função simbólica, pela construção de formas novas, pela criação de conceitos outros, que o homem se vai inscrevendo na matriz das suas superiores possibilidades de cumprimento e realização interior e espiritual.

4. Problematização do Paradigma Antropológico de Cassirer

A conceptualização e análise das patologias da práxis simbólica, apesar de partirem da matriz da filosofia das formas simbólicas, reclamam uma interrogação e problematização mais atentas da concepção antropológica de Cassirer e das implicações que essa concepção mantém, uma vez que recolocam a questão da precariedade do dinamismo de simbolização, que é, para Cassirer, o traço específico do homem.

Reactualizando a herança do idealismo alemão, nomeadamente a do idealismo transcendental de Kant, prolongando-a e desenvolvendo-a (Feron, 2011a, p. 106), Cassirer acentua a necessidade de colocar a tónica numa «Wendung zur Idee», i. e., numa «viragem em direcção à ideia» (Cassirer, 1996, p. 13; Feron, 2011a, p. 105), indissociável de uma «viragem em direcção à “forma simbólica”» (Cassirer, 1996, p. 14; p. 19), para captar aquilo que distintivamente caracteriza o ser humano, e, por conseguinte, estabelecer os alicerces de um projecto antropológico. Deste modo, Cassirer vai descentrar o questionamento filosófico acerca do homem relativamente ao eixo da facticidade, «do ser, da necessidade» (Feron, 2011a, p. 106), i. e., do «*quid facti*» (Cassirer, 1996, p. 35; Feron, 2011a, p. 106), recolocando-o no âmbito «do direito, ou seja, da possibilidade» (Feron, 2011a, p. 106), i. e., do «*quid juris*» (Cassirer, 1996, p. 35; Feron, 2011a, p. 106). Assim, para o autor só uma filosofia das formas simbólicas pode levar a uma definição do «“conceito essencial” de humanidade» que a antropologia filosófica procura determinar, porque «estas formas indicam-nos o nível de inteligência na acção humana, e contêm o elemento definidor universal deste nível» (Cassirer, 1996, p. 38). A «revolução intelectual» (Cassirer, 1996, p. 38) que através do pensamento simbólico se opera, com a instauração do espaço da «reflexividade crítica» (Feron, 2011a, p. 106), permite ao ser humano simulta-

neamente aproximar-se e distanciar-se do mundo, o que o distinguirá de todas as outras criaturas (Cassirer, 1996, p. 38). Por conseguinte, a pedra-de-toque de uma antropologia filosófica, tal como Cassirer a delinea, será a consideração do homem como ser «capaz de forma» (Cassirer, 1996, p. 46), que se define e conquista no reino da produtividade simbólica e da doação de sentido. Atente-se nas palavras do autor:

A viragem para a forma, como é encontrada não apenas na arte, mas também na linguagem, no mito ou no conhecimento teórico, é sempre uma espécie de ressintonização que o sujeito sofre em si mesmo, na totalidade da sua sensibilidade e atitudes para com a vida. Esta reviravolta, esta *metanoein*, estabelece o início e a pressuposição de todo o tipo de *noesis*. A mais simples e fecunda definição que uma “antropologia” filosoficamente orientada é capaz de dar da espécie humana poderia então ser a de que a espécie humana é “capaz de forma”. *Capso formae*: isto é como, tomando de empréstimo um termo escolástico, a espécie humana pode ser breve e incisivamente definida. (Cassirer, 1996, p. 46)

Ora, a perspectiva antropológica de Cassirer aparentemente mantém como pressuposto aquilo que se poderia designar como uma “antropologia rica”, ou «antropologia do homem “rico”» (Blumenberg, s. d., p. 114 *apud* Feron, 2011h, p. 171). Do ponto de vista de Hans Blumenberg (1920-1996), esta concepção antropológica pressupõe, tal como Cassirer parece sustentar (Cassirer, 1995, p. 68), que o homem possui, efectivamente, uma «essência» simbólica, manifestada nas obras que produz (Blumenberg, s. d., p. 114 *apud* Feron, 2011h, p. 171). Esta essência, porém, sublinhe-se, é, para Cassirer, de carácter funcional, e não substancial (Cassirer, 1995, p. 68). Todavia, Blumenberg defende que o *animal symbolicum* de Cassirer «assenta numa existência biológica garantida» (Blumenberg, s. d., p. 114 *apud* Feron, 2011h, p. 171), pressupondo que as criações simbólicas se alicerçam nessa base. Questionando este aspecto da filosofia de Cassirer, Blumenberg proporá, ao invés, que a «essência do homem» está numa «ausência de essência» (Feron, 2011h, p. 172). Desse modo, a criação simbólica emerge como uma “estratégia” de compensação por parte desse «ser a que falta o ser» (Blumenberg, s. d., pp. 124-125 *apud* Feron, 2011h, p. 170), com a finalidade de assegurar a sua existência. Esta seria, então, a motivação profunda subjacente a todas as modalidades da práxis simbólica. Por seu turno, a patologia da práxis simbólica constituiria, a partir desta leitura, como que uma “reação auto-imune” da cultura, assinalando o enfraquecimento da esfera do simbólico e a reificação dos projectos de emancipação do ser humano.

Ora, a “antropologia rica” da qual, segundo Blumenberg, Cassirer se faz defensor, presumiria que o indivíduo é sempre «capaz de forma» e dispõe permanentemente do poder de criar símbolos e dar sentido, avançando, desse modo, na constituição da sua autonomia. Na verdade, há que questionar esta espécie de “indivíduo plenamente soberano”, elemento que de algum modo se pode considerar como encontrando-se implícito no pensamento de Cassirer. Nessa condição, pode ser compreendido enquanto traço remanescente das fontes iluministas às quais Cassirer, de facto, remonta, e

donde seguramente não deixa de colher, sobretudo através da reconhecida influência de Kant, algum tipo de optimismo no que se refere às possibilidades inerentes ao exercício da capacidade de “dar forma”. Em particular, esta “confiança antropológica” é relacionável com um aspecto que o próprio Cassirer destaca no pensamento de Leibniz: a noção de «mónada» (Cassirer, 1975a, p. 46). Para Cassirer, o conceito de mónada, em Leibniz, descreve um «centro vivo de força» cuja subsistência e afirmação ontológica dependem de uma contínua actividade «que consiste em passar constantemente a novos estados e a fazê-los surgir, sem cessar, de si mesma [da mónada]» (Cassirer, 1975a, p. 46). Concretizando a sua abordagem à ideia de mónada, Cassirer faz notar que «“A natureza da mónada consiste em ser *fecunda* e em produzir de si mesma, constantemente, nova diversidade”» (Cassirer, 1975a, p. 46). Refere-se ainda à noção de mónada afirmando que a vida é dada ao ser humano na «forma de um ser “monádico”», em constante movimento, configurando a estrutura do “eu” (Cassirer, 1996, p. 128). Para o autor, este núcleo monádico deve ser caracterizado como um «fenómeno primário [*Urphänomen*]», para além do qual é impossível remontar (Cassirer, 1996, p. 128).

A presença desta concepção de um “indivíduo monádico” no projecto antropológico da filosofia das formas simbólicas é especialmente notória devido ao carácter funcionalista, e não substancialista, da perspectiva de Cassirer acerca do ser humano (Cassirer, 1995, p. 68). Como se verificou, Cassirer atribui um lugar fundamental à produtividade simbólica na afirmação da humanidade do homem. A valorização desta concepção de mónada por parte de Cassirer pode ser explicada atendendo ao «princípio da *continuidade*», noção que, também segundo Cassirer, condiciona toda a compreensão do mundo que Leibniz sustenta (Cassirer, 1975a, p. 46). Nas palavras do autor:

Continuidade significa unidade na multiplicidade, ser no devir, permanência na mudança; uma relação que não pode expressar-se mais que na mudança e no contínuo transformar-se de determinações e para os quais, portanto, a diversidade se exige tão necessariamente e de modo tão radical e essencial como a unidade. (Cassirer, 1975a, pp. 46-47)

Assim, o *animal symbolicum* de Cassirer, na sua incessante abertura ao dinamismo de criação de símbolos e ao espectro de possibilidades e horizontes de sentido, suporia, como dado de partida – inquestionado, e, por essa mesma razão, interpretável enquanto asserção ainda refém, por hipótese, daquela subtil superveniência metafísica inerente à concepção do sujeito transcendental kantiano –, a ideia da inalterável subsistência dessa marca antropológica. Apesar de Cassirer parecer anular qualquer possibilidade de dar legitimidade a este argumento, enquanto nele se articula a suspeita de um viés metafísico, quando afirma que «Não podemos definir o homem por qualquer princípio inerente que constitui a sua essência metafísica» (Cassirer, 1995, p. 68), o reparo crítico em causa não deixa, de facto, de poder sustentar-se, pois o que se procura questionar é a ideia de que o homem, mesmo não dispondo de qualquer «natureza metafísica» (Cassirer, 1995, p. 68), exhiba sempre, como sua

«característica saliente», uma «obra» (Cassirer, 1995, p. 68). O homem é sempre um produtor de cultura, é sempre «capaz de forma»?

Para procurar esclarecer este problema, regresse-se a Blumenberg, cujo trabalho dá continuidade à antropologia filosófica de Cassirer (Feron, 2011a, p. 109). Para Blumenberg, o desenvolvimento da razão no homem não é redutível ao esquema darwiniano da evolução biológica dos organismos. Isto significa que mesmo que a emergência da razão possa ser de algum modo correlacionada com os mecanismos da evolução biológica, uma vez que a própria razão não é «constitutivamente independente» da «potência vital», ela também não é, porém, «menos completa» do que essa «potência vital» (Feron, 2011a, p. 108). Portanto, «não pode haver redução da razão à vida biológica» (Feron, 2011a, p. 108). Sob determinada perspectiva, é legítimo considerar que o surgimento da razão, no âmbito evolutivo, é conciliável com algo como uma teleologia, na medida em que a racionalidade, entendida enquanto capacidade reflexiva, se pode pensar como um recurso favorecedor da preservação da vida (neste caso, da espécie humana). Esta tese, refira-se, parece ser compatível com a visão que Damásio, no seu *Livro da Consciência*, apresenta acerca do desenvolvimento do cérebro e da consciência nos animais superiores e nos seres humanos, e que se encontra bem resumida na seguinte passagem:

Se o cérebro prevaleceu na evolução por oferecer uma regulação vital mais ampla, os sistemas cerebrais que levaram à mente consciente prevaleceram por oferecer uma mais vasta possibilidade de adaptação e de sobrevivência, a par do tipo de regulação capaz de manter e expandir o bem-estar. (Damásio, 2010, p. 84)

No entanto, o âmbito da razão não se esgota nem se deixa apropriar completamente nesse esquema ainda refém da solução darwinista (Feron, 2011a, p. 112). A razão consiste numa realidade de direito próprio, mantendo, por isso, uma autonomia e uma especificidade. Por este motivo, a Blumenberg está vedada a possibilidade de «recorrer ao modelo biológico como solução da constituição do sujeito reflexivo» (Feron, 2011a, p. 108). Com efeito, «A razão não visa o orgânico [...]. O orgânico não pode constituir-se como essência moderna da razão» (Feron, 2011a, p. 108). A razão, em si mesma, não se pode entender como dimensão meramente subsidiária da preservação da vida: ela «é o seu próprio fim, e [...] esta finalidade própria leva-a a cultivar as condições gerais da sua autonomização através da cultura» (Feron, 2011a, p. 109).

O meio cultural é, por conseguinte, aquele em que se opera a «autonomização auto-referencial da razão» (Feron, 2011a, p. 109) através da mobilização de «funções significantes» (Blumenberg, 1981, p. 38 *apud* Feron, 2011a, p. 110). Ilustrativo deste facto é todo o processo de decadência e transformação das tradicionais matrizes da cultura no Ocidente, no qual se torna patente como é no interior do próprio universo da cultura que se decidem os destinos do homem.

Com efeito, a modernidade coloca o homem numa situação bastante delicada, acarretando a definitiva desagregação dos grandes referenciais de sentido respeitantes às culturas grega e cristã medieval (Feron, 2011a, pp. 109-110; Santos, 2011, p. 87). O homem moderno vê-se a braços com a tarefa de construir e encontrar sentidos, desmoronadas as suas tradicionais instâncias de configuração. Para os gregos, a própria natureza, pelo deslumbramento que causava, era já o alicerce de uma estrutura significativa, na medida em que a «contemplação directa das coisas mesmas» induzia a consideração das «idealidades» (Feron, 2011a, p. 109; p. 110). Na época medieval, a grande fonte de sentido era a revelação cristã e o seu horizonte escatológico, que colocava a salvação fora do mundo (Feron, 2011a, p. 110). Os medievais viviam, por conseguinte, na segurança de um «absolutismo divino» (Feron, 2011a, p. 110). São, todavia, dois movimentos de cisão introduzidos pelo próprio cristianismo que, para Blumenberg, determinam a fragmentação de ambas as mundividências (Santos, 2011, p. 87). Em primeiro lugar, a sobreposição histórica da perspectiva cristã à grega vem produzir uma modificação importante na compreensão do cosmos. Se, para os gregos, a existência do cosmos é tida como um dado absoluto e, portanto, exclusivo de qualquer contingência, ainda que no interior do cosmos permaneçam elementos que, isoladamente considerados, não deixam de ser afectados por ela, já do ponto de vista cristão criacionista o mundo é entendido como sendo radicalmente contingente, uma vez que o criador, no seu atributo de «suprema liberdade», poderia não tê-lo criado (Santos, 2011, p. 87). A realidade perde, assim, a sua «sustentação ontológica divina» (Santos, 2011, p. 87). Em segundo lugar, e localizada já no dealbar da mundividência moderna, Blumenberg destaca a crise introduzida pelo nominalismo, sobretudo com Guilherme de Ockham (1285-1347) e o questionamento da «*potentia absoluta* de Deus» (Santos, 2011, p. 87), ruptura a partir da qual a percepção da contingência deixa de estar simplesmente confinada ao acto da criação do mundo para passar a estender-se a «todo o destino do mundo e do homem» (Santos, 2011, p. 87). A leitura que Blumenberg faz do nominalismo de Ockham vincula a noção de contingência à compreensão da situação do homem doravante enredado num mundo em larga medida governado pela arbitrariedade, cuja ordem escapa quase completamente ao seu controlo (mesmo indirecto, pela possibilidade da crença na bondade divina) e cuja imprevisibilidade percebida o ameaça, e numa historicidade fluida e precária (Pereira, 1999, pp. 4-5). Contra este «absoluto da realidade» (Feron, 2011a, p. 110; Santos, 2011, p. 87), colocado como «“absoluto teológico”» (Santos, 2011, p. 87), a única resposta à disposição do homem, enquanto «ser defeituoso» (Blumenberg, 2006, p. 217 *apud* Feron, 2011a, p. 112), é a luta pela auto-conservação e auto-afirmação. Assim, Blumenberg considera que a ciência e a técnica fazem parte desse movimento possível de afirmação do homem (Santos, 2011, p. 87), emergindo a partir do interior da cultura. Segundo o autor, a cultura é, como anteriormente se fez notar, o grande lugar onde, mobilizando «funções significantes» através das quais configura e se apropria dos

«conteúdos de experiência» (Blumenberg, 1981, p. 38 *apud* Feron, 2011a, p. 110), o ser humano desencadeia o impulso de defesa que lhe permite subsistir. Como tal, a sua «relação com a realidade, com a experiência é doravante determinada pela busca de um sentido *possível*», o que claramente vem dar continuidade ao «projecto de fenomenologia da consciência semiótica» de Cassirer (Feron, 2011a, p. 110). Suprimidas as instâncias exteriores doadoras de sentido, é a partir de si mesmo, mediante a produtividade cultural e a mediação do símbolo (para regressar à terminologia de Cassirer) que o homem delimita o seu lugar no mundo. Nesta situação, nada é definitivo, e o próprio sentido se encontra exposto a uma erosão da qual é constantemente necessário resgatá-lo. Condição que pode, aliás, ser considerada semelhante àquela que Albert Camus (1913-1960) tão bem descreve em *O Mito de Sísifo*. Reinterpretado o mito em concordância com o retrato do homem que Cassirer delimita e Blumenberg aprofunda, Sísifo, encarnando a condição humana na modernidade, faz rolar até ao cimo da montanha um rochedo que agora é, metaforicamente, nada mais nada menos que o próprio sentido enquanto horizonte de possibilidade cuja vitalidade se mantém sempre precária e na permanente iminência do desgaste e da anulação, aqui simbolizados pela queda a que vez após vez é votado depois do esforço que Sísifo depende ao carregá-lo. Mas é exactamente quando desce a vertente para cumprir o destino a que se encontra sentenciado que Sísifo, tal como o descreve Camus, se torna, mediante um acto de consciência, superior a esse mesmo destino que lhe pesa como condenação (Camus, s. d., pp. 113-114). *Mutatis mutandis*, é na procura assumida do sentido e na sua mobilização que o ser humano delimita e conquista o espaço, restrito e frágil, é certo, mas não obstante alcançável, onde a sua liberdade desponta. Do ponto de vista de Cassirer e Blumenberg, esse espaço é, exactamente, proporcionado pela criação simbólica, pela cultura, pela dimensão significativa mediante a qual o homem se torna apto, pese embora a sua debilidade, para (re)configurar o “dado”, transformar a “realidade” e afirmar-se, assim, no próprio coração da contingência.

No entanto, a interpretação que Blumenberg faz da perspectiva antropológica sustentada por Cassirer, quando a considera como uma “antropologia rica” que toma como um dado de facto a natureza simbolizante do homem e que, nessa medida, não necessita de explicitar qual o *telos*, a finalidade, subjacente ao dinamismo de criação de símbolos, é questionável. Blumenberg faz o reparo de que Cassirer toma a «possibilidade de existência» (Blumenberg, s. d., p. 114 *apud* Feron, 2011h, p. 171) do homem como uma garantia, argumentando que, ao contrário daquilo que Cassirer parece manter como um pressuposto não contestado, «não é evidente que o ser humano possa existir» (Blumenberg, s. d., p. 114 *apud* Feron, 2011h, p. 171). Assim, para Blumenberg não há uma «existência nua» (Blumenberg, s. d., p. 114 *apud* Feron, 2011h, p. 171), um patamar prévio de sobrevivência e subsistência biológica asseguradas para o homem, separado do âmbito da cultura. Blumenberg con-

sidera que Cassirer sustenta implicitamente que a espécie humana, na sua dimensão estritamente biológica, continuaria a existir sem a cultura. Em contraposição a Cassirer, enfatiza a necessidade de pôr em causa esse pressuposto. Impõem-se, por isso, as perguntas: «Qual é a razão que explica que o homem seja o único ser dotado da capacidade de produção simbólica?» (Feron, 2011c, p. 54); «porque é que há formas simbólicas em vez de nada?» (Feron, 2011c, p. 54; 2011e, p. 125). Para Blumenberg, a antropologia de Cassirer não é capaz de responder a tais questões, na medida em que se pode considerar que Cassirer nem sempre é rigorosamente fiel ao paradigma funcionalista de que ele mesmo se havia feito defensor, e através do qual se distanciara da lógica substancialista e essencialista patente nos referenciais metafísicos de outrora (Feron, 2011c, p. 54). Permanecendo ainda, por força desta inconsistência, um traço desse essencialismo na concepção do homem como “fundamentalmente” criador de símbolos, seria, então, necessário, para tornar completamente coerente o projecto antropológico de Cassirer, perguntar «qual é a função da formação simbólica se não quisermos fazer dela uma característica de *essência* propriamente humana?» (Feron, 2011c, p. 54). Como anteriormente se observou, a resposta passa por atentar na «pobreza instintiva» (Feron, 2011c, p. 60) do homem e na sua condição enquanto «ser cujo ser é defeituoso» (Feron, 2011d, p. 113). Face a uma realidade que lhe surge como instância de radical alteridade, i. e., como «omnipotente, estranha, hostil, adversa, ameaçadora» (Feron, 2011c, p. 55), o ser humano vê-se, pois, compelido a desenvolver a função simbólica e, com ela, todo o âmbito da cultura (Feron, 2011b, pp. 50-51; 2011f, p. 134; 2011g, p. 148), os quais não evidenciam, assim, um mero carácter “ornamental” ou “acessório”, mas se revelam, antes, como elementos indispensáveis à própria sobrevivência da espécie humana: «As formas simbólicas desenvolvem-se a partir da função fundamental de proporcionar um mundo seguro, disponível e ordenado» (Feron, 2011c, p. 56). Por conseguinte, Blumenberg acentua que a radicalização do projecto antropológico de Cassirer implica aprofundar a verificação de que o homem não está constituído antes do exercício da função simbólica, que, por seu turno, nunca é da ordem do estritamente instintivo, mas necessita, para se consolidar e dar origem a produções culturais cada vez mais diferenciadas e complexas, de ser constantemente mobilizada. É a conformação simbólica, mesmo marcada pelos atributos de precariedade e fragilidade, que faz surgir a esfera do propriamente humano. Não há, pois, humanidade previamente à cultura. As formas simbólicas são o meio através do qual o homem se faz homem, são as «funções que constituem a sua humanidade» (Feron, 2011c, p. 54); «é o simbólico que nos faz humanos» (Feron, 2011e, p. 124). Neste sentido, percebe-se que «As formas simbólicas são, em simultâneo, obras (*Werken*) e condições de possibilidade das obras que assumem» (Feron, 2011e, p.124), i. e., a produtividade simbólica, como dinamismo de afirmação do homem, imediatamente constitui, ao assegurar a preservação do próprio homem, a garantia do seu desenvolvimento enquanto actividade que configura e dá acesso à dimensão cultural.

Por conseguinte, a espécie humana é aquela que depende da cultura para salvaguardar a sua perpetuação, e qualquer retrocesso ou enfraquecimento no domínio cultural representa um obstáculo colocado a esse mesmo imperativo.

Porém, apesar dos reparos que Blumenberg faz à antropologia de Cassirer, importa recordar que este também sustenta a sua concepção do homem como ser simbolizante sobre o estudo das «patologias da consciência simbólica» (Cassirer, 1976, pp. 241-327), entre as quais a afasia (Feron, 2011g, p. 139), reveladoras de um retrocesso da função simbólica, e, nessa medida, passíveis de serem interpretadas como «assimbolias» (Cassirer, 1976, p. 247). Ora, a constatação de que a função simbólica pode sofrer danos e ser afectada ou mesmo anulada pode legitimamente interpretar-se como um reconhecimento directo da precariedade da capacidade de simbolização e de que esta não constitui, de todo, um “dado de essência”, mas sim uma “função” propriamente dita, que desempenha um papel determinado. A verificação de que as afasias, as agnosias e as apraxias (as grandes categorias nas quais se enquadram as patologias da consciência simbólica tal como Cassirer as analisa) são inevitavelmente acompanhadas de uma alteração mais ou menos pronunciada do mundo perceptivo dos pacientes e da sua atitude global perante a realidade, vem, assim, indicar que, logo desde o nível basilar da percepção, toda a esfera da consciência e do existir especificamente humanos depende da mobilização de uma função, que, precisamente enquanto função, nunca se encontra assegurada e pode sofrer danos. Para além disso, num nível superior (o da práxis simbólica), a função simbólica tem de ser deliberadamente exercida, para que o seu poder de configuração se torne efectivo. Por esta razão, é lícito considerar que a noção de contingência, na sua associação à conceptualização da função simbólica e à compreensão da situação do homem no mundo, se é plenamente desenvolvida em Blumenberg, se encontra já explicitada também em Cassirer, quando este se detém sobre o problema da patologia da consciência simbólica. Rigorosamente, também a partir de Cassirer se pode localizar o fundamento da afirmação segundo a qual o homem é um *animal symbolicum* no facto de que, aspirando constantemente à criação de símbolos, a sua humanidade se constitui apenas quando é capaz de actualizar esse potencial. Com efeito, Cassirer parece considerar já que a doação de forma, não sendo um “dado de essência”, é a característica funcional através da qual a humanidade se torna visível e revela a sua especificidade e a sua marca distintiva. O indivíduo só se torna verdadeiramente humano com a abertura ao simbólico. E como verificação da contingência da condição do homem e da fragilidade inerente à própria função simbólica, está a constatação de que a capacidade de simbolização pode, como se observou, recuar, quer ao nível da organização dos processos perceptivos, por via da patologia da consciência simbólica, quer ao nível dos processos de doação de forma enquanto actos da vontade, i. e., da própria produtividade ou práxis simbólica, como consequência da patologia da práxis simbólica.

5. Conclusão

Através da análise dos estudos de Cassirer em torno da patologia da consciência simbólica, torna-se patente a possibilidade de estender a noção de patologia do simbólico do campo da neuropsicopatologia ao da psicopatologia. Todavia, as psicopatologias são legíveis não já como patologias da consciência simbólica, mas sim enquanto patologias da práxis simbólica: se as neuropsicopatologias constituem patologias mentais estruturais, as psicopatologias são patologias mentais funcionais. A diferença entre os dois tipos de distúrbio é, portanto, uma diferença de grau, polarizada em torno dos eixos estrutura/função.

Procurar compreender a patologia da práxis simbólica, na forma de psicopatologia, significa interrogar como os processos de organização da função simbólica podem ser descaracterizados ao longo do desenvolvimento psicológico do indivíduo, e como essa descaracterização afecta a constituição do mundo subjectivo. Reconhecendo já Cassirer que a consolidação da função simbólica depende estreitamente da interacção e da interdependência entre o indivíduo e o meio, é, por conseguinte, crucial voltar a atenção para o papel que nesse processo desempenham as relações interpessoais, e como podem as falhas relacionais estar ligadas à fragilização da função simbólica e à emergência da perturbação psicológica.

Finalmente, para além de permitir legitimar o campo da psicopatologia como domínio de investigação no âmbito da filosofia das formas simbólicas, o conceito de patologia da práxis simbólica permite ainda reforçar a ideia de que a antropologia de Cassirer contém já em si o reconhecimento da fragilidade inerente à dimensão do significado: as conquistas na esfera da cultura e da práxis simbólica nunca são um dado adquirido, mas necessitam, para prevalecerem e para se complexificarem, de ser permanentemente renovadas.

PARTE IV

RELAÇÃO INTERPESSOAL, DESENVOLVIMENTO PSICOLÓGICO E PSICOPATOLOGIA

CAPÍTULO 8

O SER HUMANO COMO SER RELACIONAL E O CARÁCTER EXPRESSIVO DA EMOÇÃO

1. Introdução: A Dimensão Emocional do Ser Humano. Para um Diálogo entre a Filosofia das Formas Simbólicas, a Psicanálise, as Neurociências e a Psicologia Evolutiva

Na sua filosofia das formas simbólicas, Cassirer reconhece a importância da relação da pessoa com o meio (i. e., com os outros e com o mundo) não só na construção do conhecimento, como também já na formação do *self*. Subjacentes a estas duas dimensões encontram-se processos simbólicos de objectivação da realidade, através dos quais a relação com o meio se consubstancia³⁵.

Para abordar o problema da expressão individual da patologia da práxis simbólica – i. e., o problema da patologia mental funcional –, abre-se à perspectiva de Cassirer um espaço de diálogo com os campos teóricos da psicanálise, das neurociências e da psicologia evolutiva, domínios que, ao reconhecerem também que é na permanente dialéctica entre indivíduo e meio, entre “mundo interno” e “mundo externo”, que a realidade humana se constitui, vão ao encontro do construtivismo que marca a filosofia das formas simbólicas.

Os contributos da psicanálise contemporânea permitem aprofundar a consciência da importância da relação interpessoal na constituição e desenvolvimento do *self*, prosseguindo o rumo já traçado no pensamento de Cassirer. Ao mesmo tempo, ajudam a compreender o carácter originário da emoção e a entendê-la enquanto aspecto do nível expressivo da função simbólica, evidenciando que é em torno de respostas emocionais que a interacção interpessoal se organiza e promove o desenvolvimento psicológico.

Por seu turno, as neurociências e a psicologia evolutiva, ao apontarem as funções que, do ponto de vista da evolução e da regulação orgânica, podem ser atribuídas à emoção, clarificam também o seu carácter expressivo. A emoção dá testemunho de uma certa elaboração simbólica, e é exactamente a partir desse patamar – já no interior do simbólico, segundo a perspectiva de Cassirer – que o ser humano começa a configurar a realidade e a construir a esfera do significado.

³⁵ Sobre a questão do carácter simbólico do *self* e sobre os processos simbólicos que sustentam a constituição da subjectividade, *vide* cap. 3, p. 51; p. 53; p. 56 e ss.; p. 62 e ss.; n. 14; cap. 5, p. 132 e ss.; cap. 7, p. 200 e ss.; cap. 10, p. 298 e ss.

Estas são as bases que fornecerão os instrumentos conceptuais para pensar a patologia mental funcional, na articulação entre disfunção relacional, disrupção das emoções e reificação da função simbólica.



Para Cassirer, a dimensão emocional do ser humano é um dos aspectos fundamentais da função expressiva, enquanto fenómeno originário (Feron, 2011e, p. 124). A função expressiva constitui, efectivamente, o plano mais elementar de configuração da realidade. A caracterização que Cassirer efectua do nível expressivo da função simbólica faz compreender a natureza da emoção como componente fundamental do fenómeno da expressão: «O que se vive em cada simples fenómeno expressivo é uma correlação indissolúvel, uma síntese inteiramente concreta do corpóreo e do anímico» (Cassirer, 1976, p. 121). O carácter expressivo da emoção revela-se primeiramente pelo facto de a emoção constituir uma resposta através da qual o homem apreende e interpreta o mundo, na sua fisicalidade, a partir da interioridade, começando assim a conferir-lhe um tipo particular de objectividade. Com a emoção, como acto expressivo de conformação simbólica, o físico e o psíquico revelam a conexão profunda que entre eles originariamente se estabelece (Cassirer, 1976, pp. 111-112; p. 117; p. 119; p. 120). Cassirer considera, efectivamente, que a expressão:

[...] desconhece a diferença entre “imagem” e “coisa”, entre “signo” e “designado”. Nela não existe separação alguma entre aquilo que é um fenómeno como ser-aí “meramente sensível” e um conteúdo espiritual-anímico distinto do primeiro e que é dado mediatamente a conhecer pelo fenómeno. A expressão é em essência propriamente exteriorização e, contudo, com esta exteriorização estamos e permanecemos sempre no interior. (Cassirer, 1976, pp. 115-116)

Enquanto componente do fenómeno expressivo, é legítimo dizer que a emoção constitui, efectivamente, um processo através do qual «um fenómeno determinado – no seu carácter de “dado” e visível – se dá ao mesmo tempo a conhecer como algo interiormente animado» (Cassirer, 1976, p. 115). Fundamentalmente, de acordo com a conceptualização de Cassirer acerca do fenómeno de expressão, as emoções podem ser compreendidas enquanto processos de unificação através dos quais se começa a apreender e configurar a “alteridade”, e, mais especificamente, «o eu do indivíduo alheio» (Cassirer, 1976, p. 109).

No sentido de aprofundar a leitura que Cassirer faz acerca da emoção, procurar-se-á mostrar como alguns dos desenvolvimentos científicos contemporâneos quer no âmbito da «psicanálise relacional» (Gomes, 2007), quer das neurociências e da psicologia evolutiva, integrando e investigando a emoção no contexto da relação com o “outro”, concorrem para o aprofundamento da compreensão do carácter simbólico da resposta emocional, enquanto dimensão do fenómeno expressivo. Os contributos destes domínios de pesquisa suportam a interpretação das emoções como processos simbó-

licos, i. e., como formas de constituição da experiência que permanecem indissociáveis do âmbito peculiar da relação com o outro ser humano e com o mundo. Estas perspectivas de investigação sublinham, de formas distintas mas, todavia, complementares, que a legibilidade dos processos emocionais depende do reconhecimento do seu enraizamento nos contextos relacionais.

Tornar-se-á, assim, patente que, de um certo ponto de vista, a consideração da emoção no seu carácter expressivo remete para a compreensão desta enquanto dinamismo ligado ao nível mais primordial da organização interna do indivíduo e da sua interacção com o meio exterior, nos planos da existência social e física, relacional e biológica, anímica e corporal (dimensões do funcionamento humano que se entrecruzam e são interdependentes).

A vida mental constrói-se numa matriz relacional, sendo precisamente a relação com o outro a fornecer, gradualmente, a chave para a integração dos estados emocionais e para a mobilização dos afectos enquanto formas “efectivas” de conhecimento de si e do outro³⁶. Por conseguinte, apreender o funcionamento psíquico é apreender esta dinâmica em que a relação se vai tornando espaço de constituição do sentido das vivências afectivas, conduzindo a emoção do plano meramente expressivo da função simbólica para os planos representativo e significativo.

2. O Olhar da Psicanálise

2.1. A importância da relação na compreensão do funcionamento psíquico

Reflectir sobre o carácter expressivo/simbólico da emoção envolve pensar acerca do lugar das relações com os outros no funcionamento psíquico e verificar a importância de que estas se revestem na organização mental. A psicanálise contemporânea tem vindo a debruçar-se cada vez mais sobre esta questão, admitindo que a tarefa de examinar e buscar o sentido das emoções não pode ser separada do reconhecimento da inscrição do sujeito em contextos relacionais (Schoore, 2009, p. 25). Verifica-se, assim, que é sobretudo na interacção com o outro que as emoções se desencadeiam e

³⁶ Nesta investigação, os termos «emoção» e «afecto» são utilizados para designar, respectivamente, a reacção do organismo a um estímulo (dimensão biológica), e a apropriação e expressão dessa reacção, que, embora incorporando-a, transcende a reacção orgânica propriamente dita (dimensão psicológica). Considera-se, assim, que o conceito de afecto, reenviando para o plano da representação da experiência emocional, é mais abrangente do que o conceito de emoção, embora nele seja reconhecida a ligação do afecto à componente emocional. Deste modo, admite-se a existência de vários graus da experiência afectiva, variando de acordo com o nível de complexidade representacional dos processos de apropriação e configuração da experiência da emoção [desde o nível pré-simbólico até ao nível propriamente simbólico (*vide* n. 49, no presente capítulo)].

Vários dos autores cujos estudos irão sendo mencionados ao longo deste e dos próximos capítulos parecem por vezes recorrer a ambas as noções de uma forma indiscriminada, ou preferir uma delas, em detrimento da outra, porém nunca as deixando claramente definidas. Isto pode indicar: (1) que consideram inseparáveis as distintas dimensões da experiência para as quais estas noções podem remeter; (2) que entendem que as duas noções são equivalentes; (3) que tomam a noção de afecto numa acepção mais geral, referindo-se, através dela, a tudo aquilo que “afecta” o funcionamento psíquico (emoções, sentimentos, desejos, etc.); (4) ou apenas que valorizam mais a noção que preferencialmente utilizam.

organizam, estando, dessa forma, envolvidas em dimensões do funcionamento psicológico tais como o desenvolvimento interior, a constituição do *self*, a regulação do organismo, a tomada de decisões ou a determinação do comportamento. A relação com o “outro”, sendo um dado antropológico fundamental, concorre activamente para a estruturação do psiquismo.

São, com efeito, múltiplas as perspectivas teóricas no interior da psicanálise que têm sublinhado a importância que a relação com o outro assume, em diversos aspectos e dimensões, na constituição da vida mental e na organização da dinâmica psíquica. Estas abordagens, na diversidade que apresentam, partilham entre si, de uma forma geral, a tónica colocada sobre os processos interactivos que se desenrolam em contexto relacional, verificando, de vários modos, as suas vastas implicações. Os relacionamentos com os outros passam, assim, a ser considerados como os elementos fundamentais da vida psíquica, e não, tal como sucedia na psicanálise freudiana clássica, as pressões instintivas/pulsionais de cariz biológico.

Estas perspectivas, ao acentuarem que não há vida mental sem vida social, que não há “indivíduos” fora de quaisquer relacionamentos significativos, e que é no contexto da relação com o outro que a emoção começa a ganhar sentido, não só corroboram a concepção, já presente em Cassirer, de que o *self* se estrutura na relação com o outro (através de processos simbólicos de objectivação da realidade), como também suportam, desde logo, a conceptualização da emoção como aspecto da dimensão expressiva da função simbólica. Com efeito, o facto de o conhecimento da realidade começar a organizar-se a partir da perspectiva do “tu” e da matriz do elemento “anímico”, só pode ser convenientemente compreendido se se reconhecer, tal como o fazem as perspectivas enquadradas no paradigma da «psicanálise relacional», que a relação com o outro significativo, ao viabilizar a configuração do mundo emocional, inaugura e estabelece os alicerces da vida mental.

É consensualmente reconhecida uma tendência de convergência das teorias que, movendo-se para além da psicanálise freudiana clássica, operam, de maneiras distintas, aquilo a que se pode chamar uma mudança de paradigma em psicanálise no sentido acima indicado (Dunn, 1995, p. 724; Stolorow, 2002; Gomes, 2007, p. 113). Apesar disso, não são unânimes as formas de conceptualizar e agrupar essas mesmas perspectivas teóricas, havendo distintas visões e modelos que procuram formas coerentes de articulá-las e, assim, de evidenciar o movimento de alteração de paradigma que lhes está subjacente.

Pedro Gomes associa a esta mudança de paradigma três referenciais teóricos principais, assumindo a filiação nestes daquilo a que chama a «psicanálise relacional contemporânea» (Gomes, 2007, p. 116). Em primeiro lugar, menciona a «psicologia psicanalítica do *self*» de Heinz Kohut (1913-1981)

(Gomes, 2007, pp. 113-115)³⁷. Em segundo lugar, refere a «teoria da intersubjectividade» de Robert D. Stolorow (1942-), George E. Atwood e Bernard Brandchaft (1916-2013), trabalho que, desenvolvendo e expandindo a psicologia do *self* de Kohut, se afirmou enquanto perspectiva autónoma (Gomes, 2007, p. 115; p. 116). Em terceiro e último lugar, alude aos contributos de Jay R. Greenberg (1942-) e Stephen A. Mitchell (1946-2000), autores que procuram construir «uma *concepção relacional* em psicanálise» sobretudo através de uma tentativa de integrar as tradições inglesa e americana das teorias das relações de objecto, mas dialogando também com a tradição da psicanálise interpessoal (da qual o modelo relacional se pode considerar um desenvolvimento) (Gomes, 2007, p. 115)³⁸.

Hélène Tessier (2004), para além de referir a «escola relacional», mais associada aos trabalhos de Mitchell e Greenberg (Tessier, 2004, p. 832), chama a atenção, ao falar acerca da valorização da

³⁷ De acordo com Jay R. Greenberg (1942-) e Stephen A. Mitchell (1946-2000) (2003, pp. 410-411), Kohut pode ser considerado como um dos mais importantes teóricos da psicanálise que tentam fazer a integração do modelo pulsional clássico e do modelo relacional.

Kohut coloca no centro da sua compreensão do aparelho psíquico o *self*. A constituição e desenvolvimento do *self* são alcançados através das relações com os outros, que, para o autor, têm um lugar essencial na organização do psiquismo. As relações com os “selfobjectos” são aquelas que ocupam a posição mais marcante. Um selfobjecto pode ser definido como uma pessoa que, desempenhando para a criança funções de cuidado, concorre para a consolidação do *self* desta (Fonagy & Target, 2003, p. 165; Greenberg & Mitchell, 2003, pp. 411-412). No início, os selfobjectos, apesar de serem, efectivamente, pessoas separadas, não se encontram diferenciados do *self* emergente da criança (o que, de resto, justifica a designação que lhes atribui Kohut). Respondendo empaticamente às necessidades desta, os selfobjectos vão-lhe proporcionando as condições que favorecem o desenvolvimento do *self* (Greenberg & Mitchell, 2003, p. 411). É, assim, gradualmente alcançado o reconhecimento da diferença entre o *self* e os selfobjectos, enquanto objectos propriamente ditos. Neste processo, as funções outrora desempenhadas pelos selfobjectos passam a ser executadas pelo próprio *self*, aquisição desenvolvimental que Kohut designa como «internalização transmutativa do selfobjecto» (Fonagy & Target, 2003, pp. 165-166). Pode dizer-se que é a internalização transmutativa que dá ao *self* a «coesão, constância e resiliência» que o tornam, efectivamente, um «locus de relações», i. e., um centro psíquico «mediador das transacções entre o indivíduo e o “mundo objectal”» (Greenberg & Mitchell, 2003, p. 411).

As ideias de Kohut levá-lo-ão a introduzir substanciais modificações na “técnica terapêutica” clássica. O seu enfoque na relação determinará que, em termos clínicos, passe a centrar-se nos processos de interacção entre terapeuta e analisando e no «campo relacional» gerado entre ambos, abandonando a exclusiva focalização na questão da transferência tal como era abordada na psicanálise clássica (Gomes, 2007, pp. 113-114).

³⁸ No interior da psicanálise, importa reconhecer como “precursores” deste paradigma relacional, ou «paradigma intersubjectivista» (Dunn, 1995, p. 726), sobretudo: (1) as teorias das relações de objecto, desenvolvidas por autores como Melanie Klein (1882-1960), Wilfred Ruprecht Bion (1897-1979), Otto Rank (1884-1939), William Ronald Fairbairn (1889-1964), Donald Winnicott (1896-1971) ou Harry Guntrip (1901-1975), entre outros; e, no interior das teorias das relações de objecto (Greenberg & Mitchell, 2003, pp. 223-226), especificamente (2) a teoria da vinculação, baseada no trabalho de John Bowlby (1907-1990). Não se deve, porém, descurar o contributo das perspectivas associadas à (3) «escola interpessoal» (Fonagy & Target, 2003, p. 204) ou «cultural» (Dunn, 1995, p. 726), protagonizada por pensadores como Harry Stack Sullivan (1892-1949), Karen Horney (1885-1952), Clara Thompson (1893-1958) ou Erich Fromm (1900-1980) (os trabalhos da escola interpessoal fornecerão, como se sugeriu, os fundamentos para a concepção relacional de Mitchell, embora este estabeleça também, à imagem do que foi dito, um profundo diálogo com os teóricos das relações de objecto e da vinculação, e ainda da psicologia psicanalítica do *self*). Pode dizer-se que estas três grandes áreas da investigação psicanalítica marcaram uma viragem decisiva, com o deslocamento do foco de incidência do plano do instinto para o do afecto (Stolorow, 2002; Stolorow & Atwood, 2008, p. 26) e da relação interpessoal (Guisinger & Blatt, 1994, p. 104; Fonagy & Target, 2003, pp. 107-108; p. 224; pp. 232-233). De diversos modos, estas orientações teóricas conseguiram mostrar que os «sistemas interactivos relacionais» (Gomes, 2007, p. 116) constituem um aspecto fulcral do funcionamento psicológico, assumindo assim que existe uma articulação estreita entre o intrapsíquico e o intersíquico e que estas dimensões se conjugam em «círculos [...] de influência mútua» (Gomes, 2007, p. 118). Assim, pensar a vida mental, o desenvolvimento, a psicopatologia e a intervenção terapêutica passa a implicar o reconhecimento do papel fundamental que a relação desempenha na organização do psiquismo (Gomes, 2007, p. 116).

relação e da ideia de intersubjectividade na tradição psicanalítica americana, para a necessidade de distinguir entre uma «corrente intersubjectivista» e uma «escola intersubjectiva» ou «escola intersubjectivista» (Tessier, 2004, p. 833). Dentre as linhas de pesquisa passíveis de serem associadas à corrente intersubjectivista, «mais antiga e mais difusa» (Tessier, 2004, p. 833), a autora destaca a reflexão em torno de aspectos como a ligação entre os factores relacionais e a relação de objecto, a subjectividade do analista e a crítica da metapsicologia, os contributos da hermenêutica e da construção na análise, ou a perspectiva relacional da transferência e da contratransferência. A estes eixos de problematização Tessier (2004, p. 833) vincula o trabalho de autores como Hans Loewald (1906-1993), Roy Schafer (1922-), Donald P. Spence (1926-2007), Merton Max Gill (1914-1994) ou Otto Friedmann Kernberg (1928-).

À escola intersubjectiva, surgida nos anos 1990, Tessier, apesar de verificar a ausência de uma unanimidade de posições, reconhece, contudo, o interesse geral em afirmar a subjectividade dos participantes na relação analítica, bem como em acentuar a importância das suas interacções, caracterizadas como intersubjectivas. É com base nestes alicerces que os autores associados a esta escola – onde é possível integrar nomes como os de Stolorow e colaboradores (responsáveis pela introdução do termo “intersubjectividade” na psicanálise americana), Irwin Z. Hoffman, Lewis Aron, Owen Renik ou Thomas H. Ogden – sustentam as suas críticas à metapsicologia (Tessier, 2004, pp. 833-834).

Uma das principais ideias defendidas no interior da escola intersubjectiva é, portanto, a do carácter irreduzível das subjectividades do analista e do analisando (Tessier, 2004, p. 834). Isto significa que o analista deixa de poder assumir que os pressupostos teóricos que guiam a sua prática clínica (i. e., a sua “metapsicologia”, num sentido amplo) podem, por si mesmos, fornecer-lhe um conhecimento completo e suficientemente rigoroso e detalhado acerca do mundo interior do analisando. Ao invés, o conhecimento analítico – e, em geral, o conhecimento do outro – resulta, nesta perspectiva, sobretudo de uma interacção específica entre duas subjectividades, as do analista e do analisando, e é apenas no contexto de tal interacção que esse conhecimento verdadeiramente se pode constituir (Machado, 2007, p. 9). Deste modo, o analista deixa de ser visto como uma espécie de «observador neutro e externo» (Dunn, 1995, p. 724; Machado, 2007, p. 9), tal como, em certa medida, se preconizava no âmbito da psicanálise clássica positivista, ainda refém de um modelo médico (Dunn, 1995, p. 726), para passar a ser olhado como «um construtor activo dos dados psíquicos e do processo de tratamento» (Dunn, 1995, p. 734). Compreende-se, assim, que na sequência desta posição venha a ser atribuída grande importância à empatia do analista relativamente ao analisando, como modalidade privilegiada de conhecer e representar o mundo interno do analisando e

como forma de dar sentido às suas experiências (Dunn, 1995, p. 726; Tessier, 2004, pp. 839-845; Gomes, 2007, p. 114; pp. 120-122).

A segunda ideia que marca o pensamento da escola intersubjectiva é a de que o fundamento da vida psicológica não são as pulsões, de origem biológica, mas antes «modelos de relações de objecto», estruturados a partir da interacção entre o indivíduo/*self* e o objecto (Dunn, 1995, p. 734; Anzieu-Premmereur, 2000 *apud* Tessier, 2004, p. 835). A dinâmica psíquica organiza-se sobretudo com base na procura de elos relacionais e pontes de comunicação com o outro ser humano, e não tanto a partir de «pressões instintivas endógenas» (Dunn, 1995, p. 724; p. 734)³⁹. Por conseguinte, a vida mental não pode ser, em rigor, localizada no «"interior"» do sujeito, mas surge de uma «matriz interactiva» – motivo pelo qual, em contexto terapêutico, essa mesma vida psíquica não é separável da interacção entre analista e analisando, nem da intervenção clínica propriamente dita (Tessier, 2004, p. 835). Os processos psíquicos que estruturam a vida mental permanecem indissociáveis de uma «matriz relacional», não constituindo, ao contrário do que pretendia a psicanálise clássica, um aspecto independente (Dunn, 1995, p. 723) e interpretável de acordo com um esquema estrutural rígido. Isto justifica que, nesta perspectiva, seja clínica e epistemologicamente desajustado procurar, em contexto analítico, uma «realidade psíquica latente» separada e situada fora da interacção psicanalítica (Dunn, 1995, p. 724).

Todavia (embora Tessier não se pronuncie a esse respeito), o conceito de intersubjectividade em psicanálise pode também ser associado à escola relacional de Mitchell e Greenberg, ainda que os autores vinculem a sua perspectiva sobretudo à ideia de relação, mais do que à de “intersubjectividade”. Com efeito, Mitchell desenvolve um modelo de compreensão da psicanálise alternativo ao modelo clássico, e assente sobre premissas que, em certa medida, se aproximam das da própria escola intersubjectivista. A atenção do autor recairá não exclusivamente sobre o indivíduo e sobre as transformações e dinâmicas do desejo (como se se pudesse compreendê-lo isolando-o do seu contexto e considerando-o em abstracto), mas incidirá, ao invés, sobre o «campo interaccional» que contribui decisivamente para a constituição da pessoa como sujeito (Mitchell, 1988, pp. 3-4). Segundo Mitchell, é apenas tendo em consideração este campo interaccional que se pode interpretar adequadamente o desejo e as suas metamorfoses, uma vez que a experiência é estruturada por meio de interacções (Mitchell, 1988, pp. 3-4)⁴⁰. Para o autor, a mente é composta de «configurações relacionais»

³⁹ Porém, como assinala Tessier (2004, p. 835), o conceito de pulsão e a existência de «princípios organizadores internos» não são completamente abandonados pelos partidários da escola intersubjectiva, verificando-se que muitos destes autores assumem que os processos psíquicos resultam de uma tensão dialéctica entre o intrapsíquico e o interpessoal (Orange *et. al.*, 1997, pp. 67-68 *apud* Stolorow, 1998, p. 426; Tessier, 2004, p. 835).

⁴⁰ Apesar da importância do trabalho de Mitchell na construção de uma abordagem relacional em psicanálise e dos seus valiosos contributos teóricos (Gomes, 2007, p. 115; p. 116), Stolorow e Atwood (2008, pp. 21-22), que também reco-

(continua na página seguinte)

(Mitchell, 1988, p. 3). Como tal, o sentido da experiência psicológica nunca é dado *a priori*, fora de uma «matriz relacional», porque essa mesma matriz está nos fundamentos e participa na constituição da experiência individual (Mitchell, 1988, p. 19). Por contraste com o modelo da psicanálise clássica, que envolve uma concepção «monádica» da mente em que esta é vista como sendo possuidora de conteúdos independentes já instalados e pré-estruturados antes e fora de qualquer experiência social, Mitchell argumenta em favor de uma concepção diádica e interactiva da mente, no âmbito da qual se considera que o dinamismo psíquico é fundamentalmente orientado pela procura de contacto e relacionamento com outras mentes (Mitchell, 1988, p. 3; p. 19)⁴¹. Assim, para Mitchell, a unidade básica de estudo da vida psíquica é a relação, a interacção social, porque são as potencialidades para o relacionamento com os outros, e não dimensões mais específicas do funcionamento psíquico, como a sexualidade ou a agressão, em si mesmas consideradas, que possuem um substrato biológico e se encontram geneticamente codificadas. A atribuição de um sentido aos aspectos particulares do funcionamento psíquico está, por conseguinte, dependente do seu enraizamento numa matriz relacional (Mitchell, 1988, pp. 19-20). Portanto, em termos gerais, o foco da escola relacional passa a incidir sobre as interacções interpessoais, i. e., as «relações de objecto» (Greenberg & Mitchell, 2003, p. 22), atendendo a que estas podem ser consideradas como «os principais constituintes da vida mental» (Greenberg & Mitchell, 2003, p. 24).

As considerações até ao momento efectuadas sugerem, tal como Coderch (2001 *apud* Machado, 2007, p. 8, n. 3) propõe, que as teorias da intersubjectividade, mais do que novas correntes teóricas, constituem, exactamente, metateorias que oferecem a possibilidade de reenquadrar o conhecimento psicanalítico⁴². Essa é também, genericamente, a posição de Stolorow, para quem a sua própria perspectiva intersubjectiva não é mais uma «doutrina metapsicológica fixa», mas antes uma forma global de pensar a psicanálise, que permite fazer uma leitura unificada das diversas correntes e escolas psicanalíticas (Stolorow, 1998, p. 424).

nhecem a existência de alguns pontos de proximidade entre o modelo relacional de Mitchell e a sua própria perspectiva intersubjectiva, consideram que a concepção deste autor permanece, nalguns aspectos, refém daquilo a que chamam o «mito da mente isolada», por razões que se prendem com o facto de não atribuir a devida importância ao papel activo e criativo que o paciente pode desempenhar, em contexto analítico (portanto, na relação que estabelece com o terapeuta), em ordem ao avanço do processo de cura/mudança psicológica.

⁴¹ Esta concepção surge na sequência dos trabalhos de Fairbairn, autor que introduz a ideia de que a libido não assenta sobre a procura de prazer, mas sim sobre a procura de objecto (Mitchell, 1988, p. 27; Greenberg & Mitchell, 2003, p. 190; Machado, 2007, pp. 1-2).

⁴² Pode dizer-se, então, que este reenquadramento do conhecimento psicanalítico se opera com base num novo e alternativo paradigma: o «paradigma relacional», na linha daquilo que propõe Gomes (2007, p. 113; p. 116; p. 119; p. 120), ou o «paradigma intersubjectivista», em consonância com a terminologia que Dunn utiliza (1995, p. 724; p. 726; p. 727). Embora, em rigor, as perspectivas dos dois autores não devam ser consideradas equivalentes, ambas, porém, remetem claramente para uma mesma e nova direcção do pensamento e da prática psicanalíticas no sentido da valorização da relação interpessoal para a compreensão do funcionamento psíquico. Gomes (2007, p. 119) parece, aliás, atribuir o mesmo significado aos termos «intersubjectivo» e «relacional» quando se refere à noção de «campo intersubjectivo ou relacional».



Para além das abordagens psicanalíticas mais directamente filiadas no paradigma relacional, uma outra vertente dos estudos psicanalíticos a contribuir de forma significativa para a valorização do papel psicologicamente organizador da relação interpessoal e dos contextos intersubjectivos é a observação de bebés e a análise empírica da interacção entre a mãe e o bebé. Este domínio de pesquisa coloca em relevo a importância da relação precoce na construção da vida mental e no desenvolvimento psicológico, destacando a influência determinante que as qualidades relacionais do objecto externo exercem a esse respeito.

Antes de examinar estes estudos, é, todavia, conveniente identificar as perspectivas que se posicionam enquanto suas precursoras, ou que, deles não sendo precursoras, mas contemporâneas, plenamente reconhecem e integram os seus contributos.



Já a investigação no âmbito das teorias da vinculação⁴³, nomeadamente com os trabalhos de Bowlby, viera afirmar que o bebé nasce com uma predisposição biológica para estabelecer interacções sociais (Fonagy & Target, 2003, p. 232)⁴⁴. Bowlby verificou que a criança dispõe de um repertório comportamental inato, que inclui as respostas instintivas de sucção, sorriso, preensão, choro e seguimento (Bowlby, 1969 *apud* Mitchell, 1988, p. 22), destinado à constituição de relações de vinculação com uma figura adulta (habitualmente, a mãe) capaz de prestar-lhe os cuidados de que necessita e, assim, de assegurar a sua sobrevivência (Machado, 2007, pp. 3-4). Este sistema de vinculação funciona para garantir a acessibilidade e a receptividade (i. e., a disponibilidade) do cuidador (Bowlby, 1973, p. 202 *apud* Fonagy & Target, 2003, p. 234), permitindo, ao mesmo tempo, criar uma base de segurança física/material e psicológica que possibilitará a mobilização do sistema comportamental exploratório (Fonagy & Target, 2002, p. 233). Dada a importância de que se revestem, a criança procurará sempre preservar as relações de vinculação, ainda que isso envolva custos para o seu funcionamento (Machado, 2007, p. 4). Com o desenvolvimento da capacidade de representação da experiência, a dimensão comportamental do sistema de vinculação passará a articular-se com uma dimensão representacional, composta por «modelos representacionais» ou «modelos internos dinâmicos» (*«internal working models»*), construídos a partir das experiências de interacção com as figuras de vinculação. Agregando pensamentos, sentimentos, memórias e expectativas acerca do *self* e do seu

⁴³ *Vide* também n. 38, no presente capítulo.

⁴⁴ Não é, portanto, ao assumir a origem biológica desta necessidade que a teoria de Bowlby se afasta da psicanálise clássica, que também postula o carácter biológico da pulsão, mas ao demarcar-se do próprio conceito de pulsão tal como a psicanálise clássica o entendia, e introduzindo a ideia de «sistemas inatos de comportamento» (Guedeney, 2004, p. 58), entre os quais se destaca o sistema de vinculação, orientado para o estabelecimento de relações de apego.

valor, bem como acerca da figura de vinculação e da sua disponibilidade, os modelos internos dinâmicos, enquanto estruturas representacionais, vão configurar padrões de vinculação específicos, influenciando profundamente a forma como o sujeito, ao longo da vida, tenderá a estabelecer as suas relações interpessoais (Fonagy & Target, 2003, p. 234; p. 235; Machado, 2007, p. 5).

De uma forma geral, no âmbito das teorias das relações de objecto é já extensamente reconhecida a importância da relação da mãe com o bebé e a influência determinante desta relação em todo o desenvolvimento posterior da criança (Beit-Hallahmi, 1987 *apud* Schore, 2009, p. 25). A respeito desta ideia de fundo, são de destacar os trabalhos de Bion, que contribuem de maneira notável para aprofundar a compreensão da relevância da qualidade da relação da mãe com o bebé e das características relacionais maternas enquanto suportes da organização psíquica da criança.

Neste ponto, Bion, valorizando a dimensão intersubjectiva, dá ao pensamento kleiniano, no qual se apoia, uma feição propriamente intersubjectiva, tendência que, embora estivesse latente na perspectiva de Klein, nunca foi completamente desenvolvida pela autora, que aborda a questão da interacção interpessoal a partir de conceitos mais centrados na vertente intrapsíquica do funcionamento psicológico (Coderch, 2001 *apud* Machado, 2007, p. 8, n. 3).

Bion, reconhecendo que toda a experiência emocional se estrutura no interior da relação, investiga os processos através dos quais as emoções podem ser configuradas pelo «pensamento» (Symington & Symington, 1999, p. 47). Na sua teoria acerca do desenvolvimento mental, conceptualiza a relação entre mãe e bebé como uma relação de tipo «continente/conteúdo» (representando esse binómio, respectivamente, pelos símbolos ♀ e ♂). Na perspectiva de Bion, a mãe é o «continente» que recebe e metaboliza as «sensações primitivas insuportáveis» que a criança nela projecta (Symington & Symington, 1999, p. 88). Estas são designadas por «elementos beta» (ou «elementos β »), na qualidade de material emocional não pensado, i. e., que não se encontra integrado em esquemas de representação da experiência, e que, nessa condição, é também sentido pelo bebé como não sendo pensável (Symington & Symington, 1999, p. 88). Recebendo do bebé esse «conteúdo» de elementos β , a mãe "metaboliza-o" através da sua «função alfa» (ou «função α »), processo através do qual a mente se torna «capaz de transformar a experiência emocional básica em pensamento» (Symington & Symington, 1999, p. 85).

É mediante a função α que o indivíduo passa a poder "abstrair" os dados da sua experiência emocional: «A função α dota a mente com um sentido de subjectividade. A mente pode, então, pensar sobre si mesma e dar uma resposta pessoal aos acontecimentos emocionais. É capaz de transformar a experiência emocional básica em pensamento» (Symington & Symington, 1999, p. 85). Mobilizando a função α , a mãe «processa» os elementos β , dando uma forma pensada e pensável ao conteúdo da experiência emocional do bebé, até aí vivida como «intolerável» (Symington & Syming-

ton, 1999, p. 88), i. e., como feixe de «coisas-em-si» (Bion, 1991, p. 6). Esta atitude da mãe é designada por Bion como «capacidade de *rêverie*», e entendida pelo autor como factor da função α (Bion, 1991, p. 36; Symington & Symington, 1999, pp. 88-89).

Devolvidos ao bebé como material pensável, os elementos β são convertidos em elementos α . A característica distintiva dos elementos β é que não podem ser pensados, i. e., não podem ser inscritos numa estrutura de significado. É legítimo, por isso, descrevê-los como algo que provoca estranheza: «“uma massa informe que não pode ser elaborada”» (Symington & Symington, 1999, p. 85). Os elementos α , por seu turno, resultam da acção da função α sobre o material β (Symington & Symington, 1999, p. 83). Mediante essa intervenção da função α realiza-se a conversão dos «fenómenos não-pessoais inanimados (elementos β) em experiência subjectiva» (Symington & Symington, 1999, p. 85). O trabalho desta função é caracterizado por Joan e Neville Symington do seguinte modo:

A função α actua nos dados da experiência emocional global da pessoa, que incluem os que resultam do input *sensorial* de fontes internas e externas. Torna a experiência emocional compreensível e com significado, ao produzir elementos α constituídos por impressões visuais, auditivas e olfactivas, que são armazenáveis na memória, utilizáveis no sonho e no pensamento vígil consciente. (Symington & Symington, 1999, p. 83)

Através da relação com a mãe, o bebé vai progressivamente adquirindo a capacidade de «“pensar” com os seus pensamentos», desenvolvendo um «aparelho para pensar os pensamentos» (Bion, 1991, p. 84) que é também, simultaneamente, um “aparelho para sentir os sentimentos”. A aquisição do aparelho de pensar os pensamentos é central no processo de desenvolvimento, na medida em que torna possível a consolidação das representações de si e do mundo, contribuindo, desse modo, para a definição do *self* e da experiência da “realidade” que esse *self* se pode atribuir.

As falhas na capacidade de *rêverie* materna têm consequências negativas, ao porem em causa quer a possibilidade de o bebé aceder e vir a ser ele mesmo capaz de criar elementos α , quer o desenvolvimento do aparelho para pensar os pensamentos, indispensável para processar os elementos α (Bion, 1991, p. 85)⁴⁵.

⁴⁵ Com efeito, Bion sublinha bastante a importância destes dois aspectos no desenvolvimento da mente, i. e., na consolidação da capacidade de pensar e de integrar a experiência. A falha na constituição desses eixos da vida psíquica está correlacionada com a emergência da psicopatologia, na qual é possível detectar um acentuado défice nos processos de elaboração e uso de pensamentos (Bion, 1991, pp. 84-85; Symington & Symington, 1999, pp. 82-83). Quanto à capacidade de pensar propriamente dita, i. e., aquela capacidade de utilizar os pensamentos, que surge «em resposta ao desafio apresentado pela existência de “pensamentos”», Bion (1991, p. 85) considera que ela continua a achar-se numa fase incipiente de desenvolvimento mesmo no adulto, e, em termos gerais, na raça humana. Portanto, é sempre necessário fortalecê-la. Assim, em contexto terapêutico, o desafio colocado será não apenas o de reforçar a produção de pensamentos, mas também o de incrementar a capacidade de pensá-los.

António Coimbra de Matos (1929-) refere-se também, de forma exemplar, ao carácter organizador da relação no desenvolvimento psicológico, reconhecendo igualmente a importância que a ligação entre a mãe e o bebé assume nesse processo, e como as qualidades relacionais maternas são determinantes no “nascimento psicológico” da criança. Nas palavras do autor:

O que o bebé «vê» (sente, interpreta, constata) é o amor e admiração da mãe por ele. E assim se constitui o sujeito, ao ver-se a si mesmo no brilho do olhar da mãe, nascente e criado pelo afago desse mesmo olhar. O sujeito psíquico nasce, assim, fora da simples experiência directa de si mesmo (sobretudo corporal, pulsional e fantasmática). Nasce da e para a relação: para se aconchegar nesse banho de luz e calor, para agradecer e alimentar essa fonte de amor e vida mental. Todos somos filhos da mente das nossas mães. Por isso alguns não chegam a ser, pois tiveram mães sem mente para eles. (Matos, 2012c, p. 166)

A progressiva diferenciação do *self* e a estabilização das suas fronteiras – processo a que corresponde, essencialmente, o “nascimento psicológico” – origina-se, portanto, a partir de um movimento de “fluxo e refluxo” entre o mundo interior da mãe e o mundo interior da criança. Na sua interacção com o bebé, a mãe vai dando forma ao indiferenciado que o bebé “experimenta” (também da ordem da vida orgânica e instintiva, a partir do corpo e do inconsciente pulsional), demarcando, progressivamente, as fronteiras disso que o próprio bebé não pode pensar ou sentir, mas que ela pode devolver-lhe sob a forma de “pensamento” e de “sentimento”. Assim, as tensões que as necessidades ainda não satisfeitas vão gerando no bebé são recebidas e transformadas pela mãe, que lhas devolve desse modo “pensado” e “pensável”, “sentido” e que pode ser sentido de novo, pelo outro que o bebé é.

E é nesta interacção, feita sobretudo de emoções e afectos partilhados, que o bebé se vai definindo em termos psicológicos. Através da experiência do amor materno, a sua mente organiza-se, e, por conseguinte, consolida-se a sua capacidade de «criar» (Matos, 2012a, p. 35). No contexto da relação, o seu mundo interior começa a tomar forma, e assim desenvolve, de maneira progressiva, a capacidade de se apropriar subjectivamente dos seus estados emocionais. A experiência dos afectos abre-lhe as portas do conhecer: o conhecer-se a si, ao outro e ao mundo (Matos, 2006c, p. 199)⁴⁶. Mas se os afectos – gerados sempre a partir da relação – podem ser positivos, dando testemunho de uma relação harmónica que promove o bem-estar interior e o desenvolvimento, podem também adquirir uma valência negativa, traduzindo, de diversos modos e graus de intensidade, as vicissitudes

⁴⁶ Em rigor, há uma ligação inextricável entre afecto e cognição, como é amplamente reconhecido (Machado, 2003, p. 2; Basch, 1988, Changeaux & Dehaene, 1989, Kesner, 1986, Krystal, 1974, Piaget, 1981, Sarter & Markowitsch, 1985 *apud* Schore, 2009, p. 394). Ambos formam aquilo a que Coimbra de Matos chama «conjuntos afectivo-cognitivos» (Matos, 2006c, p. 202) e Allan Schore (1943-) designa como «unidades afectivo-cognitivas». Schore define as unidades afectivo-cognitivas como «representações armazenadas do *self* interagindo com o objecto» (Schore, 2009, p. 174), ou como a constelação formada pela representação do *self*, a representação do objecto e o afecto que os liga (Kernberg, 1976 *apud* Schore, 2009, p. 25).

a que a relação está sujeita. E são os afectos negativos, se experimentados na relação de forma recorrente, que, dando testemunho de uma desregulação do sistema relacional, e envolvendo uma perturbação do funcionamento orgânico, vão estar na origem da patologia mental funcional (Matos, 2006c, pp. 201-202; p. 203).

A qualidade da relação e a possibilidade de ser um lugar gerador de saúde e desenvolvimento – a relação «sanígena e desenvolutiva», como Coimbra de Matos (2011b, p. 125) a caracteriza – depende, então, da qualidade do investimento afectivo dos pais («*bonding*», ou ligação), que influenciará a qualidade do apego dos filhos («*attachment*», ou vinculação) (Matos, 2013, p. 3). E só uma relação «complementar e insaturada» (Matos, 2013, p. 6), em que há, por um lado, partilha de afectos e reconhecimento mútuo, e, por outro, espaço disponível para a «busca e construção do novo e do diferente» (Matos, 2013, p. 6), pode ser uma relação criativa e expansiva, originando mais desenvolvimento e abrindo novas possibilidades de dar sentido à experiência. Por isso, na relação mais precoce é tão importante que, como diz Winnicott (1958, p. 237), a mãe seja «suficientemente boa», sensível às necessidades do bebé e capaz de se adaptar totalmente a elas, fornecendo-lhe a base para o crescimento mental, mas depois também capaz de se ir retirando e dando ao bebé espaço para sonhar e desejar. Este espaço será crucial quer na organização da subjectividade do bebé, quer na consolidação da sua própria capacidade relacional.

Winnicott é, aliás, outro dos autores das teorias das relações de objecto que de forma mais significativa sublinham a importância do factor da relação na organização psíquica e no desenvolvimento da criança. Na perspectiva de Winnicott, tal como Ogden esclarece, a primeira configuração que a relação entre a mãe e o bebé assume é a unidade mãe-bebé. Nesta etapa primordial, bebé e mãe encontram-se num estado de ligação fusional: a mãe procura acomodar-se totalmente às necessidades do bebé, proporcionando a este o «*holding environment*» («ambiente facilitador») imprescindível para o seu desenvolvimento, e o bebé experimenta uma ilusão de onipotência, resultante da completa satisfação das suas necessidades por parte da mãe (Winnicott, 1971a, p. 55; Ogden, 2004b, pp. 210-211). Por conseguinte, o bebé ainda não é capaz de desejar, porque as suas necessidades são completamente preenchidas (Ogden, 2004b, p. 211).

Porém, como o ajustamento entre a mãe e o bebé não pode ser perfeito, o bebé acabará por ir fazendo, progressivamente, a experiência da frustração. Esta experiência, que o bebé, com o auxílio da mãe, aprenderá a tolerar, conduzi-lo-á, então, à percepção da sua separação da mãe. Dá-se, assim, a emergência da subjectividade do bebé propriamente dita (Ogden, 2004b, pp. 211-212). E a partir desse momento o bebé começa a ser capaz de desejar, porque se dá conta das suas necessidades não preenchidas. Entrará, desse modo, na dimensão do simbólico, mediante a qual o desejo passa a poder ser articulado (Ogden, 2004b, p. 211).

Ora, de acordo com Winnicott, para assegurar que a transição da unidade “mãe-bebé” para o estado “mãe-e-bebé” não se torna traumática nem patogénica, é decisivo que surja um «espaço potencial» entre a mãe e o bebé. Através deste espaço potencial, o estado de unidade e o estado de separação podem ser experimentados como dois pólos de um único processo. Assim, sobretudo por meio daquilo a que Winnicott chama «objectos transicionais», que se encontram inscritos no espaço potencial, o bebé será capaz de viver a separação na unidade, e a unidade na separação, desenvolvendo a capacidade de estar sozinho na presença da mãe (Winnicott, 1958; Ogden, 2004b, p. 212).

O espaço potencial consiste numa área intermédia da experiência, situada entre a realidade interior e a realidade exterior (Winnicott, 1971b, pp. 123-125)⁴⁷. Ogden (2004b, p. 203) afirmará que o espaço potencial se localiza entre a fantasia e a realidade. O que é fundamental reconhecer é que a nova dimensão da experiência que o espaço potencial constitui conduz o bebé para além da unidade fusional originária com a mãe, levando-o a aproximar-se e a relacionar-se com o mundo externo (Winnicott, 1958, p. 241; 1975b, p. 95). Através do espaço potencial, o bebé tem a possibilidade de sair da unidade primordial com a figura materna, para entrar numa região delimitada pela tríade de símbolo, simbolizado e sujeito que simboliza (Ogden, 2004b, p. 213). A dialéctica gradualmente estabelecida entre estes três eixos está na base do espaço potencial, e contribui, evidentemente, para

⁴⁷ Winnicott, em diversos dos seus escritos, faz, como Ogden (2004b, pp. 204-205) procura demonstrar, uma caracterização multidimensional do espaço potencial, abordando-o de várias perspectivas: (1) ontogenética, (2) tópica, (3) processual, (4) genealógica e (5) teleológica. De um ponto de vista (1) ontogenético, pode dizer-se que o espaço potencial surge, como acima se fez notar, durante a fase de repúdio, por parte do bebé, do objecto (a mãe) como não-eu, depois da fase de fusão com esse mesmo objecto. Atendendo ao momento específico do desenvolvimento em que emerge, Winnicott (1971f, p. 107 *apud* Ogden, 2004b, p. 204) considera que o espaço potencial só pode ser adequadamente descrito através de um insolúvel paradoxo: é um espaço que existe, mas simultaneamente, não pode existir, entre a mãe e o bebé. É por esta característica que o espaço potencial permite a experiência integrada da separação e da unidade na relação: é um espaço que separa unindo e une separando. De um ponto de vista (2) tópico, o espaço potencial localiza-se, como também se disse, entre a realidade interior e a realidade exterior (Winnicott, 1971b, p. 106; 1971c, p. 41 *apud* Ogden, 2004b, p. 205), «entre o objecto subjectivo e o objecto objectivamente percebido» (Winnicott, 1967a *apud* Ogden, 2004b, p. 205). De uma perspectiva (3) processual, o espaço potencial caracteriza-se por permitir que se considere que o bebé, inscrito em tal espaço, cria o objecto, mas também que, ao mesmo tempo, o objecto já se encontrava presente no campo da experiência possível, à espera de ser criado pelo bebé (Winnicott, 1968, p. 89 *apud* Ogden, 2004b, p. 205). Em termos (4) genealógicos, pode dizer-se que o surgimento do espaço potencial resulta directamente das experiências que o ambiente proporciona ao indivíduo (Winnicott, 1971b, p. 107 *apud* Ogden, 2004b, p. 205). Não é, portanto, condicionado por factores hereditários, dependendo, antes, da qualidade do ambiente (nomeadamente, das características maternas) e da forma como este impulsiona ou obstrui o desenvolvimento (Winnicott, 1971b, p. 127). Finalmente, em termos (5) teleológicos, é legítimo afirmar que o espaço potencial tem como finalidade proporcionar as condições para a autonomização psicológica. Isto é possível porque consegue separar e, ao mesmo tempo, juntar o indivíduo e o objecto. A separação do bebé relativamente à mãe dá-se porque, paradoxalmente, o espaço potencial permite a ausência de espaço *entre* a mãe e o bebé, sendo preenchido por elementos específicos (ilusão, jogo, símbolos, etc.) (Ogden, 2004b, p. 205; Winnicott, 1971b, p. 108 *apud* Ogden, 2004b, p. 205). De notar, por último, que para Winnicott o espaço potencial se manifesta não só sob a forma de objectos transicionais e fenómenos transicionais, mas é ainda característico do jogo e da criatividade, do espaço analítico ou da experiência cultural (Winnicott, 1971a, pp. 44-45; pp. 46-48; pp. 58-60; 1971b; 1975a, p. 75; Ogden, 2004b, p. 203; p. 213).

a consolidação do *self*, enquanto eixo da subjectividade (Winnicott, 1971b, p. 127; 1975a, p. 80; Ogden, 2004b, pp. 208-209)⁴⁸.

Em suma, Winnicott torna claro que a qualidade dos cuidados maternos é um factor decisivo na constituição do espaço potencial, sendo, para o autor, no interior deste que o bebé, dispondo das condições relacionais para fazer a experiência de si, pode encontrar o seu «verdadeiro *self*» (Greenberg & Mitchell, 2003, pp. 236-237). Porém, se a mãe falha em lhe proporcionar o «*holding environment*» adequado, o bebé, para preservar a relação e corresponder àquelas que sente serem as “exigências” que o objecto lhe coloca, assumirá um «falso *self*», que corresponde não a uma descoberta de si, mas a uma *persona* que lhe é imposta pelas condições do meio relacional, e que se destina a proteger e conservar a integridade do verdadeiro *self* (Greenberg & Mitchell, 2003, p. 231; p. 234).



Mas são os trabalhos de Daniel Stern (1934-2012) no âmbito das teorias psicanalíticas do desenvolvimento, que, incidindo sobre a relação mãe-bebé e o desenvolvimento infantil, virão aprofundar, de maneira decisiva, a compreensão do carácter fundamental das qualidades do objecto na organização mental do bebé e na promoção do desenvolvimento psicológico, permitindo perceber de uma forma mais sistemática como o *self* se constrói a partir das relações significativas.

Também Stern, à semelhança de Bowlby, reconhece que o bebé nasce com enormes capacidades para estabelecer relações sociais (Stern, 1980, p. 45). No entanto, os pioneiros estudos de Stern revelam minuciosamente a riqueza e os detalhes que caracterizam os intercâmbios afectivos e comunicacionais na díade mãe-bebé, permitindo elevar a um novo patamar o conhecimento sobre os processos de interacção na relação precoce e o seu vasto significado psicológico.

Segundo Stern, o bebé encontra-se totalmente capacitado para a relação, dispondo de um conjunto de aptidões motoras, tais como o olhar, os movimentos da cabeça ou as expressões faciais, que, coordenadas e conjugadas em sequências de comportamento particulares, lhe permitem envol-

⁴⁸ Winnicott recorre a três conceitos distintos quando se refere aos processos de organização da subjectividade: os conceitos de «ego», «si-mesmo» (ou *self*) e «eu». Elsa Dias (2012, pp. 137-142) chama a atenção para a necessidade de defini-los e distingui-los claramente. Com o conceito de «ego», Winnicott designa não uma instância psíquica separada, mas antes, reportando-se ao processo de amadurecimento da criança, aquela «tendência à organização e integração dos vários aspectos psicossomáticos que no início estão não integrados [*vis*] e que, quando tudo corre bem, se reúnem gradualmente num eu» (Dias, 2012, p. 138). O ego winnicottiano é, portanto, uma tendência psíquica para a integração. Esta tendência para a integração não está conotada com a dinâmica pulsional nem com os conflitos inconscientes, mas engloba todas as dimensões da vida individual e todas as potencialidades de desenvolvimento (Dias, 2012, pp. 141-142). Com o conceito de «si-mesmo», Winnicott designa, em termos gerais, o resultado da referida tendência integrativa (Dias, 2012, p. 139). No entanto, o autor utiliza a noção em duas acepções. Na primeira, «si-mesmo» remete para a ideia de conquista de uma identidade, de um «si-mesmo unitário», de uma «personalidade integrada», em que a criança funciona a partir de um «verdadeiro *self*» e já foi capaz de integrar um «falso *self*» instrumental. Nesta acepção, «si-mesmo» é sinónimo de «eu», na qualidade de si-mesmo já separado da mãe (Dias, 2012, p. 140). Numa segunda acepção, a noção de «si-mesmo» é usada para designar «o resultado de qualquer experiência integrativa momentânea, anterior ao alcance da integração unitária num eu» (Dias, 2012, p. 140).

ver-se em interações sociais (Stern, 1980, pp. 45-67). A mobilização destas aptidões em contexto interativo pressupõe a existência no bebé de uma capacidade representacional. De facto, como mostram Beebe e Lachmann (1988, p. 308), há dados que suportam a ideia de que esta capacidade representacional se encontra presente desde o nascimento, estando relacionada com competências perceptivas e mnésicas que dão ao bebé a possibilidade de reconhecer e armazenar os aspectos distintivos dos estímulos e o tornam capaz de organizar o mundo, apreendendo nele características de ordem, estabilidade e invariância. É a partir desta capacidade representacional pré-simbólica que emergirá mais tarde a capacidade representacional simbólica, associada ao uso da linguagem verbal (Beebe & Lachmann, p. 306; p. 307)⁴⁹.

⁴⁹ Na terminologia de Cassirer, o conceito de «simbólico» aplica-se, de modo amplo, a todos os processos de carácter representativo e à existência de uma capacidade representacional geral, que fazem que o homem nunca deixe de habitar num universo de símbolos, organizados em múltiplas direcções e de distintos modos, nos diversos sectores da cultura, ou formas simbólicas. Neste sentido, o domínio do simbólico é mais abrangente do que a esfera da linguagem verbal, considerada como uma das múltiplas facetas da simbolização. Assim, para Cassirer, tal como anteriormente se salientou, toda a experiência é simbolicamente constituída. Quando a capacidade simbólica é lesada (patologia da consciência simbólica, correspondente à patologia mental estrutural, ou neuropsicopatologia), ou quando os próprios processos simbólicos se reificam, com o recuo ou a descaracterização da capacidade simbólica (patologia da práxis simbólica, conceptualizável enquanto patologia mental funcional, ou psicopatologia), há uma degradação do carácter simbólico da experiência. Por conseguinte, a noção de simbólico em Cassirer é compatível com as dimensões que em Psicologia são designadas como «pré-simbólica», relacionada com processos automáticos, não-verbais e não conscientes (i. e., com os modos implícitos de processamento) (Beebe *et al.*, 2005, pp. 11-14; Pally, 2005, pp. 223-225; Siegel, 2012, p. AI-62), e «simbólica», relativa aos processos intencionais e conscientes, e que envolvem o uso da linguagem verbal (i. e., os modos explícitos de processamento) (Beebe *et al.*, 2005, pp. 11-14; Pally, 2005, pp. 223-225) (*vide* também cap. 10, pp. 309-310). Ao longo deste trabalho, a dimensão simbólica, no sentido que lhe é dado na Psicologia, é frequentemente designada como dimensão «propriamente simbólica», por oposição à dimensão pré-simbólica, que, como se disse, se encontra também abrangida pelo conceito cassireriano de simbólico.

Refira-se também que parece ser legítimo estabelecer uma aproximação entre esta dicotomia pré-simbólico/simbólico, por um lado, e os níveis de diferenciação da função simbólica descritos por Cassirer, por outro. Admitindo essa possibilidade, a dimensão pré-simbólica remeteria para o campo da função expressiva, e a dimensão simbólica para o domínio das funções representativa e significativa (*vide* cap. 3, p. 50 e ss.). O autor associa ao dinamismo da simbolização três funções específicas: a (1) expressiva, a (2) representativa e a (3) significativa. Estas funções apontam para graus diversos de diferenciação e desenvolvimento dos processos de simbolização no âmbito das modalidades de objectivação, implicando o recrutamento de distintas faculdades humanas. Poder-se-á dizer que são como que três “níveis” ou “graus” distintos de organização qualitativa da função simbólica. Os domínios expressivo, representativo e significativo desenham, assim, como que três “regiões genéricas da produção de sentido”, sendo que no interior de cada uma delas o processo significativo se encontrará dotado de características particulares, também em concordância com a forma simbólica na qual o dinamismo de produção de sentido esteja inscrito. O autor associa ao dinamismo da simbolização três funções específicas: a (1) expressiva, a (2) representativa e a (3) significativa. Estas funções apontam para graus diversos de diferenciação e desenvolvimento dos processos de simbolização no âmbito das modalidades de objectivação, implicando o recrutamento de distintas faculdades humanas. Poder-se-á dizer que são como que três “níveis” ou “graus” distintos de organização qualitativa da função simbólica. Os domínios expressivo, representativo e significativo desenham, assim, como que três “regiões genéricas da produção de sentido”, sendo que no interior de cada uma delas o processo significativo se encontrará dotado de características particulares, também em concordância com a forma simbólica na qual o dinamismo de produção de sentido esteja inscrito).

(*continua na página seguinte*)

Ao bebé que procura a interacção e assume nela um papel activo, a mãe responderá, de maneira específica, através do «comportamento social solicitado pelo bebé» (Stern, 1980, p. 16), organizando-o como se protagonizasse uma «coreografia» (Stern, 1980, p. 15). Com base na forma como a mãe regula e modula as suas interacções, através das suas expressões faciais, entoações de voz, movimentos corporais, gestos, carícias, etc., a criança começa a construir o seu conhecimento acerca da relação com o outro e a compreender a comunicação humana e a expressividade emocional. Progressivamente, vai-se tornando capaz de dar sentido à sua experiência e também de perceber a relação existente entre o seu comportamento e o comportamento da outra pessoa (Stern, 1980, p. 15; p. 44).

Portanto, o bebé não assume uma posição de passividade nas interacções diádicas, mas participa nelas intensamente e contribui de modo activo para a dinâmica da díade (Beebe & Lachmann, 1988, pp. 312-315; Machado, 2007, pp. 7-8). Assim, ao longo deste processo de construção da relação mãe-bebé, ir-se-ão constituindo no bebé diversas modalidades, sucessivamente mais complexas e diferenciadas, de um sentido do *self* e de um sentido do outro (Stern, 2003, p. 16), decisivos para o processo de desenvolvimento. Todavia, a organização do sentido do *self* e do sentido do outro dependerá da internalização, por parte do bebé, não tanto do objecto ou de partes do objecto (neste caso, da mãe), mas antes de «padrões de mútua regulação» (Stern, 2003, p. 63; Stern *et al.*, 2000 *apud* Machado, 2007, p. 7). Com efeito, como Beebe e Lachmann (1988, p. 305; p. 306; p. 311) também defendem, a partir da interacção e da influência recíproca entre a mãe e o bebé vão emergindo padrões característicos de regulação mútua (que compreendem representações da forma como as interacções se processam em termos temporais, espaciais e afectivos), também designados por estes autores como «estruturas de interacção precoces», e é através destas estruturas de interacção que a experiência da criança se organiza e que as representações do *self* e do objecto se consolidam. Na medida em que a criança é capaz de reconhecer, recordar e criar expectativas relativamente às estruturas de interacção precoces, estas podem ser consideradas como precursores da estrutura psíquica, assumindo o papel de organizadores da vida mental e relacional. A investigação sugere, aliás, que a constituição das representações do *self* e do objecto é anterior à emergência da capacidade simbólica (Beebe & Lachmann, 1988, p. 307; p. 308; p. 311).

Stern fala, então, da génese de diversas perspectivas subjectivas acerca do *self* e do outro (Fonagy & Target, 2003, p. 258). Para o autor, é sempre no contexto da relação que o sentido do *self*

Finalmente, sublinhe-se a ideia de que a distinção entre os domínios pré-simbólico e simbólico reenvia também para o conceito de cognição e para a consideração dos diversos níveis associados à cognição, desde os já referidos processos automáticos e não conscientes de configuração da experiência (concernentes, portanto, ao âmbito do pré-simbólico) até aos processos intencionais e conscientes (ligados ao âmbito do simbólico).

se desenvolve, acompanhando a complexificação crescente dos comportamentos e das capacidades representacionais e interpessoais do bebé (Stern, 2003, p. 22; p. 43; p. 45). Estes diferentes sentidos do *self*, configurando distintas modalidades da experiência subjectiva de si e do outro (Stern, 2003, p. 22), ou «sistemas de interpretação de si e do outro» (Stern, 2003, p. 43), são princípios organizadores do desenvolvimento, suportando e dando estrutura ao crescimento psíquico (Stern, 2003, p. 42). No entanto, adverte Stern que não devem ser considerados à maneira de estádios que se sucedem uns aos outros e vão tomando o lugar dos anteriores, mas como matrizes processuais que, uma vez constituídas, passam a coexistir e a evoluir em paralelo, ao longo de todo o ciclo vital (Stern, 2003, p. 23).

Assim, segundo Stern, desde o nascimento até aos dois meses, surge no bebé «o sentido *de um self emergente*» (*«the sense of an emergent self»*) (Stern, 2003, pp. 22-23; Golse, 2005, pp. 11-12). Neste período, inicia-se a aquisição de informação sensorial e o bebé começa a organizar a sua experiência do mundo (Fonagy & Target, 2003, p. 258). Sempre no contexto da interacção social (com a mãe/cuidador), para a qual estão orientadas todas as suas capacidades, o bebé vai começando a integrar percepções, acontecimentos sensório-motores, emoções, memórias, etc. Assim, a ligação interpessoal consolida-se, processo que é acompanhado pela «experiência da emergência da organização» (Stern, 2003, p. 45). A experiência de interacção social do bebé situa-se, nesta fase, no domínio da «*relação interpessoal emergente*». Contudo, não se consolidou ainda qualquer sistema coerente de interpretação de si e do outro (Stern, 2003, pp. 45-46). A partir dos dois até aos seis meses, constitui-se então «o sentido de um *self nuclear*» (*«the sense of a core self»*) (Stern, 2003, pp. 22-23; Golse, 2005, pp. 11-12). O sentido de um *self nuclear* está relacionado com o «eu corporal», mas compreende também elementos afectivos (Stern, 2003, p. 43, n. 11), que, conjugados com os aspectos de ordem sensório-motora, permitem que comece a esboçar-se um “centro” subjectivo da experiência. A formação da estrutura do sentido do *self nuclear* leva, assim, a uma alteração do «mundo social subjectivo»: com a emergência da percepção de si e do outro como “entidades” diferenciadas em termos físicos, afectivos e biográficos, a «experiência interpessoal» passa a inscrever-se no domínio da «*relação interpessoal nuclear*» (Stern, 2003, p. 43). Posteriormente, dos sete aos quinze meses, consolida-se «o sentido de um *self subjectivo*» (*«the sense of a subjective self»*) (Stern, 2003, p. 23; Golse, 2005, pp. 11-12). A estrutura do *self subjectivo* envolve o aparecimento de um novo sistema de interpretação de si e do outro, através do qual o bebé percebe que, no exterior, há outros psiquismos, que albergam estados subjectivos próprios. Ao passo que o sentido de um *self nuclear* envolvia a percepção de si e do outro apenas como entidades dotadas de uma presença física, comportamental e afectiva, e simultaneamente portadoras de uma continuidade temporal, agora é percebida a “densidade” subjectiva do *self* e do outro e reconhecido que ambos experimentam estados mentais específicos (affectos, pensamentos,

intencões, etc.) (Stern, 2003, p. 44). Segundo Stern (2003, p. 44), é o sentido de um *self* subjectivo que inaugura a possibilidade de uma intersubjectividade propriamente dita entre o bebé e a mãe. Assim, a experiência interpessoal do bebé alcança um novo patamar: o da «*relação interpessoal intersubjectiva*» (Stern, 2003, p. 44). Finalmente, cerca dos quinze/dezoito meses começa a formar-se um «sentido de um *self* verbal», ou «*self* narrativo» (Stern, 2003, p. 45; Golse, 2005, p. 11). Através deste novo sistema de interpretação, o *self* e o outro são percebidos enquanto detentores de uma experiência e de um saber pessoais acerca do mundo, passíveis de objectivação por meio de «símbolos portadores de significado», i. e., através da linguagem (Stern, 2003, p. 45). Deste modo, o bebé torna-se capaz de construir sentidos partilháveis acerca do *self* e acerca do mundo, acedendo a um outro domínio da relação interpessoal: o da relação interpessoal verbal. Este sistema de interpretação comporta o despontar de novas capacidades, como a objectivação do *self*, a reflexão acerca de si ou a compreensão e produção linguísticas, abrindo a interacção com o outro a novas possibilidades de complexificação (Stern, 2003, p. 45).

A concepção de Stern acerca da diferenciação do sentido do *self* permite, portanto, enquadrar a questão da intersubjectividade especificamente no âmbito do desenvolvimento psicológico. Para Stern (2003, pp. 171-172; pp. 173-175), a relação intersubjectiva, abrindo o espaço da interintencionalidade (i. e., o reconhecimento mútuo e a partilha de intenções) e permitindo o desdobramento de estados afectivos, ou «sintonia afectiva» (Stern, 2003, pp. 181-208), torna possível o reconhecimento do outro como diferente, autónomo e portador de um mundo subjectivo próprio. O plano da intersubjectividade é, assim, visto como uma modalidade peculiar da relação interpessoal, resultante da constituição de um sistema específico de interpretação de si e do outro. Não é, pois, tomado como dado de partida na construção multiforme da interacção interpessoal, mas como aquisição que envolve a consolidação prévia e o exercício de outras competências⁵⁰.

⁵⁰ Neste ponto, a concepção de intersubjectividade em Stern difere daquela que Stolorow e Atwood apresentam com a sua teoria da intersubjectividade. Como os próprios autores referem (Stolorow & Atwood, 2008, p. 3), a sua utilização do termo «intersubjectivo» não implica a aquisição do pensamento simbólico, a capacidade de reconhecimento de si como sujeito, ou a «relação interpessoal intersubjectiva» que Stern, como se observou, propõe. Para Stolorow e Atwood (2008, p. 3), a noção de «intersubjectivo» tem um significado mais abrangente, aplicando-se a «qualquer campo psicológico formado por mundos de experiência em interacção, seja qual for o nível de desenvolvimento em que estes mundos se encontrem organizados». Assim, estes autores introduzem a noção de «campo intersubjectivo», que deve ser entendido como «sistema de *influência mútua recíproca*» [*sic*] (Stolorow & Atwood, 2008, p. 3) – ideia que retomam dos estudos de Beebe e Lachmann (1988, p. 305) que mostram como a interacção entre a mãe e o bebé é organizada com base em «padrões de regulação mútua» –, ou «sistema formado pela interacção recíproca entre dois (ou mais) mundos subjectivos» (Stolorow & Atwood, 2008, p. 4). De notar que Stolorow e Atwood (2008, p. 4) preferem utilizar a expressão «mundo subjectivo» no lugar de «*self*», considerando que essa designação é mais inclusiva e abre a possibilidade de a noção de «campo intersubjectivo» englobar e ajudar a compreender dimensões da experiência e do funcionamento psicológico tais como o trauma, o conflito, a defesa e a resistência. Refira-se, por fim, que a amplitude que o termo «intersubjectivo» adquire em Stolorow e Atwood parece, de algum modo, poder aproximá-lo da noção de «relacional» que Gomes (2007) oferece (*vide* também ns. 38 e 42, no presente capítulo).



Numa etapa posterior do seu trabalho, Stern (2005), compreendendo a importância da capacidade simbólica (i. e., da capacidade linguística) no desenvolvimento, dará mais ênfase aos processos narrativos e ao seu contributo para a diferenciação do sentido do *self* e do sentido do outro. Assim, proporá uma compreensão da natureza e génese do mundo psíquico da criança mais centrada na ideia de «narratividade», mostrando como a capacidade narrativa se vai articulando, ao longo do desenvolvimento, através da relação. Portanto, também nesta perspectiva, em que Stern reconhece a estrutura narrativa subjacente a toda a interacção interpessoal e vê a capacidade narrativa como factor impulsionador do crescimento psíquico, se salienta, de forma particularmente notória, o valor da relação na organização psicológica.

Nesta sua abordagem, o autor, procurando esclarecer a natureza do mundo mental do bebé, parte da noção de «invólucro pré-narrativo», que considera como a «unidade de base hipotética da realidade psíquica infantil» (Stern, 2005, p. 30). Para Stern, a noção de invólucro pré-narrativo é válida para compreender a realidade mental dos bebés com menos de um ano de idade, aplicando-se para descrever as «experiências (acontecimentos) ou as mudanças supondo transições progressivas de estado emocional e afectivo, assim como acções», podendo ainda ser utilizada para conceptualizar as situações em que «os acontecimentos são por natureza mais “microscópicos”» (Stern, 2005, p. 30). Os invólucros pré-narrativos surgem antes do aparecimento da linguagem e da capacidade de produção narrativa, mas são, segundo Stern, os elementos que tornarão possível a narração. Apresentando já uma estrutura próxima da narrativa, envolvem a presença dos elementos que compõem uma proto-intriga – agente, acção, fim, objecto e contexto (Stern, 2005, p. 30) –, correspondendo a experiências subjectivas nas quais a dimensão temporal começa a ser constituída (Stern, 2005, p. 31).

Para Stern, a criança, por intermédio das interacções com os seus cuidadores (dinâmica que o próprio autor, como se procurou mostrar, minuciosamente caracteriza), vai desenvolvendo a capacidade de configurar a sua experiência através dos invólucros pré-narrativos, como proto-esquemas de representação. Estes, como «esquemas de acontecimentos experimentados» (Stern, 2005, p. 30), correspondem a unidades temporais associadas à circunstância presente (o «agora»). Desta perspectiva, o mundo mental do bebé é, portanto, preenchido por estas unidades, que se vão organizando em sucessão. A partir dos invólucros pré-narrativos, a criança começa a reconhecer as invariantes das suas experiências, o que subsequentemente conduzirá, como atrás se assinalou, à emergência do sentido de um «*self* verbal», ou «*self* narrativo». O *self* narrativo tornará possível a articulação sustentada das vivências da criança, com o estabelecimento de uma mais sólida continuidade temporal entre elas.

No culminar deste processo de consolidação do sentido do *self*, com a organização do *self* narrativo, a criança acabará por descobrir-se a si mesma como alguém (um centro de subjectividade) que “permanece”, “resistindo” à variação dos contextos da experiência e do tempo. A percepção de “permanência” com base na qual o *self* narrativo se estrutura deve a sua emergência e manutenção a um íntimo e constante enraizamento na experiência e no tempo, primeiro proporcionado pela exposição à capacidade narrativa da mãe. A partir da interiorização dessa capacidade, a “variação” dos enquadramentos experienciais passa a poder ser apreendida, e, simultaneamente, temporalizada. A capacidade narrativa da criança assentará, portanto, na possibilidade de conjugar e determinar uma estrutura temporal aos conteúdos dos invólucros pré-narrativos. É, pois, da consolidação dessa capacidade que resulta a sedimentação do *self* narrativo: precisamente por ser capaz de “narrar” (i. e., por ser narrativo), pode definir-se como “*self*”, *si* que “tece” a narrativa que é a experiência *no* transcurso tempo. Então, na qualidade de centro de subjectividade que compõe esse tecido, o *self* constitui-se e afirma-se também como “instância” de criação que permanece, e, nesse sentido, se trans-temporaliza.

A diferenciação das estruturas da subjectividade com base na narratividade traduz-se no crescimento da capacidade de subjectivação da experiência, i. e., de apropriação das vivências. Emergindo no seio da relação significativa, o *self* narrativo constitui-se a partir de uma matriz de partilha de afectos e emoções (Golse, 2005, p. 12). Deste ponto de vista, o trabalho de Stern articula-se com os estudos de René Diatkine (1918-1998), para quem a capacidade de *rêverie* materna (conceito tomado de Bion) tem uma influência determinante no desenvolvimento da aptidão narrativa do bebé. A elaboração mental dos conteúdos psíquicos do bebé que a *rêverie* da mãe promove levá-lo-á a interiorizar progressivamente essa mesma capacidade de elaboração – entendida agora enquanto produção de narrativas –, permitindo ao bebé começar a elaborar narrativamente a ausência física da mãe e a conceber essa ausência como presença noutra lugar (Golse, 2005, p. 10).

A consolidação do sentido do *self* narrativo dará à criança a possibilidade de “dar forma” às suas experiências, contando-as a si mesma como histórias (Golse, 2005, p. 12). À definição deste sentido do *self* corresponde, pois, a expansão das modalidades de subjectivação – que é, simultaneamente, uma “objectivação”: apreender algo como próprio implica dar-lhe um contorno, uma forma, i. e., articulá-lo a partir de uma matriz simbólica. A perspectiva de Stern mostra bem como a organização das estruturas da subjectividade anda a par da capacidade de dar à experiência uma “forma”, uma feição objectiva, e que tais processos se constituem no interior da relação significativa.

Para compreender de modo mais exacto o dinamismo da narratividade e o seu significado psicologicamente organizador, atente-se, enfim, nas reflexões de Laurent Danon-Boileau (2005, pp. 22-23), que permitem elaborar uma caracterização breve e incisiva dos elementos fundamentais que

compõem a narrativa. Danon-Boileau recorda que a narrativa envolve a presença de várias capacidades em quem narra, e faz notar que a própria narrativa, para se constituir e apresentar como tal, requer a presença de determinadas componentes. Do narrador, exige (1) a capacidade de figurar a ausência; (2) a capacidade de organizar sequencialmente aquilo que se narra, começando por delimitar à história um início e depois encadeando os episódios que vão compô-la; (3) a capacidade de estabelecer uma referência correcta, do ponto de vista da linguagem, aos objectos ou personagens acerca dos quais se vai “falar”, e que, por sua vez, implica a capacidade de armazenar em memória uma representação estável e evolutiva desses mesmos elementos; (4) a capacidade de formular um julgamento directo ou indirecto sobre os acontecimentos relatados. A narrativa propriamente dita constrói-se, por seu turno, necessariamente a partir de um conflito central: não há narrativa a não ser que o narrador reconheça a exigência de conflitualidade associada à representação do herói (a personagem principal da narrativa).

Esta caracterização, ainda que sucinta, daquilo em que consiste a narrativa e das capacidades mobilizadas em torno da narração, mostra bem como os processos e estruturas subjacentes à narrativa e ao narrar concorrem quer para a consolidação do *self* e para a organização do mundo interior, quer para o estabelecimento de um sentido do outro. Através da narrativa, opera-se uma descoberta dos outros e do mundo exterior, ao mesmo tempo que se dá uma descoberta do mundo interior próprio e dos seus limites, do vasto conjunto de possibilidades inerentes ao pensar, e ainda de como, a partir do pensamento, se pode realizar “algo” e transformar a “realidade”. E se é na relação que são lançadas as bases da capacidade narrativa, e também na relação que esta se consolida, incrementando a estabilidade do *self* e aprofundando as possibilidades de agir sobre o mundo, a capacidade narrativa, por sua vez, amplia os horizontes da relação.

Em suma, esta abordagem de Stern mostra também como o processo de constituição do sentido de si se mantém inseparável dos processos de definição do sentido do outro e do sentido do mundo, processos esses cuja interdependência é, neste caso, posta em relevo através da consideração do dinamismo da narratividade.

2.2. A perspectiva intersubjectiva de Robert Stolorow e George Atwood

A perspectiva intersubjectiva de Stolorow e Atwood, envolvendo, como se fez notar, uma compreensão ampla da noção de intersubjectividade, permite pensar a relação e o seu valor desenvolvimental de maneira bastante completa. Perfilando-se como uma abordagem contextualista do desenvolvimento e da patogénese, esta visão considera que quer o desenvolvimento, quer a emergência da patologia, não podem deixar de ser pensados na sua estreita conexão com a dinâmica dos campos intersubjectivos. Ostentando a marca característica das perspectivas psicanalíticas associadas

ao paradigma relacional, o pensamento destes autores apoia-se também, com efeito, na ideia de que os fenómenos psicológicos têm origem na «interface das subjectividades reciprocamente interactuantes», não podendo, por isso, ser atribuídos exclusivamente à actividade autónoma de mecanismos intrapsíquicos (Stolorow & Atwood, 2008, p. 1).

Stolorow e Atwood procuram elaborar um modelo unificador dos contributos teóricos da psicanálise em torno da questão do valor da relação e dos processos intersubjectivos, tentando clarificar o papel que estes desempenham na organização da experiência emocional e no desenvolvimento psicológico. Examinando um conjunto extenso de abordagens a este tema no âmbito dos estudos psicanalíticos, consideram que o objectivo de aprofundar a compreensão da importância da relação e da dinâmica intersubjectiva deve levar a investigação em psicanálise a debruçar-se sobre o sistema criado pela interacção recíproca entre os mundos subjectivos daqueles que entram em relação (Stolorow & Atwood, 2008, p. 1). E, como referem, a manutenção deste desígnio só pode tornar-se fecunda se houver o cuidado de analisar atentamente as concepções implícitas acerca daquilo que é a mente. Estas constituem, muitas vezes, pressupostos não questionados nem sequer assumidos, e podem, por isso, prejudicar a validade dos estudos no domínio específico da vida mental. Por isso, importa, desde logo, salientar que não há mente ou psique individual, mas antes, e sempre, *em e na* relação intersubjectiva (Stolorow & Atwood, 2008, p. 1), i. e., *em e no* «campo intersubjectivo», como «sistema de *influência mútua recíproca*» [*sic*] (Beebe & Lachmann, 1988, pp. 305-307; Beebe & Lachmann, 1988a *apud* Stolorow & Atwood, 2008, p. 3). A “entificação” do mundo mental, i. e., a ideia de que a mente é uma entidade que existe por si mesma e que, sendo dotada de autonomia, se mantém paralela e independentemente de qualquer conexão aos domínios físico (respeitante à corporalidade e à interacção do corpo com a realidade material) e social (respeitante ao envolvimento afectivo com os outros), pode, tacitamente, autorizar a conceptualização e estudo da mente com base no pressuposto da sua separabilidade. Para Stolorow e Atwood, esse viés constitui, na verdade, um mito recorrente na cultura ocidental: o «mito da mente individual isolada» (Stolorow, 2002, p. 678; Stolorow & Atwood, 2008, p. 7). Sendo capaz de inquinar até o próprio trabalho científico, este mito deve ser identificado, criticado e desmantelado. Com efeito, as suas consequências negativas estendem-se a múltiplos domínios da existência individual e da organização social, e implicam o não reconhecimento ou a drástica desvalorização do papel constitutivo que a relação com o outro assume na organização do mundo interior⁵¹.

⁵¹ É eventualmente a influência deste mesmo mito que pode ajudar a explicar a tendência, que Shan Guisinger e Sidney Blatt identificam, relativa à prevalência de uma certa orientação individualista na conceptualização do desenvolvimento. Afirmam estes autores que os estudos do desenvolvimento psicológico se organizam basicamente em torno de dois paradigmas: o da individualidade e o da relação (Guisinger & Blatt, 1994). No paradigma da individualidade, defende-se que a maturidade psicológica assenta em aspectos como os do «desenvolvimento da individualidade, autonomia, inde-
(continua na página seguinte)

A investigação psicanalítica no âmbito da perspectiva intersubjectiva de Stolorow e Atwood demonstra que nenhuma mente pode ser separada das outras mentes nem da realidade que as cerca, o que impede que a realidade mental seja passível de compreensão a partir das mesmas categorias que se utilizam para descrever os objectos do mundo externo (Stolorow & Atwood, 2008, pp. 9-11). O reconhecimento do mito da mente individual isolada é bastante significativo, e pode até dizer-se que marca, de algum modo, um importante ponto de viragem nos estudos psicanalíticos. Se na história da psicanálise são múltiplos os contributos teóricos aparentemente influenciados por essa estrutura mítica não verificada (Stolorow & Atwood, 2008, pp. 12-22), a perspectiva intersubjectiva parece contribuir de maneira determinante para consolidar o movimento de refocalização da pesquisa psicanalítica na relação, passando a conceptualizá-la como «campo intersubjectivo». Assim, com o reconhecimento da primazia dos afectos na vida psíquica (em detrimento das pulsões/instintos), a psicanálise passa a ser marcada por um «contextualismo fenomenológico» (Orange, Atwood & Stolorow, 1997 *apud* Stolorow, 2002, p. 678), com o foco a ser agora colocado na «dinâmica dos sistemas intersubjectivos» (Stolorow, 1997 *apud* Stolorow, 2002, p. 678).

Alguns dos mais significativos fundamentos conceptuais da abordagem de Stolorow e Atwood podem ser situados nas noções de «mundo subjectivo» e de «estruturas de subjectividade». A noção de «mundo subjectivo» refere-se aos conteúdos da experiência subjectiva da pessoa; a de «estruturas da subjectividade» diz respeito aos «princípios invariantes que inconscientemente organizam esses conteúdos [do mundo subjectivo] de acordo com significados e temas característicos» (Stolorow & Atwood, 2008, p. 2). A partir destes conceitos-chave, Stolorow e Atwood acentuam que «a experiência emocional é [...] sempre regulada e constituída no interior de um contexto intersubjectivo» (Stolorow & Atwood, 2008, p. 13), e que «a afectividade [...] não é um produto de mecanismos intrapsíquicos isolados; é uma propriedade do sistema de regulação mútua criança-cuidador» (Stolorow & Atwood, 2008, p. 26). Segundo os autores, é da «história das transacções intersubjectivas da pessoa» que depende a consolidação do «núcleo afectivo do self» (Stolorow & Atwood, 2008, p. 26). A relação lança, portanto, os alicerces da experiência emocional. É o plano da intersubjectividade que, ajudando a compreender mais rigorosamente a dinâmica das emoções, permite entender quer o desenvolvimento psicológico, quer a emergência de todas as formas de psicopatologia (Stolorow *et al.*, 1987 *apud* Stolorow & Atwood, 2008, p. 3).

pendência, motivação para a realização, e identidade» (Guisinger & Blatt, 1994, p. 104). O paradigma da relação, por seu turno, põe em causa o «viés individualista», valorizando a importância da relação interpessoal na maturação psicológica (Guisinger & Blatt, 1994, p. 104). A distinção permite detectar o predomínio da orientação individualista na cultura ocidental, contribuindo para reenquadrar o eixo da individualidade numa dialéctica permanente com o eixo da relação (Guisinger & Blatt, 1994, p. 105).

Apoiados neste suporte conceptual, Stolorow e Atwood constroem uma proposta de interpretação dos processos envolvidos na modelação da experiência emocional ao longo da maturação psicológica. Para eles, aquilo que une a generalidade das abordagens relacionais e intersubjectivas é o trabalho de avaliação dos modos pelos quais os «padrões recorrentes de transacção intersubjectiva no interior do sistema desenvolvimental resultam no estabelecimento de princípios invariantes que inconscientemente organizam as experiências subsequentes da criança» (Stolorow & Atwood, 2008, p. 24). Este núcleo de «princípios ordenadores inconscientes» configura uma região do inconsciente a que os autores chamam (1) «inconsciente pré-reflectivo». A sua importância é grande, constituindo um conjunto de elementos fundamentais no desenvolvimento da personalidade (Stolorow & Atwood, 2008, p. 24). No entanto, para além de se reconhecer a influência exercida por estes eixos organizadores, deve-se salientar ainda que, neste plano, a estruturação do mundo psíquico depende não apenas da acção directa de tais princípios, mas também da intervenção de factores mediadores, próprios do contexto intersubjectivo. Estes factores mediadores, pelas suas características específicas, serão responsáveis pela activação contingente de alguns desses princípios em particular, em detrimento de outros (Stolorow & Atwood, 2008, p. 24).

O reconhecimento da participação destes dois elementos na organização da experiência, apontando para os modos concretos através dos quais a relação delimita a matriz do desenvolvimento psicológico, permite começar a perceber que a interrupção ou a fragilização desse mesmo desenvolvimento deve resultar não tanto da insuficiência de um aparelho mental ainda incapaz de lidar com as tensões que percorrem a vida instintiva, mas sobretudo de «afinações afectivas deficientes» ocorridas em fases precoces do desenvolvimento, que, sendo desencadeadas pela ruptura do sistema intersubjectivo criança-cuidador, têm como consequência a diminuição ou perda da capacidade de regulação dos afectos por parte da criança (Socarides & Stolorow, 1984/1985 *apud* Stolorow & Atwood, 2008, p. 26). Portanto, o trauma e a patologia têm origem na relação, como sistema de interacções afectivas, e não propriamente em processos exclusivamente intrapsíquicos (Stolorow & Atwood, 2008, p. 26; Stolorow, 2011, p. 143).

Para além do inconsciente pré-reflectivo, a dinâmica do sistema diádico e as falhas ou lacunas nas respostas de afinação afectiva dão origem, de acordo com Stolorow e Atwood, à emergência de duas outras regiões do inconsciente: o (2) «inconsciente dinâmico» e o (3) «inconsciente não validado».

Stolorow e Atwood (2008, pp. 35-36) propõem uma interessante analogia para esclarecer as inter-relações entre as três modalidades de inconsciente que identificam, bem como papel que estas desempenham na estruturação da vida mental. Assim, imaginando um edifício com vários andares e uma cave, a consciência pode ser comparada aos andares acima da linha do solo, e os andares suces-

sivamente mais elevados representam as áreas da consciência em que se verifica um maior desenvolvimento e integração. O inconsciente dinâmico surge como a cave do edifício, onde permanecem os conteúdos afastados da percepção consciente. O inconsciente pré-reflectivo, por sua vez, equivaleria à planta do edifício, contendo os planos de construção. Por fim, o inconsciente não validado corresponderia a materiais de construção não utilizados e abandonados à volta do edifício e na cave.

Recuperando as observações anteriormente efectuadas acerca do inconsciente pré-reflectivo, pode concluir-se que este constitui uma estrutura de base do mundo subjectivo que molda as experiências e permanece fora dos limites da percepção consciente. Qualquer relação intersubjectiva significativa implica a emergência deste tipo de formação inconsciente, particularmente a interacção entre a criança e os seus cuidadores.

Doutra natureza é o inconsciente dinâmico. À luz da perspectiva intersubjectiva, é também conceptualizado tendo em atenção os processos de interacção que ocorrem nos sistemas diádicos. Enquanto que para os referenciais psicanalíticos centrados na componente do instinto o inconsciente dinâmico é entendido como uma espécie de reservatório de elementos derivados de necessidades instintivas reprimidas (Stolorow & Atwood, 2008, p. 31), as perspectivas que valorizam o afecto e a relação concebem-no, em alternativa, como sendo composto de um «conjunto de configurações que a consciência não tem permissão de assumir, devido à associação das mesmas com conflito emocional e perigo subjectivo» (Atwood & Stolorow, 1984, p. 35 *apud* Stolorow & Atwood, 2008, p. 30). O material que o inconsciente dinâmico incorpora consiste, deste ponto de vista, num fundo de estados emocionais que não foram acompanhados de respostas sintonizadas do ponto de vista afectivo (Stolorow & Atwood, 2008, p. 31). Quando a criança procura estabelecer uma interacção e as suas tentativas não obtêm resposta ou são ostensivamente rejeitadas, ela tende a assumir que tais padrões interactivos não são bem aceites pelos cuidadores, ou acarretam algum prejuízo para estes. Assim, para garantir a manutenção da relação, determinadas regiões do mundo subjectivo são reprimidas (Stolorow & Atwood, 2008, p. 32).

O inconsciente não validado, por seu turno, resulta não de qualquer tipo de repressão, mas antes do facto de determinadas componentes da experiência da criança nunca terem suscitado a validação apropriada no interior dos sistemas intersubjectivos, permanecendo, então, como possibilidades por realizar (Stolorow & Atwood, 2008, p. 32; p. 33).

O foco na dinâmica relacional que a abordagem psicanalítica da intersubjectividade mantém coloca, portanto, em evidência a contiguidade entre consciente e inconsciente: as fronteiras que os separam são fluidas e permeáveis, o que deriva da variabilidade a que estão sujeitas as formas de interacção, sempre dependentes da natureza das respostas dos outros significativos (Stolorow & Atwood, 2008, p. 32; p. 33). Recorde-se que, segundo Stern (2003; 1985 *apud* Stolorow & Atwood,

2008, p. 32), antes do desenvolvimento da linguagem verbal na infância, a articulação da experiência da criança, i. e., a organização da estrutura do seu mundo mental, está completamente dependente da sintonização afectiva proporcionada pelos cuidadores através do «diálogo sensório-motor». Assim, durante esta fase a emergência do inconsciente dinâmico e do inconsciente não validado é atribuível a ausências ou falhas de sintonia afectiva pela via sensório-motora (Stolorow & Atwood, 2008, p. 32). O desenvolvimento da capacidade de utilizar símbolos constitui um momento singular, vindo abrir à criança novas possibilidades de articulação da experiência. A partir daí, a dimensão simbólica passa a assumir um lugar fundamental na estruturação da vida psicológica, ao lado da esfera sensório-motora. Na medida em que a simbolização se torna também responsável pela configuração da consciência, o inconsciente emergirá, de igual modo, em função daquilo que permanece não simbolizado. Como Stolorow e Atwood (2008, p. 33) referem: «Quando o acto de articular uma experiência é percebido como uma ameaça a um vínculo indispensável, a repressão pode agora ser alcançada impedindo a continuação do processo de codificação dessa experiência em símbolos». A capacidade de os cuidadores identificarem adequadamente e verbalizarem as experiências emocionais/afectivas das crianças favorece intensamente o desenvolvimento destas, ao permitir-lhes que, de forma gradual, deixem de experimentar as emoções/afectos apenas como estados corporais, para irem passando a vivenciá-las já na qualidade de estados subjectivos, atribuíveis a si mesmas, como centros de subjectividade. Deste modo, as emoções/afectos transformam-se em experiências com sentido, simbolicamente estruturadas. A apreensão simbólica das experiências emocionais/afectivas, i. e., a sua integração e configuração através do trabalho da mente e do “pensamento” (a sua «mentalização»), corresponde, como refere Stolorow, em diálogo com Krystal, à possibilidade de vivê-las como sentimentos, ao deixarem de estar confinadas à dimensão estritamente corporal (Krystal, 1988 *apud* Stolorow & Atwood, 2008, p. 42; Stolorow, 2011, p. 144). O enfraquecimento da capacidade de mentalização, i. e., de dar uma inscrição simbólica à experiência emocional/afectiva, tem consequências negativas, fragilizando o desenvolvimento e abrindo o espaço para a irrupção da patologia:

Quando há uma expectativa de que sentimentos mais diferenciados e simbolicamente elaborados serão ignorados ou rejeitados, ou de que danificarão um vínculo, repetindo a sintonização deficitária do contexto de infância, a pessoa regride para modos de experiência e expressão afectiva mais arcaicos, exclusivamente somáticos. (Socarides & Stolorow, 1984/85 *apud* Stolorow & Atwood, 2008, p. 43)

Fica, assim, patente que o desenvolvimento psicológico requer a validação e a “contenção” da experiência emocional/afectiva da criança por parte do outro significativo. Quando esta validação está ausente ou é insuficiente, os processos de simbolização (quer sejam considerados, em sentido lato, como processos de representação, quer, em sentido estrito, como processos relacionados com a

mobilização da linguagem) são fragilizados⁵². Só no contexto da relação com o outro significativo é que se constrói e reactualiza a capacidade de simbolizar e se dá o nascimento psicológico. A falha nesta experiência de validação afectiva, também alcançada no plano da mediação propriamente simbólica, implica a reificação da emoção, i. e., a manutenção da resposta emocional no plano estritamente somático. A impossibilidade de a emoção ser inscrita num espaço simbólico e de ser configurada enquanto “afecto”, envolvendo a sua persistência como vivência quase exclusivamente corporal, não elaborada em termos representacionais, dará lugar a formas de organização psicológica e padrões de funcionamento orgânico que sinalizarão a interrupção do desenvolvimento. O nascimento psicológico é um nascimento simbólico, e a sua matriz é a relação. De facto, a relação, como se observou, organiza-se em torno de processos de representação mais ou menos diferenciados. Apoiada nesses processos, a constituição do *self* desenrola-se, portanto, na esfera simbólica, verificando-se que, como sublinham Beebe e Lachmann (1998, p. 327), «a experiência do self e do objecto são estruturadas simultaneamente». Ora, e se a relação é a matriz do nascimento psicológico, é também a matriz do desenvolvimento.

Com efeito, a dimensão simbólica, permitindo a emergência do *self*, enquanto centro simbólico de subjectividade, introduz um espaço de liberdade subjectiva. O sentido, i. e., a configuração significativa da experiência e as possibilidades que essa configuração abre, não só instaura uma diferença e uma dialéctica entre um centro de subjectividade e a experiência propriamente dita, vivida a partir desse centro, como também reforça a percepção da irreduzibilidade do *self* aos limites do espaço subjectivo da experiência, introduzindo a consciência da impossibilidade de esse espaço dominar e saturar completamente o campo da subjectividade. Para além disto, a auto-percepção da própria capacidade de simbolização, incrementando ainda mais a consciência dessa diferença, cria as condições para que, adicionalmente, se interiorize o carácter virtualmente ilimitado das possibilidades de elaboração simbólica da experiência, e, por conseguinte, também a incomensurabilidade do espaço de liberdade subjectiva.

A compreensão da importância da relação e dos padrões de interacção intersubjectiva ao longo do desenvolvimento, bem como dos modos através dos quais podem ser conceptualizados os processos que conduzem à emergência dos diversos tipos de inconsciente, apoia a conclusão de que a essência da mudança desenvolvimental, quer dentro dos limites do “desenvolvimento normal”, quer no interior da relação terapêutica que procura promover a cura/mudança psicológica, não pode senão consistir na «formação de novos princípios organizadores dentro de um sistema intersubjectivo» (Stolorow & Atwood, 2008, p. 25). Deste modo, a relação terapêutica promoverá aquilo a que o

⁵² Vide n. 49, no presente capítulo.

desenvolvimento psicológico, tornado possível no interior da relação intersubjectiva, deve, exactamente, conduzir: a diferenciação do *self*, i. e., a consolidação de um «sentido de ser um centro distinto de experiência afectiva e de actividade pessoal, com objectivos e finalidades individualizados» (Stolorow & Atwood, 2008, p. 79). São as experiências de selfobjecto maturativas (para utilizar a terminologia de Kohut) que concorrem, ao longo de todo o ciclo de vida, para o «desenvolvimento de uma identidade [selfhood] diferenciada» (Stolorow *et al.*, 1987 *apud* Stolorow & Atwood, 2008, p. 79)⁵³. As falhas associadas a este processo de diferenciação do *self* resultam na emergência da psicopatologia. Interações intersubjectivas em que não são reforçadas as possibilidades de articulação da experiência emocional (nomeadamente a configuração propriamente simbólica, enquanto modo mais complexo de articulação), por défice de sintonização afectiva, não concorrem para a diferenciação do *self*. Dá-se, então, uma divergência (que pode ser interpretada nos termos de um conflito psíquico) entre o mundo subjectivo da criança, cujo desenvolvimento só pode ocorrer através dessa diferenciação e do progressivo estabelecimento de um sentido de autonomia, e o mundo subjectivo dos cuidadores, cujas necessidades, sobrepondo-se às necessidades da criança, travam o crescimento desta (Stolorow & Atwood, 2008, p. 79).

Em suma, pode dizer-se que a perspectiva intersubjectiva de Stolorow e Atwood ilustra, de modo particularmente claro, as direcções tomadas pela psicanálise relacional contemporânea, demonstrando, através da análise da dinâmica dos sistemas diádicos, como as relações interpessoais constituem os principais blocos de construção da vida mental (Greenberg & Mitchell, 2003, pp. 23-24; Gomes, 2007, p. 116) e como o trauma e a patologia advêm de processos que ocorrem sobretudo no plano relacional.

3. O Olhar das Neurociências e da Psicologia Evolutiva

O estudo das emoções ocupa um lugar de relevo nas neurociências e na psicologia evolutiva. Estes domínios de investigação podem contribuir essencialmente de dois modos para esclarecer o carácter expressivo/simbólico da resposta emocional. Em primeiro lugar, (1) sustentam uma leitura das emoções enquanto reacções orgânicas portadoras de valor adaptativo e de sobrevivência, seleccionadas ao longo da evolução filogenética. Podem, desse modo, ser compreendidas como respostas destinadas a lidar com dois grandes tipos de perigos potenciais com os quais o ser humano sempre se defrontou: por um lado, (a) a separação do grupo e a desintegração das ligações sociais; por outro lado, (b) a exposição face a ameaças à integridade física. A emoção pode, assim, ser interpretada como reacção automática desencadeada em função dos imperativos da preservação da pertença ao

⁵³ *Vide* também n. 37, no presente capítulo.

grupo e da protecção da integridade do organismo. Esta perspectiva deixa ver que as variedades da experiência subjectiva da emoção, como modalidade específica de apreensão do mundo, não podem ser separadas do contexto da evolução e da especificidade biológica da espécie. Nas suas diferentes dimensões, a resposta emocional, localizada num nível básico do funcionamento biopsicológico, está relacionada com a ampliação das possibilidades de sobrevivência, i. e., com a necessidade fundamental de assegurar a continuidade da espécie e a permanência do indivíduo, sendo as suas características peculiares condicionadas por essa finalidade. Isto mostra o carácter originário da resposta emocional no funcionamento mental, justificando que o processamento das emoções ocorra de forma automática, muito antes de o pensamento consciente intervir. Torna-se, assim, evidente que, num plano elementar, a experiência do mundo e da exterioridade começa por estar misturada, por ser indissociável e por, de certo modo, permanecer indistinguível da experiência da emoção.

Não obstante, se a emoção, na perspectiva das neurociências e da psicologia evolutiva, se associa à intervenção de determinadas áreas e divisões funcionais do sistema nervoso e envolve reacções orgânicas particulares, evolutivamente seleccionadas e geneticamente codificadas, permanece tendencialmente irreduzível a esse plano, uma vez que surge, como anteriormente se sublinhou, sempre ligada à cognição, e o domínio cognitivo abre a possibilidade de inscrevê-la no plano da configuração propriamente representativa/simbólica da experiência.

Em segundo lugar, (2) o estudo neurocientífico da emoção procura desvendar os correlatos neuronais de fenómenos como a empatia ou a partilha de estados afectivos, elementos da experiência dos quais se pode dizer que, do ponto de vista neurofisiológico, estão na base da relação e viabilizam a formação de campos intersubjectivos. Neste domínio, a investigação acerca dos neurónios-espelho assume um lugar de destaque. Nestas direcções particulares de pesquisa, as neurociências tratam também, portanto, e de uma forma bastante directa, de aspectos do funcionamento mental ligados àquele que é, para Cassirer, o traço fundamentalmente caracterizador do fenómeno expressivo originário: a experiência da realidade na perspectiva do “tu”⁵⁴.

3.1. A natureza da resposta emocional do ponto da vista das neurociências e da psicologia evolutiva

O grande pioneiro dos estudos sobre as emoções foi Charles Darwin (1809-1882), que, com a sua obra *A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais* (1872), foi o primeiro a reconhecer o carácter transcultural das emoções e a ocorrência de respostas emocionais em espécies animais (LeDoux, 2000, pp. 115-119; Damásio, 2010, p. 158). Depois de Darwin, vários foram os investigadores a

⁵⁴ Vide cap. 3, p. 51 e ss.

debruçar-se sobre o tema das emoções e a apresentar propostas de classificação dos estados emocionais, agrupando-os de acordo com diferentes critérios.

Sylvan Tomkins (1911-1991) identificou oito emoções básicas: surpresa, interesse, alegria, fúria, medo, repugnância, vergonha e ansiedade, compreendendo-as enquanto respostas-padrão inatas controladas pela actividade cerebral (Tomkins, 1962 *apud* LeDoux, 2000, pp. 119-120). Jaak Panksepp (1943-), por seu turno, indicou quatro padrões básicos de reacção emocional: pânico, fúria, expectativa e medo (Panksepp, 1982 *apud* LeDoux, 2000, p. 120). Outro importante teórico das emoções, Paul Ekman (1934-), assinalou um conjunto de seis emoções básicas que se traduzem em formas universais de expressão facial: surpresa, felicidade, fúria, medo, repugnância e tristeza (Ekman, 1984 *apud* LeDoux, 2000, p. 120). São estas as chamadas «emoções universais» (Damásio, 2010, p. 158).

Já Robert Plutchik (1927-2006) formula uma teoria das emoções básicas e derivadas. Plutchik descreve oito emoções básicas, que organiza num diagrama em círculo: tristeza, surpresa, medo, aceitação, alegria, expectativa, fúria e aversão. Cada uma destas emoções ocupa um lugar no círculo, e podem agrupar-se duas a duas, fundindo-se e constituindo diversos tipos de díades: primárias, secundárias ou terciárias, conforme as emoções emparelhadas estejam localizadas no círculo em posições adjacentes, separadas por uma emoção ou por duas emoções. As emoções assim constituídas são designadas como «emoções psicossociais derivadas»⁵⁵, de que são exemplos o amor (díade primária resultante da combinação de alegria e aceitação), a culpa (díade secundária formada a partir da junção da alegria e do medo) ou a ansiedade (díade terciária estabelecida a partir da convergência entre expectativa e medo) (Plutchik, 1980 *apud* LeDoux, 2000, p. 121).

Segundo os investigadores, as emoções básicas são, em parte ou mesmo na totalidade, partilhadas pelos seres humanos com algumas espécies animais, ao passo que as emoções derivadas, ou sociais, dependentes de operações cognitivas superiores, tendem a ser, enquanto aquisições evolutivas mais recentes (Damásio, 2010, p. 161), especificamente humanas (LeDoux, 2000, p. 121; Damásio, 2010, p. 161).

⁵⁵ As emoções psicossociais derivadas parecem, em termos de definição, bastante próximas daquilo a que Damásio (2010, p. 161) chama «emoções sociais». Procurando caracterizá-las, o autor refere que as emoções sociais partilham com as emoções básicas os mesmos mecanismos fisiológicos de base. Assim, surgem também na sequência da exposição do indivíduo a um «estímulo emocionalmente competente», responsável pela activação de regiões específicas do cérebro. Seguindo o mesmo curso das emoções básicas, envolvem o posterior desencadear de um conjunto específico de reacções orgânicas, e por fim a tomada de consciência da resposta emocional propriamente dita através do sentimento de emoção. As emoções sociais, despoletadas em situações sociais, são particularmente importantes, na medida em que intervêm na regulação dos grupos (Damásio, 2010, p. 161). Damásio coloca, inclusive, a hipótese de que as emoções sociais, dando origem a certo tipo de princípios de conduta aparentemente destinados a garantir e fortalecer a convivência harmónica entre os indivíduos, constituem «uma base natural para os sistemas éticos» (Damásio, 2010, p. 162).

Na sua obra intitulada *O Livro da Consciência: A Construção do Cérebro Consciente* (2010), Damásio enquadra o estudo das emoções na problemática central da emergência da consciência tal como se apresenta no ser humano, tema a cuja análise se dedica neste livro. Segundo Damásio, para começar a compreender que papel desempenham as emoções no funcionamento humano, é primeiro necessário remontar à questão da evolução biológica e ao imperativo da sobrevivência dos organismos. Damásio considera que a evolução das formas de vida, desde os seres unicelulares até aos seres complexos dotados de cérebro e mente, obriga a introduzir o conceito de «valor biológico» (Damásio, 2010, pp. 68-73). Através deste conceito, Damásio interpreta as características e comportamentos específicos que distinguem cada espécie como propriedades seleccionadas a partir do imperativo da conservação da vida. De algum modo, as características estruturais e funcionais e os padrões comportamentais desenvolvidos pelas diferentes espécies parecem apresentar um valor adaptativo e de sobrevivência. Nas palavras do autor:

O valor está indelevelmente associado à necessidade, e esta associada à vida. [...] O valor está ligado directa ou indirectamente à sobrevivência. No caso dos seres humanos em especial, o valor também está relacionado com a *qualidade* dessa sobrevivência expressa sob a forma de *bem-estar*. O conceito de sobrevivência – e, por extensão, o conceito de valor biológico – pode ser aplicado a várias entidades biológicas, desde moléculas e genes a organismos completos. (Damásio, 2010, pp. 70-71)

Assim, para Damásio, as configurações específicas que as dimensões morfológica, fisiológica e comportamental dos organismos assumem são, em última instância, ordenadas à sobrevivência e ao sucesso evolutivo, sedimentando-se e prevalecendo na medida em que representem vantagens dessa magnitude. No caso dos organismos completos, «a origem do valor é o estado fisiológico do tecido vivo dentro de limites homeostáticos em que a sobrevivência é possível» (Damásio, 2010, p. 72). Por conseguinte, o desenvolvimento de estruturas biológicas complexas e o surgimento de espécies portadoras de novas características são interpretados como processos de criação de fórmulas cada vez mais eficazes de protecção e gestão da vida (Damásio, 2010, pp. 44-45; p. 84). Na história da evolução, aos organismos sem cérebro, possuidores de um conjunto bastante restrito de respostas adaptativas e apenas capazes de um nível elementar de regulação vital, sucedem-se os organismos com cérebro, já capazes de responder às exigências de meios mais complexos: «Os cérebros expandiram as possibilidades de gestão vital mesmo quando ainda não produziam mentes, e muito menos consciência. Por esse motivo, também eles vingaram» (Damásio, 2010, p. 84). Chegariam mais tarde os organismos em que o cérebro se tornou capaz de dar origem a uma mente geradora de padrões neurais, ou «mapas», i. e., representações de «objectos e acontecimentos situados fora do cérebro, tanto no corpo como no mundo exterior», ou ainda representações de outros padrões criados pelo próprio cérebro (Damásio, 2010, p. 36). Para Damásio, estes mapas são mentalmente experimentados sob a forma de

«imagens», termo através do qual designa não apenas as imagens visuais, mas também todos os outros tipos de representações do mundo, do corpo e da própria actividade cerebral construídas a partir das diversas modalidades de processamento de informação acerca da realidade exterior e do meio interno (Damásio, 2010, p. 36). De acordo com o autor:

A partir do momento em que as mentes surgiram, mesmo que ainda não estivessem imbuídas de consciência, a regulação vital automatizada foi otimizada. O cérebro capaz de produzir imagens tinha à sua disposição mais pormenores sobre as condições no interior e no exterior do organismo, podendo assim gerar reacções mais diferenciadas e eficazes do que um cérebro sem imagens. (Damásio, 2010, p. 82)

Posteriormente desenvolveram-se espécies, ainda não-humanas, cuja mente se tornou consciente. Nestas, «a regulação automatizada ganhou um aliado poderoso, uma forma de concentrar o esforço de sobrevivência no eu que agora brotava no organismo» (Damásio, 2010, p. 82).

Com o aparecimento da espécie humana, a regulação vital é incrementada, dado que a consciência especificamente humana se distingue da dos restantes animais superiores pela complexificação decorrente do desenvolvimento da memória e do raciocínio. Estes possibilitam «o planeamento autónomo e o pensamento deliberativo» (Damásio, 2010, pp. 82-83), representando ainda maiores vantagens adaptativas e em termos de regulação vital. Segundo Damásio:

A consciência melhorou a adaptabilidade e permitiu que os beneficiários criassem novas soluções para os problemas da vida e da sobrevivência, praticamente em qualquer ambiente concebível, em qualquer ponto da terra, no ar e no espaço, debaixo de água, em desertos e nas montanhas. Não só evoluímos para nos *adaptar* a um grande número de nichos ecológicos, como também podemos *aprender a adaptar-nos* a muitos mais. (Damásio, 2010, p. 83)

Para ser capaz de concretizar estas estratégias de adaptação, o cérebro humano consegue, de acordo com Damásio, realizar uma «imitação» daquilo que se encontra no seu exterior (Damásio, 2010, p. 90). Todavia, essa “mimese” não é, efectivamente, uma cópia exacta, mas antes uma “representação”, uma “construção” na qual o cérebro e o corpo têm uma participação activa:

[...] o cérebro tem a capacidade de representar aspectos da estrutura de coisas e acontecimentos não-cerebrais, onde se incluem as acções levadas a cabo pelo nosso organismo e pelos seus componentes, tais como membros, órgãos do aparelho fonador, e assim por diante. A forma como o mapeamento acontece ao certo não é simples de explicar. Não se trata de uma mera cópia, uma transferência passiva do exterior do cérebro para o seu interior. A montagem levada a cabo pelos sentidos envolve uma contribuição activa do interior do cérebro, disponibilizada desde o início do desenvolvimento, tendo há muito sido descartado o conceito do cérebro como uma tábua rasa. (Damásio, 2010, pp. 90-91)

Neste contexto, Damásio, ao mesmo tempo que destaca a importância dos princípios do primado da gestão da vida e do valor biológico na constituição dos sistemas vivos e das modalidades

complexas de adaptação ao meio através de organismos com cérebro, mente e consciência, conceptualiza as emoções como estratégias desenvolvidas com a finalidade de assegurar a observação desses princípios: «As emoções são as mais prestáveis executoras e servas do princípio do valor, as mais inteligentes descendentes até hoje do valor biológico» (Damásio, 2010, pp. 141-142). Assim, enquanto respostas de regulação vital, são, no quadro dos estudos da neurobiologia, definidas por Damásio do seguinte modo:

As emoções são programas complexos, em grande medida automatizados, de *acções* modeladas pela evolução. [...] o mundo das emoções é, sobretudo, um mundo de *acções* levadas a cabo no nosso corpo, desde as expressões faciais e posições do corpo até às mudanças nas vísceras e meio interno. (Damásio, 2010, p. 143)

Na proximidade das emoções, Damásio identifica um outro conjunto de processos, os «sentimentos de emoção», que distingue claramente das emoções propriamente ditas:

Os sentimentos de emoção [...] são *percepções* compostas daquilo que acontece no corpo e na mente quando sentimos emoções. No que respeita ao corpo, os sentimentos são imagens de *acções* e não *acções* em si; o mundo dos sentimentos é um mundo de *percepções* executadas em mapas cerebrais. (Damásio, 2010, p. 143).

Em suma, as emoções são respostas de carácter automático e tendencialmente não consciente, reunindo uma dimensão mental/cognitiva e uma dimensão corporal/comportamental. Os sentimentos, por sua vez, correspondem à percepção consciente da resposta emocional (LeDoux & Damásio, 2013, p. 1079). Ao passo que as emoções consistem em “*acções*” corporais associadas a cognições, os «sentimentos emocionais» são *percepções* dos processos que têm lugar no corpo e na mente quando as emoções são desencadeadas (Damásio, 2010 p. 143).

A resposta emoção-sentimento depende, portanto, da manutenção de uma contínua e estreita interacção entre corpo e cérebro, que comunicam bidireccionalmente (Damásio, 2010, p. 125) e formam um sistema dinâmico e aberto:

Entre o corpo e o cérebro ocorre uma dança interactiva contínua. Os pensamentos implementados no cérebro podem induzir estados emocionais que são implementados no corpo, enquanto que o corpo pode alterar a paisagem cerebral e, dessa forma, alterar o substrato dos pensamentos. Os estados cerebrais, que correspondem a certos estados mentais, levam à ocorrência de determinados estados corporais; estes estados são então mapeados no cérebro e incorporados nos estados mentais que estão a decorrer. (Damásio, 2010, p. 127)

A um nível neurobiológico, o desencadeamento das emoções dá-se, segundo Damásio, quando determinadas imagens elaboradas no cérebro activam regiões cerebrais associadas ao processamento das emoções (Damásio, 2010, p. 144), nomeadamente aquelas que compõem o chamado «cérebro social» (Goleman, 2006a, pp. 126-128) ou «cérebro emocional» (LeDoux, 2000, pp. 110-

146; pp. 147-189; pp. 239-284). As emoções são, portanto, tipicamente mobilizadas no contexto da interacção social (Goleman, 2006a, pp. 126-127), ainda que, como se observou, não se restrinjam a essa esfera. Entre as regiões do SNC que intervêm na resposta emocional encontram-se a amígdala, o hipocampo, a ínsula ou o córtex cingulado anterior (Goleman, 2006a, p. 127; Damásio, 2010, p. 144; Hyman & Cohen, 2013, p. 1421; LeDoux & Damásio, 2013, pp. 1088-1089), todas compreendidas no chamado «sistema límbico» (Habib, 2003, pp. 173-202), o córtex orbitofrontal, o córtex ventromediano, ou o córtex pré-frontal, localizados no lobo frontal (Goleman, 2006a, p. 127; Damásio, 2010, p. 144; LeDoux & Damásio, 2013, pp. 1088-1089), e ainda o tronco cerebral (Goleman, 2006a, p. 127; LeDoux & Damásio, 2013, pp. 1088-1089). A activação destas áreas está associada à produção de neurotransmissores e hormonas que induzem determinadas acções (orgânicas e comportamentais) e desencadeiam certas expressões (corporais e faciais) (Damásio, 2010, p. 144). Nos seres humanos, este conjunto de reacções é acompanhado pela emergência de certas «ideias e planos» (componente cognitiva) (Damásio, 2010, p. 144). Damásio designa o conjunto destas reacções, rapidamente produzidas e depois atenuadas, como «estado emocional» (Damásio, 2010, p. 144).

Depois da resposta emocional, desenvolvem-se os sentimentos de emoção, coincidentes com a percepção global, *a posteriori*, dos aspectos envolvidos na reacção emocional propriamente dita (Damásio, 2010, p. 144).

Sintetizando a sua caracterização das respostas emoção-sentimento, Damásio acentua a ideia de que, do ponto de vista da actividade neural, as reacções emocionais têm início no cérebro, com a «percepção e avaliação» de um estímulo capaz de fazer surgir uma emoção, e se prolongam depois com o surgimento da emoção propriamente dita. Dá-se subsequentemente a intensificação da resposta emocional, através da qual o processo se estende a mais áreas do cérebro e a todo o corpo. Segue-se, por fim, a resposta ao nível do sentimento, novamente concentrada no cérebro, ainda que envolvendo áreas diferentes das previamente mobilizadas (Damásio, 2010, pp. 144-145).

O desencadeamento das emoções ocorre a partir de «imagens de objectos e acontecimentos», quer correspondam à realidade imediata do indivíduo, quer sejam recordados ou mesmo completamente imaginados. Estas imagens vão depois activar regiões cerebrais específicas, envolvidas na preparação de reacções particulares. A tais imagens Damásio atribui a designação de «estímulo emocionalmente competente» (Damásio, 2010, p. 146). Frequentemente, esses estímulos serão responsáveis pela activação de uma única região cerebral, configurando uma emoção simples. No entanto, em certas ocasiões é possível que estímulos compostos activem simultaneamente várias das referidas áreas, caso em que se estará diante de uma «emoção complexa» (Damásio, 2010, p. 146). A resposta emocional é, portanto, responsável pela alteração do estado vital presente do sujeito e implica modi-

ficações profundas em diferentes dimensões do funcionamento do organismo (Damásio, 2010, p. 147), abrangendo aspectos como a regulação das vísceras e do meio interno [meios intra e extracelulares (Damásio, 2010, p. 125)], a actividade dos músculos estriados envolvidos na modelação das expressões faciais e das configurações posturais, ou ainda a actividade mental, quer em termos quantitativos, quer em termos qualitativos (Damásio, 2010, p. 148).

Relativamente aos sentimentos de emoção, enquanto percepções diferidas dos processos desencadeados durante a reacção emocional, Damásio (2010, p. 151) afirma que são compostos quer pela (1) percepção do estado corporal que acompanha a emoção originada a partir da exposição a um estímulo real ou fictício, quer pela (2) percepção dos estados mentais e pensamentos associados a essa emoção. O autor destaca três vias através das quais os sentimentos de emoção podem ser induzidos. A primeira (1) envolve a produção efectiva de uma emoção, com a mobilização daquilo a que chama «arco corporal». Nesta modalidade, a ocorrência da emoção produz, como acima se descreveu, determinadas alterações no organismo, sendo estas mapeadas, ou representadas, precisamente através dos sentimentos de emoção (Damásio, 2010, p. 155). A segunda modalidade (2) implica um mecanismo distinto, a que Damásio chama «arco “como se” ». Esta via concretiza-se quando as zonas do cérebro envolvidas na resposta emocional dão instruções directamente às áreas responsáveis pela produção de mapas (representações), que vão assim responder «“como se”» de facto estivessem a receber informações relativas a um estado emocional que tivesse sido efectivamente implementado (Damásio, 2010, pp. 155-156). De acordo com o autor, este processo apresenta algumas vantagens sobretudo no que se refere à redução de tempo e energia relativamente ao processamento completo das emoções. A terceira das modalidades de criação de sentimentos de emoção verifica-se (3) quando há uma alteração da transmissão da informação entre o corpo e o cérebro, que pode dever-se à acção de substâncias produzidas pelo próprio organismo ou à acção de substâncias químicas administradas a partir do exterior (analgésicos, anestésicos, ou drogas como o álcool). Dá-se, neste caso, aquilo a que Damásio chama, «em sentido restrito, [...] uma *alucinação* do corpo», na medida em que se produz um desfasamento entre o processamento cerebral e a actividade mental, por um lado, e o corpo e a realidade exterior, por outro (Damásio, 2010, pp. 156-157).

Em síntese, Damásio refere-se às emoções como programas de acções complexos, de natureza inata e automatizada, suscitados por estímulos emocionalmente competentes (Damásio, 2010, p. 158). A resposta emocional pode, segundo o autor, ser modulada, nomeadamente pela alteração da intensidade ou duração nalgum dos elementos que a compõem. À excepção dessa estreita margem de variabilidade, a emoção desenvolve-se de forma estereotipada, implicando, como anteriormente se referiu, movimentos corporais externos, alterações viscerais e alterações endócrinas (Damásio, 2010, pp. 158-159).

Para Damásio, o carácter inato, automatizado e estável das emoções, corroborado pela evidência da universalidade das expressões emocionais (Damásio, 2010, p. 158), demonstra a sua ligação ao mecanismo da selecção natural e a uma componente genética: «As emoções [...] são tão essenciais à manutenção da vida e à subsequente maturação do indivíduo que ficam organizadas de forma segura logo no início do desenvolvimento» (Damásio, 2010, p. 159).

Todavia, não é rigoroso falar em “determinismo genético” quando se mencionam as bases genéticas das respostas emocionais, uma vez que outros factores, relacionados com variáveis psicológicas, sociais, históricas e culturais, introduzem alguma variabilidade na forma como as emoções se desencadeiam. Com efeito, as situações em que certos estímulos se convertem em estímulos emocionalmente competentes, i. e., estímulos que originam uma resposta emocional, não são as mesmas de indivíduo para indivíduo: há uma «personalização das reacções emocionais em relação ao estímulo causal» (Damásio, 2010, pp. 159-160). A influência dos factores individuais, ambientais e culturais estende-se ainda à possibilidade de exercer um controlo sobre as expressões emocionais: estas podem reflectir as idiosincrasias de um indivíduo ou ser condicionadas por vínculos grupais ou de classe social (Damásio, 2010, p. 160). Por conseguinte, a expressão das emoções está também, em certa medida, sujeita a um controlo voluntário. No entanto, este controlo tende a resumir-se à faceta externa das reacções emocionais, uma vez que a maior parte dessas reacções decorre internamente e escapa às tentativas de regulação deliberada. Por outro lado, os sentimentos de emoção, enquanto fenómeno assente no mapeamento e percepção das mudanças orgânicas e mentais causadas pela emoção, não deixam de decorrer mesmo com o refrear das expressões emocionais exteriores (Damásio, 2010, p. 160).

3.2. Sistemas neurais da emoção e da cognição

No que se refere à questão da articulação entre emoção e cognição, Daniel Goleman (1946-) propõe a distinção (meramente esquemática, mas, todavia, útil) entre dois sistemas do SNC associados à percepção do mundo e à construção de modelos da realidade, bastante significativos para compreender as especificidades da interacção social: a «via inferior» e a «via superior» (Goleman, 2006a, pp. 465-466)⁵⁶. Esta abordagem pode, aliás, complementar a perspectiva de Damásio, que também lança luz sobre alguns dos aspectos mais significativos da conjugação entre os pólos da emoção e da cognição. Segundo Goleman, a via inferior envolve directamente circuitos e núcleos

⁵⁶ Importa sublinhar que Joseph LeDoux (1949-), independentemente de Goleman, se refere também a duas vias de processamento de informação: uma «via cortical» e uma «via subcortical» (LeDoux, 2000, p. 271). No entanto, estas duas vias consistem em dois caminhos possíveis que a informação sobre estímulos exteriores pode seguir para chegar à amígdala (LeDoux, 2000, p. 271). Portanto, em termos comparativos, as vias cortical e subcortical de LeDoux correspondem ambas, na terminologia de Goleman, à via inferior (Goleman, 2006a, pp. 512-513, n. 45).

neurais como a amígdala, responsáveis pelo processamento rápido e automático da informação, i. e., pela actividade situada abaixo do limiar da percepção consciente e do pensamento reflexivo (Goleman, 2006a, p. 32; p. 465)⁵⁷. São os circuitos da via inferior que intervêm no desencadeamento das emoções básicas (Goleman, 2006a, pp. 29-31). A via superior, por seu turno, põe em acção áreas como a do córtex pré-frontal, associada ao desempenho de tarefas executivas e ao pensamento intencional (deliberado), de carácter reflexivo, acerca da experiência (incluindo, em particular, a experiência das emoções) (Goleman, 2006a, p. 32; p. 465). Na via superior, o processamento da informação, embora seja mais lento do que na via inferior e exija um controlo voluntário, é, segundo Goleman (2006a, p. 33; p. 465), mais rigoroso, envolvendo uma maior discriminação dos elementos situacionais. Pode dizer-se que ambas as vias são complementares, estando a vida social dependente da combinação equilibrada de ambas as modalidades de tratamento dos estímulos e de configuração da experiência emocional (Goleman, 2006a, p. 32). No entanto, é legítimo caracterizar a actividade da via inferior como sendo constante, dominando o funcionamento mental e as respostas orgânicas. Em situação de risco percebido, a via superior entra em acção apenas quando os processos automáticos se revelam insuficientes ou não cumprem directamente as suas finalidades, caso em que a reflexão consciente que é típica da via superior pode prevalecer sobre os processos da via inferior (Goleman, 2006a, p. 466)⁵⁸.

As estruturas cerebrais mais correlacionadas com a actividade da via inferior são, do ponto de vista filogenético, mais arcaicas do que aquelas que se encontram mais associadas à actividade da via superior (Habib, 2003, pp. 57-58; pp. 60-61). Este dado, esclarecendo a lógica que suporta a diferença neuroanatómica entre as duas vias, contribui também para explicar as diferenças qualitativas entre ambos os modos de processamento, demonstrando que a via inferior, não sendo específica da espécie humana, está relacionada com o cumprimento de funções mais básicas e menos diferenciadas, nomeadamente a detecção directa de ameaças e a organização de respostas de defesa e protecção da integridade do indivíduo (Goleman, 2006a, pp. 29). A este propósito, é significativa a descrição que

⁵⁷ *Vide* também p. 246 e ss., no presente capítulo.

⁵⁸ Parece legítimo estabelecer uma correspondência entre a dicotomia via inferior/via superior proposta por Goleman e a distinção entre modos implícito e explícito de processamento da informação, tal como Regina Pally (2005) a apresenta. Pally esclarece que os modos implícitos são tipicamente não-verbais, não conscientes e automáticos, constituindo a base para um funcionamento psicológico organizado em torno de expectativas e previsões (Pally, 2005, pp. 208-209; p. 211; p. 217; pp. 222-225). Quanto aos modos explícitos, são conscientes e intencionais, envolvem a linguagem verbal e o pensamento reflexivo, e são sobretudo mobilizados quer para lidar com o pormenor, a novidade e acontecimentos ou aspectos inesperados e imprevisos da realidade, quer para resolver processos de tomada de decisão (Pally, p. 211; pp. 222-225). A partir desta descrição esquemática, pode dizer-se que a via inferior de Goleman se reporta aos modos implícitos de processamento, e a via superior aos modos explícitos. (*Vide* também n. 49, no presente capítulo.)

Por outro lado, é ainda de admitir que possa, sem prejuízo, ser feito um paralelismo entre os processos neurofisiológicos e mentais associados às vias inferior e superior e, respectivamente, a resposta emocional e o sentimento de emoção, tal como Damásio os caracteriza (*vide* p. 246 e ss., no presente capítulo).

Goleman faz do papel desempenhado por uma estrutura como a amígdala, que intervém quando são descobertos estímulos inabituais. A amígdala é o elemento principal de um «sistema de alerta precoce do cérebro» capaz de captar qualquer estímulo com significado emocional, sobretudo uma ameaça (Goleman, 2006a, p. 29; Hyman & Cohen, 2013, p. 1421; LeDoux & Damásio, 2013, pp. 1084-1085; p. 1088). Estando associada ao cumprimento desta função de vigilância ordenada à preservação da vida, a amígdala intervém ainda num «sistema de contágio emocional do cérebro», que tem a cargo um tipo específico de percepção da resposta emocional (Goleman, 2006a, pp. 29-30). Para ilustrar a importância da amígdala neste circuito, Goleman refere uma experiência efectuada com um paciente a quem um acidente vascular cerebral (AVC) destruiu as ligações neurais entre os olhos e o córtex visual. A condição deste paciente, também partilhada por pessoas com cegueira cortical, pode ser designada como «“visão cega afectiva”», e consistia num tipo de cegueira periférica (Goleman, 2006a, pp. 30-31). Em testes a que foi submetido, este paciente revelou ser incapaz de reconhecer formas geométricas simples ou rostos humanos inexpressivos. Porém, quando lhe eram apresentadas imagens de rostos que exprimiam zanga ou felicidade, conseguia “adivinhar” as emoções manifestadas. Exames subsequentes mostraram que quando era capaz de identificá-las, o processamento da informação visual se dava por uma via diferente da habitual. Em caso de exposição a estímulos visuais neutros, o tratamento das imagens é feito dos olhos para o tálamo, e deste para o córtex visual. Ora, a lesão de que o paciente sofria impedia o correcto processamento de estímulos por esta via. O caminho alternativo consistia num circuito que levava a informação do tálamo para a amígdala, responsável pela descodificação da qualidade emocional dos estímulos. No entanto, a amígdala não se encontra conectada aos centros da fala, pelo que a capacidade de identificação de emoções mostrada por este paciente se devia não a uma intervenção directa desses centros verbais, mas ao facto de o circuito alternativo indicado dar origem a uma “imitação” da emoção no próprio corpo, que, sendo primeiro indirectamente experimentada por essa via, era posteriormente identificada.

3.3. Neurónios-espelho: Para uma compreensão neurofisiológica da competência social

À semelhança do que sucede na psicanálise, também no domínio das neurociências se reconhece a existência de um «desejo biológico por afecto» no ser humano (Goleman, 2006b, p. 319). Problemas na díade mãe-bebé que ponham em causa o preenchimento suficiente dessa necessidade biológica de afecto comprometem o desenvolvimento infantil, o que se reflecte também, necessariamente, na própria maturação cerebral: desde logo, as insuficiências ao nível da relação primeira são acompanhadas por uma modificação dos níveis de dopamina, o que conduz a uma alteração do desenvolvimento e da plasticidade cerebrais no bebé (Goleman, 2006b, p. 319).

De acordo com Goleman (2006b, p. 318), os estudos em neurociências mostram também que se os pais são capazes de reconhecer as emoções negativas dos seus filhos (o autor refere, como exemplos, a ira ou a tristeza) e, como resultado disso, os auxiliam a lidar com elas, as crianças desenvolverão «uma melhor regulação fisiológica das suas emoções» e serão, posteriormente, mais capazes de adaptar-se às normas da convivência e ter comportamentos socialmente adaptados. Contrariamente, quando os pais «ignoram ou punem» os seus filhos na sequência da manifestação de emoções negativas, as crianças tenderão a interiorizar que determinadas emoções estão interditas e não podem ser manifestadas. Esses padrões de resposta emocional, embora sejam inibidos, não são nem podem ser eliminados, o que coloca a criança, conseqüentemente, numa situação de «pressão [...] fisiológica [e] [...] psicológica», ao mesmo tempo que diminui as suas possibilidades de criar uma relação de confiança com os pais (Goleman, 2006b, p. 318)⁵⁹. Em suma, também da parte das neurociências é reconhecido o papel fundamental que a relação – nomeadamente, a relação entre os pais e a criança – desempenha no desenvolvimento.

Ora, na perspectiva neurocientífica, a possibilidade de se verificar a aprendizagem da regulação emocional nos contextos intersubjectivos – dito de outro modo, a modulação da função simbólica e a mediação dos processos de inscrição simbólica das emoções, no interior das relações significativas – deriva, em última instância, da existência no cérebro de células especializadas chamadas «neurónios-espelho», cuja função é “reflectir”, ou espelhar, as acções ou as emoções dos outros, levando, eventualmente, à sua imitação (Goleman, 2006a, p. 67; p. 69). Efectivamente, dos neurónios-espelho, que Goleman (2006a, p. 69) parece relacionar com os circuitos da «via inferior» (ligados, como acima se fez notar, aos modos automáticos de processamento), pode dizer-se que constituem a base neurofisiológica da competência social (Carr *et al.*, 2003, Meltzoff & Gopnik, 1993, Tomasello, 1999 *apud* Pally, 2005, p. 204; Goleman, 2006a, p. 69; Rizzolatti & Strick, 2013, pp. 422-423).

Sabe-se que grande parte dos neurónios-espelho se encontra localizada no córtex pré-motor do cérebro, muito associado à regulação da fala, do movimento e da intenção de agir (Pally, 2005, p. 204; Goleman, 2006a, p. 68; Rizzolatti & Kalaska, 2013, p. 888). Esta região, que se estende à chamada área de Broca, está conectada com o córtex motor primário, o córtex temporal, o sistema límbico, o córtex pré-frontal e o córtex parietal (Pally, 2005, p. 204). Considerar as funções às quais estas regiões estão associadas torna mais claro como os neurónios-espelho, em conjugação com tais áreas, oferecem a estrutura que suporta os processos de compreensão das intenções e sentimentos dos outros a partir da observação da forma como agem (Pally, 2005, p. 204).

⁵⁹ Como Goleman (2006b, p. 318) também faz notar, já os estudos de Mary Ainsworth (1913-1999), no âmbito do desenvolvimento e da vinculação, tinham incidido, precisamente, sobre estas questões, tendo conduzido a autora à conclusão de que a qualidade da vinculação da criança influencia o seu comportamento e o seu amadurecimento psicológico.

Os neurónios-espelho são, efectivamente, activados quando se observa aquilo que as outras pessoas fazem. Os circuitos envolvidos estão relacionados com o planeamento de acções. Assim, a acção observada é representada pelos circuitos dos neurónios-espelho como um «acto motor potencial» (Rizzolatti & Strick, 2013, p. 422). Este sistema permite que o observador tenha um acesso indirecto à experiência do outro (Rizzolatti & Strick, 2013, p. 422), pois vê recriada em si a experiência observada e a partir daí tem condições para inferir o significado que se lhe encontra associado ou o resultado que dela possa advir.

Refira-se também que a activação destes circuitos é mais atenuada na condição de observação do que na condição de acção. Mas até mesmo a visualização mental de uma acção envolverá já a intervenção dos neurónios-espelho (Goleman, 2006a, p. 68).

Os neurónios-espelho respondem, então, quando se observa o comportamento de outra pessoa, mapeando a informação acerca daquilo que se vê o outro fazer (Goleman, 2006a, p. 68; Rizzolatti & Kalaska, 2013, p. 888). No entanto, a mobilização destas células só ocorre quando o sujeito é capaz de reconhecer e compreender a intenção e o objectivo subjacentes à acção observada (Pally, 2005, p. 204; Rizzolatti & Kalaska, 2013, pp. 888-889). E ainda que a sequência do comportamento não seja visível na sua totalidade, continua a ser gerada, com base nos neurónios-espelho, uma representação interna correspondente a esse comportamento (Rizzolatti & Kalaska, 2013, p. 889).

Este mecanismo permite, portanto, que alguém «participe» naquilo que outra pessoa faz, como se fosse ele próprio o protagonista (Goleman, 2006a, p. 68). No entanto, os circuitos dos neurónios-espelho não se limitam à “reflexão” de acções propriamente ditas; há também circuitos de neurónios-espelho ligados especificamente à percepção das intenções dos outros, à dedução das consequências sociais do seu comportamento, ou à interpretação das suas reacções emocionais (Goleman, 2006a, p. 68).

Portanto, na perspectiva das neurociências, os circuitos de neurónios-espelho são os “responsáveis” pela «“ressonância empática”» (Pally, 2005, p. 204; Goleman, 2006a, p. 70), ou sincronização entre cérebros em interacção (Goleman, 2006a, pp. 65-66). Dito de outro modo, são as estruturas cerebrais que, a um nível básico, tornam efectivamente possível o estabelecimento de relações com os outros (considerados na sua alteridade) e a interacção verdadeiramente intersubjectiva (Carr *et al.*, 2003, Meltzoff & Gopnik, 1993, Tomasello, 1999 *apud* Pally, 2005, p. 204; Goleman, 2006a, p. 69; Rizzolatti & Strick, 2013, pp. 422-423). Só se pode representar internamente os sentimentos, movimentos, sensações ou emoções dos outros, graças à intervenção dos neurónios-espelho (Goleman, 2006a, p. 69).

De acordo com Giacomo Rizzolatti (1937-), responsável pela descoberta desta classe de células cerebrais, os circuitos dos neurónios-espelho «permitem-nos perceber as mentes dos outros não

através do raciocínio conceptual, mas através da simulação directa; pelo sentimento, não pelo pensamento» (Blakeslee, 2006 *apud* Goleman, 2006a, p. 70). Os neurónios-espelho podem, portanto, ser correlacionados com a «visão mental», ou «teoria da mente», i. e., com a capacidade de perceber que os outros possuem um mundo subjectivo próprio, não necessariamente coincidente nem redutível ao dos circunstantes (Pally, 2005, p. 206; Goleman, 2006a, pp. 200-206)⁶⁰.

Stern, como anteriormente se observou, dedicou-se ao estudo das manifestações exteriores desta interconexão profunda entre os cérebros na dinâmica da díade mãe-bebé. E afirma o autor que o sistema nervoso humano «está construído de modo a captar os sistemas nervosos de outras pessoas, para que possamos experimentar os outros como se estivéssemos na pele deles» (Stern, 2004, p. 76 *apud* Goleman, 2006a, p. 70). Não há, portanto, como o próprio Stern reconhece, algo como «mentes [...] independentes, separadas e isoladas» (Stern, 2004, p. 76 *apud* Goleman, 2006a, p. 70). No contexto das interacções interpessoais, acontece uma co-criação da vida mental, e verifica-se uma sintonização mútua entre os sentimentos, pensamentos e comportamentos daqueles que interagem (Goleman, 2006a, p. 71).

A capacidade de descodificar e participar no mundo emocional do outro, um dos aspectos mais importantes da competência social, pode, pois, ser correlacionada com os circuitos dos neurónios-espelho. E essa dimensão específica da competência social, posta em evidência a partir da investigação neurocientífica acerca dos neurónios-espelho, desempenha um papel fundamental. Com efeito, a “simulação experiencial” do mundo interior dos outros e do seu comportamento, para além de ser um componente básico na organização da experiência emocional e de possuir um elevado valor de orientação em contexto relacional (Goleman, 2006a, p. 69), viabiliza a constituição de uma teoria da mente, abrindo a possibilidade para o estabelecimento de verdadeiras relações com o "outro", considerado na sua singularidade e diferença.

4. Conclusão

Observada enquanto aspecto do fenómeno expressivo, a conceptualização da emoção, quer do ponto de vista da psicanálise, quer do ponto de vista das neurociências e da psicologia evolutiva, evidencia a importância, a um nível básico do funcionamento humano, da dimensão relacional, esclarecendo quanto ao valor psicológico e biológico da interacção social. Aqui, o olhar das neurociências e da psicologia evolutiva ajuda a ver a emoção na qualidade de resposta orientada quer para a preservação da integridade do organismo, quer para a manutenção da inclusão no grupo (aspectos essenciais, de uma perspectiva evolutiva, para a sobrevivência do indivíduo).

⁶⁰ *Vide* também cap. 7, p. 181 e ss.

Constituindo a matriz de regulação da resposta emocional, os campos intersubjectivos proporcionam a base para a configuração propriamente simbólica da experiência. Nos termos de Cassirer, pode dizer-se que é nos contextos relacionais que a vivência da emoção irá, progressivamente, deixar de estar confinada ao nível meramente expressivo da função simbólica, para passar a enquadrar-se num nível representativo. É precisamente esta vivência da emoção com significado, i. e., o entrelaçamento entre a emoção e a cognição, progressivamente aprofundada nas interações entre a mãe e o bebé, que dinamiza o desenvolvimento psicológico e promove a consolidação do sentido do *self* e do sentido do outro. Como demonstram os estudos da psicanálise e das neurociências acerca da resposta emocional, é estreita a conexão entre a emoção e a componente cognitiva. Esse elemento cognitivo, sobretudo considerado, a partir de determinada etapa, na modalidade do pensamento consciente e reflexivo, torna-se, ao longo do desenvolvimento, inseparável da emoção. É assim que os estados emocionais passam a constituir, para a criança, vivências afectivas, com sentido. A relação mãe-bebé cria as condições para a emergência da função simbólica, e esta abre novos horizontes para o desenvolvimento interior.

Os processos psicopatológicos irão assinalar a desregulação do funcionamento no plano social. Já do ponto de vista específico da psicologia evolutiva, a dimensão social é tida como crítica, quer para a preservação da espécie, quer para a sobrevivência do indivíduo. Nessa perspectiva, é, de facto, legítimo considerar que a disrupção emocional que está na base da vivência subjectiva daquela desregulação e dos seus efeitos – experimentados, a um nível elementar, como uma ameaça –, realça já, por si mesma, o valor de sobrevivência inerente à relação.

A patologia mental funcional, sendo patologia da relação com o outro significativo, e, por conseguinte, patologia que envolve uma desregulação emocional/afectiva, implicará, portanto, um recuo do carácter simbólico das emoções/afectos e uma fragmentação mais ou menos pronunciada (consoante a natureza e o grau de severidade da patologia) do mundo psíquico.

A restauração do carácter propriamente simbólico da resposta emocional/afectiva, a reversão da patologia e a retoma do desenvolvimento terão, pois, de assentar sobre um trabalho de integração entre emoção e cognição, i. e., requerem a refundação dos conjuntos afectivo-cognitivos. Evidentemente, este trabalho só pode ter lugar nos contextos relacionais (particularmente, o da relação terapêutica), pois é a relação o principal factor modelador e modulador da função simbólica.

Nesse sentido, a empatia, como qualidade relacional característica do terapeuta, irá promover, na relação, a sintonização afectiva necessária para sustentar o desbloquear do desenvolvimento. Reúnem-se, então, as condições para a restauração e o fortalecimento da função simbólica propriamente dita. E se da vitalidade simbólica das emoções/afectos depende a possibilidade de regular de modo harmónico a interacção social, complementarmente, a interacção social harmónica abrirá, por

sua vez, novas possibilidades de conferir às emoções/afectos uma configuração simbólica, e, por conseguinte, novos horizontes para o (re)criar contínuo das relações interpessoais.

CAPÍTULO 9

PSICOPATOLOGIA E REIFICAÇÃO DA FUNÇÃO SIMBÓLICA

1. Introdução

A compreensão do carácter expressivo da emoção exige o reconhecimento do papel que a relação interpessoal desempenha na organização psicológica e no desenvolvimento. Tal como é na relação com o outro que são criadas as condições para a maturação plena do indivíduo, é também no contexto da relação que essa maturação sempre ocorre. Assim, em rigor, não é totalmente correcto falar em “indivíduo”: o “indivíduo” é uma abstracção. Falar de “individualidade” é falar de um processo; o indivíduo não é um dado adquirido, mas está em construção e redefinição permanentes, como eixo de subjectividade sempre nascente a partir da coalescência de campos intersubjectivos.

A interacção social é a matriz dos processos mentais. É para essa matriz que a capacidade simbólica do homem desde o início se orienta, ao mesmo tempo que é também daí que emerge e se desenvolve, antes de mais na sua dimensão expressiva, e posteriormente nas dimensões representativa e significativa. Pode, pois, dizer-se que em termos psicológicos o ser humano nasce dentro do simbólico, porque nasce da e na relação com o outro. O nível expressivo da função simbólica constitui esse primeiro degrau de apreensão da realidade a partir do qual se inicia a constituição do sentido do *self* e do sentido do outro. E a função expressiva pode, efectivamente, ser associada àquela capacidade representacional com a qual o bebé nasce e que lhe permite, desde logo, entrar e participar activamente na relação com a mãe.

Ao longo da maturação psicológica, os padrões de interacção entre a criança e os cuidadores dão suporte à regulação emocional: através da sintonização afectiva entre a mãe e o bebé, este começa a integrar os seus estados emocionais. Como diria Winnicott, o bebé vai sendo psicologicamente criado através do olhar que a mãe lhe devolve, e não existe sem a mãe. A presença materna proporciona-lhe um espaço – suficientemente seguro e, ao mesmo tempo, suficientemente flexível e aberto para se tornar desafiador – que lhe permite reconhecer-se e fazer a experiência da sua própria individualidade. É assim que a construção do sentido do *self* e do sentido do outro se dá na relação primeira, através do campo intersubjectivo progressivamente organizado em torno de padrões de influência mútua entre a mãe e o bebé.

A diferenciação da individualidade do bebé assentará no desenvolvimento da função simbólica, mediante a interacção com a mãe. A capacidade representacional, que está presente desde o nascimento e que torna o bebé capaz de se envolver na interacção, diferencia-se de maneira gradual.

Assim, progressivamente, a partir da função expressiva constituir-se-á a função representativa, i. e., a capacidade simbólica propriamente dita. E é a aquisição desta capacidade simbólica que proporcionará as condições para a consolidação do crescimento psicológico e abrirá, ao longo de todo o ciclo vital, novas possibilidades de desenvolvimento. Todavia, a vitalidade desta capacidade simbólica depende sempre da inserção em contextos relacionais.

Ora, se a origem da vida mental se situa na relação (Machado, 2008, p. 247), é também a relação, quando se desregula e deixa de proporcionar ao bebé, de modo continuado, o espaço para uma autêntica experiência de si – i. e., quando não envolve, por parte dos cuidadores, o genuíno reconhecimento da unicidade e alteridade da individualidade nascente do bebé – que está na origem da patologia. E se a patologia deriva de uma desregulação relacional, traduz-se, necessariamente, num padrão de desregulação das emoções, porque a relação assenta, exactamente, numa experiência emocional e afectiva partilhada entre a mãe e o bebé, através da qual o psiquismo do bebé se organiza. A patologia pode, então, ser interpretada enquanto padrão de funcionamento que se instala quando a relação deixa de ser fonte de sentido para experiência, e a capacidade representacional/simbólica do bebé se cristaliza e reifica. Nesta perspectiva, a patologia constitui uma resposta precária a uma ameaça de desintegração do *self*, que concorre, ainda que de uma forma restrita e elementar, para a salvaguarda e a preservação quer do *self*, quer da relação como espaço de definição do próprio *self*. Deste modo, no funcionamento patológico, as emoções, privadas de uma ancoragem simbólica que as colocaria ao serviço do pensamento e as tornaria em instrumentos de conhecimento de si e dos outros (Machado, 2003, p. 2; Matos, 2006c, p. 199), desencadeiam-se, ao invés, como uma espécie de “resposta-limite” ao imediatismo e à inevitabilidade de uma realidade tomada como realidade em bruto, coisa-em-si. Sem a inscrição na matriz simbólica que a relação interpessoal proporciona quando apoia o desenvolvimento, as emoções, assim reduzidas à esfera do funcionamento psicobiológico, parecem autonomizar-se, dando testemunho de um retorno ao meramente somático. Porque a emoção, como se observou, surge, no contexto do desenvolvimento normal, sempre associada a uma determinada visão ou perspectiva acerca da realidade, co-construída no interior da relação. A relação dá à vivência da emoção uma estrutura significativa. Quando a mesma relação, enquanto lugar de construção desse horizonte simbólico, se torna precária e se desregula, a vivência do significado, que permite, originariamente, a descoberta e constituição do sentido de si e do sentido do outro, é impedida. É desse modo que a experiência da emoção regride a um nível meramente expressivo. À patologia está subjacente uma desagregação dos conjuntos afectivo-cognitivos⁶¹, com a atomização das emoções e do mundo mental. As emoções regressam, no limite, à qualidade de

⁶¹ Vide cap. 8, n. 46.

automatismos orgânicos cuja função primária, biologicamente definida e geneticamente codificada, pode ser associada à estrita preservação da integridade dos sistemas físico e mental na unidade psicobiológica que é o “indivíduo” em si mesmo considerado⁶².

Se a patologia põe a descoberto uma reificação dos processos de simbolização, decorrente da desregulação da relação, a terapia, por sua vez, perfilar-se-á como espaço de restauração da função simbólica, permitindo libertar a emoção do plano meramente expressivo. Com efeito, já de um ponto de vista evolutivo, é lícito considerar que neste plano a emoção tendencialmente se desencadeia quer como resposta instintiva de protecção do indivíduo face a ameaças à integridade física, quer como meio de salvaguarda relativamente ao perigo de separação do grupo de pertença (aspecto crucial para a sobrevivência, de modo particularmente notório em épocas mais recuadas da evolução da espécie humana). Portanto, falar em terapia é também falar em restauração da relação, em desbloqueamento da capacidade relacional, e, desse modo, em desreificação dos processos simbólicos, com a viabilização da «*retomada do desenvolvimento fracassado*» (Matos, 2006b, p. 194), a abertura de novas possibilidades de construção de sentido, e, simultaneamente, a criação de novas relações – outras relações que passam a poder ser experimentadas como relações *outras*.

2. O Olhar da Psicanálise: Psicopatologia e Desregulação da Relação

2.1. Psicopatologia e desregulação da relação

Como se verificou anteriormente, o reconhecimento da relação interpessoal como espaço de origem da vida psíquica conduz à ideia de que a patogénese decorre, tal como sugere Coimbra de Matos, de uma «*desregulação da relação*» (Matos, 2012b, p. 263). Se é na dinâmica específica dos campos intersubjectivos que se estabelecem os horizontes do desenvolvimento normal, é também a dinâmica dos campos intersubjectivos o factor responsável pela cristalização de determinados padrões de funcionamento psicológico que não apoiam o desenvolvimento. E pode dizer-se que estes padrões de funcionamento derivam, de algum modo, da excessiva expansão dos diversos tipos de inconsciente que, tal como mostram Stolorow e Atwood (2008, pp. 29-40), necessariamente se constituem a partir de qualquer tipo de interacção intersubjectiva, em particular do sistema criança-cuidador: o inconsciente pré-reflectivo, o inconsciente dinâmico e o inconsciente não validado.

Como propõem Stolorow e Atwood (2008, pp. 52-53), a ocorrência de falhas na sintonização afectiva entre a mãe e o bebé, traduzindo uma ruptura no sistema de regulação mútua configurado pela interacção entre ambos, traduz-se na perda da capacidade de regulação afectiva do próprio

⁶² Embora, como se observou, falar em “indivíduo” seja mera abstracção, e tal só se torne legítimo atendendo à integração do indivíduo nos contextos relacionais.

bebé, o que o leva a experimentar estados emocionais de desorganização e desintegração. Assim, para o bebé a emoção perde, ou não chega a adquirir, um substrato propriamente simbólico; perde a sua legibilidade e, desse modo, deixa de concorrer para a consolidação do sentido do *self* e do sentido do outro. A desregulação da relação trava o desenvolvimento e a diferenciação da capacidade representacional do bebé, não lhe permitindo evoluir (nalguns sectores da personalidade, ou de maneira global) para um nível simbólico. Assim, a criança evidenciará falhas na sua capacidade de elaboração das vivências emocionais⁶³.

Na perspectiva de Schore (2009, p. 394), o problema da origem da psicopatologia é conceptualizado nos termos de uma incapacidade de internalização das funções do selfobjecto que viabilizam a regulação psicobiológica. Schore correlaciona esta incapacidade com a falta de maturidade dos «sistemas desenvolvimentais» (Schore, 2009, p. 394), i. e., as estruturas neurobiológicas da criança, déficit que pode, efectivamente, resultar de perturbações recorrentes na dinâmica da interacção entre a mãe e o bebé.

Assume-se, pois, que a psicopatologia, nas variedades que apresenta, resulta de falhas recorrentes na regulação do sistema diádico. E os padrões de funcionamento psicopatológicos emergem não só como reflexo directo da impossibilidade de elaborar simbolicamente a vivência das emoções, mas também como modos de evitar a experiência do afecto traumático e intolerável, podendo, nessa medida, ser interpretados enquanto esquemas defensivos destinados a salvaguardar a integridade da estrutura psíquica e da dinâmica relacional existente e já conhecida. Estes argumentos apoiam a posição assumida no âmbito dos estudos psicanalíticos do desenvolvimento quando se define a psicopatologia como «uma falta de capacidade adaptativa, uma incapacidade para mudar de estratégia em face das exigências do meio» (Emde, 1988 *apud* Schore, 2009, p. 394).

A especificidade da organização psicopatológica dependerá sobretudo, entre outros factores, da natureza, intensidade e momento do desenvolvimento em que as falhas na regulação afectiva têm lugar. Assim, a psicopatologia pode ser considerada como um «fenómeno de espectro» (Matos, 2012h, p. XVII), assumindo expressões que variarão essencialmente em função do modo específico como ocorre a perturbação da dinâmica relacional.

Pode dizer-se que esta é uma concepção fundamental acerca da etiopatogénese para a qual os modelos psicanalíticos de feição mais relacional tendem, de uma maneira geral, a apontar. Todavia, a

⁶³ Retomando a terminologia de Bion, dir-se-ia que a falência do sistema de regulação mútua mãe-bebé pode, em certo sentido, ser interpretada como resultado do colapso da capacidade de *rêverie* da mãe. Esta, não metabolizando os conteúdos do mundo interno do bebé e não os transformando em material pensável, i. e., em elementos α , deixa a psique nascente do bebé saturada de elementos β , os quais, permanecendo intoleráveis, e sem a possibilidade de serem convertidos em blocos de construção da estrutura psíquica (o bebé ainda não desenvolveu a função α nem um aparelho para pensar os pensamentos), vão ser defensivamente removidos.

ideia de que a severidade dos transtornos psicopatológicos depende da forma e do momento do desenvolvimento em que se dá a disrupção do sistema de regulação mútua mãe-bebé encontra-se já presente no pensamento de Winnicott, autor que, como se verificou, pode ser visto como um dos mais importantes precursores da abordagem relacional em psicanálise.

2.2. Winnicott como precursor de um modelo contextual da etiopatogénese

Elsa Dias (2013, pp. 1-2), no âmbito dos seus esforços de sistematização da perspectiva de Winnicott acerca do desenvolvimento psicológico, considera que o pensamento clínico do autor representa uma ruptura relativamente à psicanálise tradicional, ao não prescrever rigidamente os métodos sobre os quais a tarefa analítica se deve apoiar. Ao invés, na psicanálise de Winnicott a metodologia terapêutica variará consoante as necessidades específicas do paciente e a natureza da sua patologia.

Dias (2013, p. 3) destaca, assim, a ideia de que Winnicott fundamenta o princípio da heterogeneidade dos procedimentos analíticos numa teoria do amadurecimento pessoal (ou desenvolvimento psicológico), no âmbito da qual propõe a existência de uma relação entre o momento em que o processo de desenvolvimento é perturbado e a natureza do distúrbio psicopatológico resultante dessa disrupção. Assim, a análise não pode ser uniforme nem estandardizada; ao contrário, assumirá contornos particulares, variáveis de acordo com a situação clínica de cada paciente. O autor estabelece, portanto, uma articulação entre a sua teoria do desenvolvimento pessoal e uma teoria dos distúrbios psíquicos.

Winnicott coloca em evidência a importância que a presença e o amor do cuidador possuem enquanto factor ambiental responsável pela facilitação da resolução das tarefas colocadas ao longo do desenvolvimento, e de cujo apropriado cumprimento depende a organização da personalidade e a capacidade de estabelecer relacionamentos com os outros. Efectivamente, o autor reconhece à mãe um papel central no desenvolvimento da criança. Na sua perspectiva, o bebé tem necessidade de se relacionar com a mãe, e a interacção entre ambos assenta sobretudo numa matriz emocional, não se restringindo à dimensão física do cuidar. É a satisfação destas «necessidades relacionais» que dinamiza o desenvolvimento (Greenberg & Mitchell, 2003, pp. 238-239). O desenvolvimento psicológico consistirá, assim, numa diferenciação progressiva do bebé relativamente à mãe, ao longo de várias etapas. E Winnicott considera que inicialmente não se pode falar em mãe e bebé separadamente, já que a individualidade do bebé se encontra longe de estar constituída. Este depende de tal forma da mãe que é apenas legítimo falar em mãe-bebé, como unidade relacional e funcional primordial (Ogden, 2004a, pp. 171-175).

Ogden (2004a, p. 180), que faz uma importante análise de alguns dos principais conceitos winnicottianos, sublinha que para Winnicott a mãe proporciona a «*matriz psicológica*» que viabiliza a organização dos conteúdos psíquicos do bebé. É a «mãe ambiental», a mãe que «providencia o espaço mental no qual a criança começa a gerar a experiência» (Ogden, 2004a, p. 180). É a partir da unidade mãe-bebé que a criança irá, de modo gradual, separar-se psicologicamente da figura materna. Com efeito, a mãe exerce um papel organizador da psique do bebé: ao entrar em sintonia com as necessidades da criança, esta, através dessa base de cuidado materno afectivamente sintonizado, torna-se capaz de dar sentido aos seus próprios estados interiores, o que permite que se desenvolva o sentido do *self* (Greenberg & Mitchell, 2003, p. 232). Assim, como também refere Ogden (2004a, p. 172), falar em desenvolvimento psicológico não é apenas falar em diferenciação da psique infantil desde um estado elementar até um nível de organização mais complexo, mas também considerar a transformação da unidade mãe-bebé no par mãe e bebé, i. e., a emergência da individualidade e da personalidade.

Deste modo, para Winnicott, a natureza da psicopatologia depende sobretudo do momento em que o desenvolvimento é perturbado e/ou interrompido (mas também das patologias parentais subjacentes à estrutura do contexto responsável pelo desencadeamento do trauma) (Dias, 2013, p. 6).

Para Winnicott, como Dias (2013, p. 5) sublinha, o desenvolvimento decorre ao longo de vários estádios, cada um dos quais apresenta à criança tarefas específicas. A progressão entre os estádios significa a sucessiva aquisição de graus cada vez mais elevados de maturidade e integração psíquicas. Na linha global do desenvolvimento, as tarefas mais importantes são colocadas nos primeiros estádios: a integração no tempo e no espaço, a adaptação e conjugação entre as dimensões psíquica e corporal, o estabelecimento das relações de objecto e a constituição do *self* (Dias, 2013, p. 5). A adequada resolução das tarefas de cada estádio supõe o cumprimento satisfatório das tarefas dos estádios precedentes. Caso isso não se verifique, a falha ocorrida prejudicará o desenvolvimento subsequente, conduzindo a um desequilíbrio na organização psíquica e a uma desregulação emocional. Para compreender a natureza do distúrbio psicopatológico, é, deste modo, necessário identificar qual a etapa do desenvolvimento na qual a origem desse distúrbio pode ser remotamente localizada (Dias, 2013, p. 6).

Atendendo à sistematização teórica que Dias elabora acerca da concepção do desenvolvimento psicológico presente no pensamento de Winnicott, pode dizer-se que, para o autor, os distúrbios psicóticos, sendo os de maior gravidade, advêm de disrupções ocorridas nas primeiras etapas do desenvolvimento, que começam na vida intra-uterina e se prolongam até à idade de um ano ou um ano e meio. Estes são os estádios de dependência absoluta (Dias, 2012, pp. 151-216) e de dependên-

cia relativa (Dias, 2012, pp. 217-247), ao longo dos quais são constituídas as bases da personalidade (Dias, 2013, p. 6). Se nalguma destas fases ocorre uma falha ambiental e as necessidades do bebé são recorrentemente frustradas, o desenvolvimento é bloqueado e surge a psicose. Quanto mais recuado for o momento em que se verifique essa falha ambiental na adaptação às necessidades do bebé e na criação das condições para um adequado cumprimento das tarefas inerentes a estas etapas do desenvolvimento, maior a gravidade do distúrbio (Dias, 2013, p. 6).

A partir da conquista da identidade unitária e da constituição de um «*eu* integrado» (Dias, 2012, p. 243), ao longo da fase do «EU SOU» (Dias, 2012, pp. 243-247), já no final do estágio da dependência relativa, a criança, na transição entre os estádios da dependência relativa e da independência relativa, é confrontada com a tarefa da integração da sua impulsividade instintual (Dias, 2013, p. 6). A resolução adequada desta tarefa deverá conduzi-la ao desenvolvimento da capacidade de sentir culpa, de assumir e responsabilizar-se pelas suas próprias moções instintivas e de reparar os danos decorrentes de comportamentos gerados pelas faltas de controlo sobre os seus impulsos (Dias, 2013, p. 6). A apropriação da destrutividade resultará na possibilidade de a criança deprimir, de forma adaptativa, quando essa destrutividade se manifeste. Se esta aquisição não é alcançada, passa a haver margem para a emergência da depressão patológica (Dias, 2013, p. 7).

No estágio da independência relativa, a tarefa central é o desenvolvimento da capacidade de gerir as tensões inerentes às relações com as outras pessoas. O que nesta etapa se joga é a formação de uma moralidade pessoal (Dias, 2012, p. 253), i. e., a consolidação da capacidade de relacionar-se com o outro enquanto “outro”, o que supõe, exactamente, as aquisições prévias fundamentais, concernentes à constituição da identidade unitária e à integração da instintualidade (Dias, 2013, p. 7; p. 7, n. 5). As falhas ambientais surgidas nesta etapa, não tendo tão vastas repercussões como as falhas ocorridas nas fases precedentes, podem, todavia, ter como consequência o aparecimento de neuroses (Dias, 2013, p. 7).

Assim, Dias considera que para Winnicott as neuroses só são possíveis a partir de uma estrutura de personalidade bem consolidada, cuja formação requer a ausência de falhas ambientais sistemáticas ao longo dos primeiros e mais críticos estádios do desenvolvimento (Dias, 2012, pp. 81-82; 2013, p. 8). Nas psicoses, a interrupção do desenvolvimento, ocorrendo numa fase precoce, afecta a formação das bases da personalidade e a constituição da identidade unitária. Deste modo, a psicose, enquanto organização defensiva, envolverá o aparecimento de um falso *self*, que se afirma e sobrepõe para proteger da ameaça de aniquilação o verdadeiro *self* (Dias, 2013, p. 8).

A perspectiva de Winnicott acerca dos distúrbios psíquicos condu-lo, portanto, a conceptualizar e classificar as psicopatologias atendendo não a um critério sintomatológico (tal como tende a suceder em sistemas de classificação das perturbações mentais como o *DSM*), mas sim a um critério

maturacional. Deste modo, o autor é levado a reconhecer que manifestações psicopatológicas semiologicamente próximas podem derivar de problemas distintos, consoante o momento em que o desenvolvimento tenha sido interrompido (Dias, 2013, p. 9).

Para além desta leitura de Dias, que, procurando sistematizar a teoria winnicottiana do amadurecimento, mostra como Winnicott correlaciona directamente o momento da perturbação desenvolvimental com a natureza da psicopatologia, Ogden (2004b, pp. 214-224) faz uma abordagem alternativa (e, dir-se-ia, complementar) à questão da etiopatogénese no pensamento winnicottiano, propondo uma «psicopatologia do espaço potencial» em que estabelece uma relação entre o tipo de ruptura do espaço potencial e a natureza dos transtornos mentais. A ruptura do espaço potencial traduz um colapso da função simbólica, pelo que, segundo Ogden (2004b, p. 214), a psicopatologia do espaço potencial corresponde a uma «psicopatologia da simbolização»⁶⁴.

Ogden faz notar que o espaço potencial abre a possibilidade para a efectiva constituição dos dois grandes pólos da vida mental e para a criação de uma dialéctica psicológica entre ambos: o pólo da realidade (a realidade externa, i. e., aquilo que é experimentado como estando fora do domínio da onipotência do sujeito) (Ogden, 2004b, p. 216) e o pólo da fantasia (a realidade interna). No espaço potencial, originariamente sustentado pela unidade mãe-bebé, realidade e fantasia podem ser livremente articuladas e constituídas enquanto matéria de experiência subjectiva. No livre jogo entre realidade e fantasia, que tem lugar no espaço potencial, vai-se operando a diferenciação entre símbolo, simbolizado e sujeito que simboliza. E é através desta diferenciação que se dá o nascimento psicológico do bebé. Assim, a subjectividade (nascente) do bebé e a alteridade (nascente, do ponto de vista do bebé) da mãe constituem-se mutuamente: «A mãe cria o bebé e o bebé cria a mãe» (Ogden, 2004b, p. 209).

Se a unidade mãe-bebé é a matriz relacional que sustenta a progressiva emergência do espaço potencial, a sua perturbação terá, pois, como consequência a desestabilização desse mesmo espaço potencial. Com a psicopatologia do espaço potencial, Ogden descreve e analisa algumas das variedades da ruptura da dialéctica entre realidade e fantasia que traduzem, precisamente, a fragmentação do espaço potencial.

São quatro as formas de esgotamento da dialéctica entre realidade e fantasia que Ogden, a título de exemplo, descreve: (1) colapso da dialéctica realidade/fantasia na direcção da fantasia, de modo a que a fantasia passa a não poder ser diferenciada da realidade externa e adquire uma força semelhante à desta (Ogden, 2004b, p. 215; pp. 216-219); (2) colapso na direcção da realidade, caso em que a preponderância da realidade assume os contornos de um mecanismo de defesa contra a fanta-

⁶⁴ De acordo com Ogden, os trabalhos de Winnicott sugerem uma teoria da psicopatologia da função simbólica, embora o autor nunca a tenha sistematizado. Ogden procura, assim, contribuir para a clarificação dessa teoria.

sia e ocupa o lugar desta na vida mental (Ogden, 2004b, p. 215; pp. 219-221); (3) dissociação entre realidade e fantasia, circunstância em que a separação entre ambos os pólos da vida mental impede a constituição de determinadas possibilidades de sentido para a experiência (Ogden, 2004b, p. 215; p. 222); (4) falência na constituição dos próprios eixos da realidade e da fantasia, situação que conduz a um «estado de não-experiência» (Ogden, 1980 *apud* Ogden, 2004b, p. 223; pp. 215-216; pp. 222-224), i. e., à impossibilidade de criação do sentido, com a prevalência de um mundo interior fixado na percepção e nos dados sensoriais em bruto (Ogden, 2004b, pp. 215-216; pp. 222-224).

Como fica patente, todas estas modalidades de declínio da dialéctica entre realidade e fantasia reflectem a impossibilidade de estabelecer uma distinção clara entre o símbolo e o simbolizado. Por um lado, essa distinção depende da mediação da subjectividade, i. e., de que o *self* se constitua e encontre lugar para intervir, na qualidade de «criador de sentidos» (Ogden, 2004b, p. 217). Sem a actuação da subjectividade, a articulação entre realidade e a fantasia é travada, e a própria subjectividade, como centro simbólico da experiência individual, tende a desvanecer-se e a assumir configurações elementares e precárias nas quais predomina uma adesividade ao “concreto” e ao “imediato”, i. e., em que persiste um confinamento ao domínio da «coisa-em-si» (Ogden, 2004b, p. 216). Atendendo às modalidades de disrupção do espaço potencial descritas por Ogden, esta fixação no imediato, que acompanha o desmembramento do espaço potencial e a emergência da perturbação mental, pode estar correlacionada com o primado do pólo da fantasia, com a hegemonia do eixo da realidade, com o empobrecimento da experiência, ou ainda com uma ausência de experiência (estado em que a elaboração significativa não excede o nível estritamente sensorial e perceptivo).

Mas, simultaneamente, o eixo da subjectividade, como refere Ogden (2004b, p. 225), constitui-se e depende da prévia capacidade para distinguir entre o símbolo e o simbolizado. Efectivamente, o *self* emerge e complexifica-se com o aparecimento e a sedimentação dos processos de configuração simbólica. O exercício da função simbólica envolve, portanto, o entrecruzamento dos planos do (1) símbolo (o pensamento), do (2) simbolizado (o objecto de pensamento) e do (3) pensador (o *self* que interpreta) (Ogden, 2004b, p. 225)⁶⁵. Assim, o colapso do espaço potencial manifesta a cristalização ou a falência da função simbólica, o que pressupõe, como Ogden (2004b, p. 225) também indica, a implosão de pelo menos dois dos três planos mencionados.

Como se observou já, nesta perspectiva, a psicopatologia advém de formas específicas de desarticulação do espaço potencial. Ora, as condições que levam ao enfraquecimento da função simbólica e ao desconjuntamento do espaço potencial coincidem, sobretudo, quer com a precariedade ou a ruptura precoce da unidade mãe-bebé (Ogden, 2004b, p. 227), quer com a incapacidade de a

⁶⁵ Vide também cap. 7, p. 193.

mãe apoiar de forma equilibrada a separação psicológica do bebé. São, pois, condições de natureza relacional, que afectam o desenrolar normal do desenvolvimento e se revelam tanto mais prejudiciais quanto mais precoces forem os momentos em que o desenvolvimento fica bloqueado.



De uma maneira geral, conclui-se que no âmbito de uma perspectiva relacional em psicanálise, e de modo já evidente no pensamento de precursores dessa perspectiva, como é o caso de Winnicott, a origem das perturbações psicológicas é, como anteriormente se sublinhou, atribuída a problemas que afectam os contextos relacionais. No dizer de Coimbra de Matos (2006d, p. 263): «a doença mental funcional resulta de *relações interpessoais patológicas e patogénicas internalizadas*». Deste ponto de vista, a patologia está associada a falhas relacionais, nomeadamente no que se refere às relações precoces que estruturam o desenvolvimento, importando reconhecer que: «A regulação da relação de objecto é um processo essencial no desenvolvimento psicológico. Se falham os indicadores emocionais, o indivíduo fica ao sabor dos impulsos» (Matos, 2012b, p. 136). E em função do momento em que ocorram, as falhas ou insuficiências nas relações significativas criarão pontos de vulnerabilidade distintos, traduzindo-se em diversos tipos de organização psicopatológica.

Os processos psicopatológicos possibilitam, como sublinha Coimbra de Matos (2012d, p. 174), a atenuação do sofrimento psicológico decorrente dos problemas que afectam a interacção interpessoal. Todavia, esses processos, envolvendo, enquanto esquemas defensivos básicos, a redução do sofrimento imediato, têm como contrapartida, ao cristalizar-se, o abrandamento ou a interrupção do desenvolvimento.

Assim, as variedades de manifestação da doença mental funcional constituem distintos modos de desagregação do mundo interno e de empobrecimento da vivência das emoções. Implicando a reificação dos dinamismos simbólicos, a doença psíquica parece estar sempre associada a um certo grau de retorno ao imediatismo da experiência, generalizado ou limitado a sectores específicos da vida psicológica.

3. O Olhar das Neurociências, da Psicologia Evolutiva e da Psicologia Cognitivo-Comportamental: Psicopatologia e Desregulação da Emoção

Do ponto de vista das neurociências e da psicologia evolutiva, é reconhecida a ligação entre psicopatologia e desregulação da resposta emocional: «praticamente todas as formas de psicopatologia implicam alguma desregulação emocional, sendo esta desregulação o defeito nuclear de algumas delas», nas palavras de Alexandre Castro Caldas (2000, p. 273). Também Oatley e Jenkins (1992 *apud*

Schore, 2009, p. 394) propõem que o distúrbio das emoções pode ser tomado como a marca comum a todas as entidades nosológicas definidas no âmbito da psiquiatria.

Coloca-se, então, a questão de saber de que modo exacto se associam a psicopatologia e a desregulação das emoções, e se é possível estabelecer umnexo entre a desregulação de emoções específicas e as doenças mentais.

Simultaneamente, importa perceber como os fenómenos psicopatológicos podem ser conceptualizados do ponto de vista da psicologia evolutiva, e indagar acerca da possibilidade de reconhecer-lhes algum valor evolutivo.

Pode dizer-se que as abordagens das neurociências, da psicologia evolutiva e da psicologia cognitivo-comportamental à etiopatogénese se centram directamente no problema da desregulação da emoção, conceptualizando-o do ponto de vista do funcionamento neurofisiológico e da actuação e influência de processos cognitivos automáticos e não conscientes. Não ignoram, porém, o peso do factor das relações interpessoais, e não separam as vicissitudes inerentes às relações significativas da génese das perturbações mentais. Como reconhece Kolb (1977 *apud* Schore, 2009, p. 394), é estreita a associação entre perturbações psiquiátricas e problemas respeitantes à esfera das relações significativas. Rupturas, perdas ou conflitos no domínio relacional podem ser vividos como acontecimentos desencadeadores de emoções negativas e tensão psíquica, conduzindo a falhas na interiorização dos «modelos do *self*-e-do-outro-em-interacção» directamente responsáveis pela constituição de estratégias de regulação dos afectos (Kernberg, 1976, Kobak & Sceery, 1988 *apud* Schore, 2009, p. 446). A desregulação emocional/afectiva, por sua vez, não favorece a resposta do indivíduo às exigências colocadas pelo meio, acabando, se for duradoura, por conduzir ao aparecimento de transtornos mentais (Knapp, 1992, p. 248 *apud* Schore, 2009, p. 394).

Considerando a questão da desregulação da emoção como aspecto central dos distúrbios psíquicos, e atendendo ao nexo existente entre essa desregulação e as falhas ao nível das relações significativas, torna-se claro, segundo as abordagens das neurociências, da psicologia evolutiva e da psicologia cognitivo-comportamental, que o transtorno psicológico pode ser globalmente caracterizado como uma falta de capacidade de adaptação interna a situações de stresse (Schore, 2009, p. 390; p. 394).

3.1. A resposta emocional do medo

Uma das emoções que mais claramente podem ser correlacionadas com os fenómenos psicopatológicos é o medo (LeDoux, 2000, pp. 138-139; Hyman & Cohen, 2013, p. 1421). Ligado ao sistema de processamento emocional que Goleman descreve como «via inferior», o medo é descrito por LeDoux como sendo uma reacção de carácter defensivo, resultante da detecção de um perigo,

caracterizando-se pelo desencadeamento de respostas que aumentam a probabilidade de sobrevivência à situação de risco experimentada (LeDoux, 2000, p. 136). O medo é, portanto, a réplica «dum organismo face a um estímulo que ameaça a sua integridade» (Habib, 2003, p. 193).

Esta é, de resto, uma leitura que vem na sequência da teoria da evolução de Darwin, autor que considerava já o medo como resposta desenvolvida com a finalidade de levar o organismo a responder adequadamente a ameaças externas (Spielberger, 1981, pp. 49-50). Darwin descrevera também algumas das manifestações físicas do medo, detectáveis pela observação, entre as quais o aumento da frequência cardíaca, a dilatação pupilar, o aumento da sudação, a adopção de expressões faciais típicas, etc. (Spielberger, 1981, p. 50). Charles Donald Spielberger (1927-) chama a atenção para o facto de os aspectos destacados por Darwin na sua caracterização do medo virem a ser mais tarde novamente postos em evidência quer pelos estudos de Walter Bradford Cannon (1871-1945) acerca da «resposta de luta ou fuga», quer pelos trabalhos de Hans Hugo Selye (1907-1982) a respeito da «síndrome geral de adaptação». Estes investigadores acabarão por aprofundar as concepções de Darwin a propósito da emoção do medo, prosseguindo uma abordagem centrada na identificação dos correlatos fisiológicos e bioquímicos que acompanham as reacções a situações ameaçadoras (Spielberger, 1981, p. 50).

LeDoux, na análise que faz do medo, começa por fazer notar que este, enquanto «sistema de comportamento defensivo», evoluiu, com toda a probabilidade, anterior e independentemente dos «sentimentos conscientes». Portanto, o sistema defensivo do medo, dada a sua origem filogenética mais recuada, pode actuar sem que seja necessariamente acompanhado pela intervenção da consciência (LeDoux, 2000, p. 136). (Esta ideia parece, aliás, suportar a distinção entre “emoção” e “sentimento de emoção” que Damásio estabelece⁶⁶.) Nas palavras de LeDoux:

Os sentimentos de medo são um subproduto da evolução de dois sistemas neurológicos: um que medeia o comportamento defensivo e um que cria a consciência. Qualquer deles, por si só, não é suficiente para produzir o medo subjectivo. Sentir medo pode ser muito útil, mas esta não é a função programada pela evolução no sistema neurológico de defesa. (LeDoux, 2000, p. 136)

LeDoux afirma que o medo é uma emoção fundamental no funcionamento humano. O facto de haver um conjunto vasto de palavras e expressões do vocabulário corrente, nas diversas línguas, a denotar o medo, indica já que este, ao ser modulado pela consciência, se manifesta num amplo leque de tonalidades, desde o «nervosismo» ou a «ansiedade» até à «angústia existencial» (LeDoux, 2000, pp. 137-138). Por outro lado, de acordo com o autor, a preponderância que o medo assume na vida

⁶⁶ Vide cap. 8, p. 248 e ss.

individual parece também repercutir-se sobre o plano social, condicionando fortemente as estruturas da sociedade e as formas de organização colectiva (LeDoux, 2000, p. 138).

Segundo LeDoux, diversos quadros psicopatológicos parecem relacionar-se com formas aparentemente desproporcionadas de prevalência e manifestação do medo. Este medo «excessivo ou desajustado» pode contribuir para a sedimentação de quadros clínicos como a ansiedade, fobias, perturbações obsessivo-compulsivas ou perturbações de stress pós-traumático (LeDoux, 2000, pp. 138-139). Spielberg afirma que a ansiedade e a depressão (estritamente associadas à resposta do medo) são duas das dimensões preponderantes nas perturbações psicológicas, constituindo os sintomas que mais motivam a procura de cuidados de saúde mental (Spielberger, 1981, p. 98).

Sublinhe-se, todavia, que reconhecer a correlação existente entre a emoção do medo e a psicopatologia (LeDoux, 2000, p. 139) não permite inferir, de modo linear, que o primeiro é a causa – e, muito menos, a causa exclusiva – da segunda, mas apenas chegar a uma mais completa compreensão da fenomenologia das psicopatologias, a partir do conhecimento oferecido pela psicologia evolutiva e pelas neurociências⁶⁷.

Para melhor compreender como a resposta do medo se desregula e torna desproporcionada, interessa, em primeiro lugar, salientar a continuidade existente entre a expressão do medo nos animais e nos seres humanos. Fazendo referência aos trabalhos de Isaac Meyer Marks (1935-), LeDoux chama a atenção para a forma como este autor sumaria as estratégias comportamentais implementadas por animais e seres humanos para lidar com situações ameaçadoras. Na sua análise, Marks refere as seguintes: «retirada (evitar o perigo ou fugir dele), imobilidade (ficar paralisado), agressão defensiva (aparentar ser perigoso e/ou responder atacando), ou submissão (apaziguamento)» (Marks, 1987 *apud* LeDoux, 2000, p. 139). Caroline e Robert Blanchard esclarecem também quanto aos principais elementos comportamentais associados à reacção do medo: a interrupção da acção em curso na sequência da percepção da ameaça, a orientação em direcção ao estímulo desencadeador da reacção e a avaliação do potencial de perigo efectivo. Caso a avaliação efectuada corrobore o carácter ameaçador do estímulo, a natureza da resposta a implementar (luta, fuga ou imobilidade) depende da localização ou não da origem do medo, bem como da averiguação das possibilidades de sucesso

⁶⁷ A determinação da causa das psicopatologias é uma tarefa complexa e sem solução unívoca, levada a cabo, no interior da psicologia, por todas as teorias da personalidade (por vezes conflitantes) desenvolvidas ao longo da história da ciência psicológica. Previamente a qualquer direccionamento teórico específico, a única afirmação legítima, embora genérica, que pode ser feita a respeito da etiopatogenia é a de que os transtornos psicológicos resultam de uma ou múltiplas causas cujo concurso se consubstancia na produção de alterações em variáveis directa ou indirectamente envolvidas no funcionamento psíquico, com reflexos mais ou menos pronunciados na organização mental e da personalidade. Não obstante, os limites que balizam as variedades de manifestação fenomenológica das psicopatologias são, de acordo com a teoria da evolução, definidos pela estrutura psicológica constituída ao longo da evolução filogenética humana, assente em processos cuja natureza pode em parte ser esclarecida através da identificação, pela psicologia evolutiva, das plausíveis finalidades evolutivas que servem, e, pela neurociência, dos correlatos neurobiológicos que apresentam.

inerentes ao leque de respostas à disposição (Blanchard & Blanchard, 1989 *apud* LeDoux, 2000, pp. 140-141). Blanchard e Blanchard, suportando a constatação da semelhança entre as estratégias reactivas que animais e seres humanos mobilizam, sublinham ainda que a uniformidade com que as reacções de medo se manifestam na própria espécie humana sugere já, por si só, que «os padrões de reactividade ao medo estão geneticamente programados no cérebro» (Blanchard & Blanchard, 1989 *apud* LeDoux, 2000, p. 141).

Em segundo lugar, importa caracterizar os correlatos neurofisiológicos da reacção do medo. A resposta emocional do medo envolve a transmissão de sinais nervosos entre o cérebro e os órgãos do corpo, por intermédio do sistema nervoso autónomo (SNA). Através deste mecanismo, o funcionamento destes órgãos é regulado de modo a que as possibilidades de sucesso das estratégias comportamentais de resposta à ameaça sejam maximizadas (LeDoux, 2000, p. 141). Acompanhando a actividade associada às inervações do estômago e intestinos, coração, vasos sanguíneos, glândulas sudoríparas e glândulas salivares, verificam-se, assim, em conformidade com as já referidas descrições de Darwin acerca dos correlatos físicos da emoção do medo, a contracção do estômago, o aumento do ritmo cardíaco, a elevação da tensão arterial, a geração de viscosidade nas mãos e nos pés e a diminuição da produção de saliva (LeDoux, 2000, p. 141). Este conjunto de respostas fisiológicas ocorre na sequência da segregação de adrenocorticotrofina (ACTH) pela hipófise, que induz a produção de outras hormonas como a adrenalina ou a noradrenalina, as quais intervêm directamente na modulação da actividade dos órgãos e da resposta global do organismo ao estímulo ameaçador (LeDoux, 2000, p. 141).

Damásio (2010, p. 147), caracterizando também os processos fisiológicos associados ao medo, destaca a importância da actividade nervosa ao nível dos núcleos da amígdala, que vão enviar informações para o hipotálamo e para a hipófise e, assim, desencadear as «acções» já indicadas: alteração do ritmo cardíaco, da tensão arterial, do ritmo respiratório, do estado de contracção dos intestinos, a contracção dos vasos sanguíneos da pele, bem como a contracção dos músculos do rosto, que, como anteriormente se fez notar, assumem «uma máscara de receio característica». Paralelamente, é segregado cortisol para a corrente sanguínea, o que provoca a modificação da actividade metabólica do corpo, preparando-o para um dispêndio suplementar de energia. De acordo com Damásio (2010, p. 147), as reacções ao estímulo ameaçador, de luta, fuga ou imobilização, são controladas por zonas distintas do tronco cerebral, localizadas numa região chamada «substância cinzenta periaquedutal (PAG)», sendo cada uma das modalidades de reacção acompanhada, como também se frisou, por alterações motoras e fisiológicas características. Em caso de imobilização, a respiração torna-se superficial e o ritmo cardíaco abranda, o que concorre para consolidar a postura imóvel e para não captar a atenção de um eventual agressor; em situação de luta ou fuga, o ritmo cardíaco acelera, a

irrigação sanguínea das pernas é incrementada e o processamento da dor diminui, «acções» que contribuem para tornar a retirada mais eficaz ou para assegurar a vitória ou a sobrevivência no recontro. A emoção do medo altera ainda o processamento da informação no córtex cerebral, quer em termos qualitativos quer em termos quantitativos, o que envolve a modificação da forma de funcionamento de faculdades como a atenção ou a memória de trabalho e a exclusão de certos motivos de ideação que não apoiem o cumprimento eficaz da reacção desencadeada (Damásio dá como exemplo os temas do sexo e da comida, incompatíveis, e. g., com uma situação de fuga a um atacante) (Damásio, 2010, p. 148).

Em síntese, o “programa emocional do medo” altera, em escassos milissegundos (Damásio, 2010, p. 148), o estado global do organismo, influenciando de imediato a actividade específica de sistemas fundamentais do corpo – nervoso, endócrino, cardio-respiratório, vascular, digestivo, músculo-esquelético –, com profundas repercussões ao nível do comportamento e da experiência subjectiva.

3.2. O fenómeno da sobregeneralização do medo

De uma perspectiva evolutiva, é legítimo afirmar que parte do problema que se coloca relativamente à resposta emocional do medo, cuja consolidação filogenética pode, em termos evolutivos, ser interpretada como aquisição que amplia as probabilidades de sobrevivência dos indivíduos em face de estímulos ou situações ameaçadores, parece radicar no facto de as condições do mundo moderno, e, em particular, da civilização ocidental contemporânea, terem deixado de reproduzir aquelas que, genericamente, caracterizaram o meio natural que serviu de cenário para a evolução filogenética, processada ao longo de milhões de anos, e que, desde a classe dos mamíferos, passando pela ordem dos primatas, até à ascensão à família dos homínidos, e, dentro desta, ao aparecimento do género *homo*, deu lugar ao desenvolvimento da espécie humana actual, tipo particular de *homo sapiens*. Apesar da flexibilidade que o sistema de defesa do organismo apresenta, e que permite não apenas a discriminação de vários tipos de estímulos e situações potencialmente prejudiciais, bem como a distinção entre diversos graus de intensidade de ameaça, mas ainda, posteriormente, a produção de respostas adequadas a cada um dos cenários avaliados, a reacção do medo, nas sociedades actuais, pode ser desencadeada e mantida muito para além da sua “utilidade” pontual e dos seus estritos “objectivos” de protecção da sobrevivência e da integridade orgânica. Isto redundaria em prejuízo para o próprio organismo, incapaz de manter essa integridade a médio e longo prazo quando obrigado a funcionar em permanente estado de alerta. Esta sobregeneralização da resposta emocional do medo parece, portanto, estar dependente da intervenção não só de variáveis estritamente genéticas, biológicas e/ou contextuais/situacionais, mas também de variáveis culturais e civilizacionais.

nais, responsáveis quer pela modelação em larga escala das dimensões social e psicológica, quer pela configuração do próprio mundo físico onde a vida quotidiana decorre.

Recorde-se que o surgimento do homem moderno é localizado há cerca de cem mil anos, e que a complexificação das comunidades humanas, na fase inicial da idade geológica do Holoceno, se dá há sensivelmente doze mil anos, sobretudo durante o período da revolução neolítica, com o desenvolvimento da agricultura (Zalasiewicz *et al.*, 2011, p. 836). Por seu turno, as condições do mundo contemporâneo desenvolvem-se e sedimentam-se apenas com o dealbar do Antropoceno⁶⁸.

Este enquadramento sugere que, do ponto de vista estritamente evolutivo, não houve ainda tempo suficiente para que o sistema de protecção e defesa “primitivo” da espécie humana pudesse adaptar-se “eficazmente” às características do mundo moderno, nomeadamente à mudança contínua que fundamentalmente o marca, e aos novos perigos que coloca. Nesta perspectiva, compreende-se que a resposta emocional do medo deixe de ser, muitas vezes, o recurso mais eficaz do organismo para se proteger contra aquilo que o ameaça ou parece ameaçá-lo.

Como atrás se afirmava, a sobregeneralização da reacção do medo a estímulos e situações relativamente aos quais ela, objectivamente, não mais constitui a solução adequada para assegurar a sobrevivência, pode representar uma fonte de mal-estar individual, com reflexos negativos na saúde mental e física (Damásio, 2010, p. 148). Em certo sentido, pode dizer-se que a sobregeneralização da resposta emocional do medo desempenha um importante papel na emergência das psicopatologias: os antigos mecanismos emocionais de protecção e defesa, desenvolvidos ao longo da evolução para enfrentar situações de risco outrora comuns, não se encontram já, por si mesmos, devidamente ajustados às complexidades da civilização hodierna, na qual a produção contínua de tecnologias com aplicação em todos os campos da existência, para além de moldar o mundo físico, desencadeia significativas alterações em termos culturais e sociais. Será, então, legítimo dizer que as condições civili-

⁶⁸ O conceito de «Antropoceno» foi proposto pelo químico holandês Paul Jozef Crutzen (1933-), tendo como objectivo designar a nova idade geológica que principia quando as tecnologias desenvolvidas pelo homem começam a ter impacte sobre o meio a uma escala planetária. O início do Antropoceno é situado nos primórdios da revolução industrial, a partir da segunda metade do séc. XVIII, sendo o ano de 1800 apontado como data convencional possível para fixar, em termos teóricos, o seu começo (Steffen *et al.*, 2011, p. 849). O Antropoceno é dividido em três fases. A primeira vai desde 1800 até 1945, com o desenvolvimento e a consolidação da revolução industrial. Uma segunda fase, designada como «Grande Aceleração», é também definida, estendendo-se desde o final da Segunda Guerra Mundial (1945) até à época presente (Steffen *et al.*, 2011, pp. 849-853). Propõe-se que o eventual termo da Grande Aceleração se dê no ano de 2015 (Steffen *et al.*, 2007, pp. 617-618). Esta Grande Aceleração é caracterizada pelo aumento exponencial dos indicadores das actividades humanas relacionadas com a produção e consumo de bens e com a intervenção directa sobre o meio natural, constituindo um período de alteração rápida das condições da vida humana e de crescimento acentuado da escala de influência sobre o planeta, sem precedentes na história da humanidade. É ainda caracterizada uma hipotética terceira fase do Antropoceno, sendo para esta traçados vários possíveis cenários de desenvolvimento. Todavia, o que quanto a esta terceira fase parece ser necessário admitir é que a espécie humana, depois de se tornar capaz de detectar e avaliar a enorme dimensão das perturbações dos delicados equilíbrios naturais que sustentam a vida, induzidas pelo rápido progresso material, deverá começar a tomar sistematicamente em consideração, nos planos social, político, económico e cultural, a necessidade de alterar a sua conduta, de modo a mitigar o impacte do desenvolvimento tecnológico sobre a natureza (Steffen *et al.*, 2007, pp. 618-620).

zacionais que emergiram com o Antropoceno vieram induzir progressivamente o aumento da ambiguidade subjacente ao processo de identificação de estímulos emocionalmente competentes (retomando a terminologia de Damásio) para o medo. Por outro lado, essas mesmas condições vieram também, subitamente, colocar os indivíduos diante de um conjunto de factores de tensão aparentemente sem precedentes ao longo da filogénese humana e da história da humanidade. As respostas típicas do medo, agora consideravelmente obsoletas face a muitos dos novos perigos com os quais o homem se vê confrontado, passaram, por conseguinte, a poder ser desencadeadas não só por “falsas ameaças”, como também pela exposição a uma quantidade desmesurada de outros estímulos passíveis de serem tomados como efectivamente ameaçadores, mas relativamente aos quais o medo não constitui já uma solução capaz de assegurar a integridade individual.

Atendendo à natureza específica dos processos fisiológicos e das alterações cognitivas e emocionais que desencadeia, a manutenção das reacções típicas do medo durante longos intervalos temporais, eventualmente suscitada na sequência do imperativo de lidar com as condições particulares da época actual, acaba por conduzir o organismo e o psiquismo à exaustão. A conjugação destas circunstâncias pode, pois, ter como consequência a irrupção da psicopatologia, que, também deste ponto de vista, resulta na incapacidade mais ou menos pronunciada do sistema psíquico em lidar adequadamente com as condições do meio com as quais se vê confrontado.

Ainda que nem todas as perturbações psicológicas possam ser directamente vinculadas à desorganização da resposta emocional do medo, a associação entre a sobregeneralização do medo e a psicopatologia, para além de poder esclarecer a etiologia de um amplo conjunto de transtornos mentais com elevada prevalência (como adiante se verá), constitui uma forma particularmente clara de exemplificar aquele processo que efectivamente pode ser correlacionado com a generalidade dos distúrbios psíquicos: a reificação da função simbólica. No caso específico da emoção do medo, a descaracterização simbólica da experiência leva a que a mesma emoção perca a sua estrutura de sentido, retornando ao nível das vivências elementares e pré-simbólicas.

3.3. A ansiedade

A mudança e a incerteza presentes, no mundo contemporâneo ocidentalizado, em todos os sectores da vida, deixando frequentemente os indivíduos sem pontos de referência estáveis em termos sociais, morais, existenciais, etc., e remetendo-os, portanto, para uma situação de permanente exposição a estímulos que acabam por ser percebidos como ameaças potenciais, ao induzirem a sobregeneralização da resposta emocional do medo, vão precipitar o surgimento da “ansiedade” (Spielberger, 1981, p. 52). Ao passo que o medo pode ser considerado como uma «Emoção desencadeada por um estímulo que tem valor de perigo para o organismo» (Richelle, 2001, p. 485), i. e.,

uma reacção a um estímulo cuja valor de ameaça é claramente identificado, a ansiedade consiste numa condição de “medo sem objecto”, sendo «gerada pela antecipação de um perigo vago, de difícil previsão e controlo» (Dantzer, 2001, p. 67). Para LeDoux, aquilo que permite fazer a distinção entre o medo e a ansiedade é a localização do estímulo desencadeador da resposta emocional: no medo, este estímulo tem uma origem externa, ao passo que na ansiedade provém do “interior” (LeDoux, 2000, p. 242). Ansiedade e medo são «reacções a situações prejudiciais ou potencialmente prejudiciais» (LeDoux, 2000, p. 242). A ansiedade constitui, por conseguinte, uma resposta emocional semelhante ao medo, e partilha com este os mecanismos de activação fisiológica e os processos neuroendócrinos subjacentes (Hyman & Cohen, 2013, p. 1421; LeDoux & Damásio, 2013, pp. 1087-1088), mas é despoletada sem a percepção de um estímulo emocionalmente competente claramente definido.

Sendo a ansiedade considerada como o principal sintoma evidenciado nas perturbações mentais mais frequentes (Hyman & Cohen, 2013, pp. 1418-1419), LeDoux, procurando compreender a relação entre a ansiedade e as perturbações mentais (LeDoux, 2000, p. 242), foca a sua atenção na categoria das perturbações da ansiedade, tal como é apresentada na quarta versão do *Manual de Diagnóstico e Estatística das Perturbações Mentais (DSM-IV)*, e nas entidades nosológicas agrupadas sob essa designação (LeDoux, 2000, pp. 243-244)⁶⁹. Sem aprofundar a problematização da abordagem que o autor segue, e retendo a ideia de que os sintomas ansiosos podem ser associados aos quadros psicopatológicos exibidos com mais frequência (LeDoux, 2000, p. 242; Hyman & Cohen, 2013, pp. 1418-1419), atente-se no conjunto de perturbações mentais em que a ansiedade é assinalada enquanto manifestação sintomática clara, observando as entidades nosológicas que a última versão do referido manual, o *DSM-IV-TR*, lista sob a designação de «perturbações da ansiedade»: ataque de pânico, agorafobia, perturbação de pânico sem agorafobia, perturbação de pânico com agorafobia, agorafobia,

⁶⁹ Esta abordagem, admitindo que a compreensão do papel desempenhado pela ansiedade nas perturbações mentais deverá ser considerada válida pelo menos relativamente a um conjunto de patologias bem definidas num manual de diagnóstico de referência no domínio da psiquiatria e da psicologia, alicerça-se, portanto, num critério claro, não deixando de abrir a porta à possibilidade de a ansiedade poder ser determinante na génese de outras patologias. Todavia, ao focar-se na classificação apresentada pelo *DSM-IV*, LeDoux parece ignorar que a categorização proposta neste manual não deixa de estar isenta de críticas e polémicas no interior da própria comunidade científica, e que os critérios que adota, apesar da sua aparente aceitação consensual, são teoricamente contestados a partir de diversos sectores da psicologia e da psiquiatria. Como tal, a aceitação linear das categorias diagnósticas constantes no *DSM-IV* pode ser limitativa e não favorecer totalmente o objectivo de averiguar quais os quadros psicopatológicos em que a ansiedade se perfila como factor etiológico, na medida em que a forma como essas categorias são apresentadas demonstra que à sua elaboração presidiram os critérios da afinidade e especificidade sintomatológica, e não tanto o critério da afinidade etiopatogénica. A classificação das perturbações de acordo com as características sintomatológicas, por mais evidente e útil que se afigure como regra taxonómica, não significa que as diversas categorias nosológicas que estabelece tenham uma necessária correspondência em termos de distinção de causa. Por hipótese, dois tipos de perturbação caracterizados por sintomatologias completamente diferentes podem ter na sua génese processos patológicos semelhantes, ou até o mesmo processo; inversamente, duas situações clínicas aparentemente passíveis de serem enquadradas numa mesma entidade nosológica podem, na realidade, apresentar etiologias distintas.

bia sem história de perturbação de pânico, fobia específica, fobia social, perturbação obsessivo-compulsiva, perturbação pós-*stress* traumático [*si*], perturbação aguda de *stress*, perturbação da ansiedade generalizada, perturbação da ansiedade secundária a um estado físico geral, perturbação da ansiedade induzida por substâncias e perturbação da ansiedade sem outra especificação (APA, 2002, pp. 429-430). Outras perturbações nas quais a ansiedade se encontra presente são a perturbação da ansiedade de separação, englobada na categoria das «perturbações que aparecem habitualmente na primeira e segunda infância ou na adolescência» (APA, 2002, pp. 121-125), e, entre as «perturbações da adaptação», a perturbação da adaptação com ansiedade, e a perturbação da adaptação mista, com humor depressivo e ansiedade (APA, 2002, pp. 679-683).

O traço que estas perturbações partilham é o do surgimento de reacções ansiosas e de evitação, que assumem manifestações variáveis, face a estímulos ou situações “indevidamente” percebidos como ameaçadores, ou na ausência de uma percepção clara desses estímulos ou situações. O argumento central de LeDoux é, pois, o de que «as perturbações de ansiedade reflectem a operação do sistema cerebral do medo» (LeDoux, 2000, p. 244). O autor adopta a posição de Arne Öhman, que, comparando as reacções fisiológicas características das perturbações fóbicas, de *stress* pós-traumático e de pânico, sustenta que todas se subordinam a uma «“mesma e única reacção de ansiedade subjacente”» (Öhman, 1992 *apud* LeDoux, 2000, p. 244).

Segundo Spielberger, Freud foi o primeiro teórico a chamar a atenção para o papel central desempenhado pela ansiedade na emergência da psicopatologia (Spielberger, 1981, p. 52). No entanto, a atenção de Freud recaí principalmente sobre as neuroses, e é no âmbito desta classe de perturbações mentais que o autor desenvolve as suas hipóteses de conceptualização do fenómeno da ansiedade (LeDoux, 2000, p. 241). De acordo com Spielberger, Freud distingue dois tipos de ansiedade: a «ansiedade objectiva» e a «ansiedade neurótica». A ansiedade objectiva é, para ele, outra designação possível do medo, e surge, como se observou, na sequência da percepção de um perigo exterior bem delimitado. Como tal, a intensidade da reacção de ansiedade objectiva é «proporcional à magnitude do perigo externo que a determine» (Spielberger, 1981, p. 54). A ansiedade neurótica, por seu turno, resulta do referido processo de sobregeneralização da resposta emocional do medo, i. e., da «conversão da ansiedade objectiva em ansiedade neurótica» (Spielberger, 1981, p. 55; p. 56). Neste processo, associado à emergência da psicopatologia, intervêm variáveis de natureza psicológica (individuais e relacionais), social e cultural.

Spielberger, partindo da perspectiva de Freud acerca do funcionamento psíquico, apresenta uma proposta de conceptualização do processo através do qual o medo ou ansiedade objectiva se transforma em ansiedade neurótica. Segundo o autor, a predisposição para a ocorrência desta alteração resulta do aparecimento de ansiedade objectiva na sequência da percepção ou de estímulos

externos, e/ou de «*sugestões internas*» (ao nível da ideação), associados, directa ou indirectamente, a comportamentos que no passado tenham sido alvo de castigo. Dado que a ansiedade objectiva é subjectivamente experimentada como um estado de acentuado desconforto, a pessoa procura aliviar ou suprimir essa experiência aversiva através de determinadas «actividades mentais e comportamentais» eficazes nesse sentido (Spielberger, 1981, p. 56). Caso as estratégias mobilizadas para lidar com a ansiedade resultem na inibição da percepção consciente da ligação efectiva entre os estímulos desencadeadores da reacção ansiosa (de origem externa ou interna, como se fez notar), associados a experiências passadas de frustração, e o estado ansioso propriamente dito, está-se em face de um mecanismo repressivo, ficando criadas as condições para o aparecimento da ansiedade neurótica. Dado que este processo de «repressão» nunca é completo, o rompimento (ou a própria “porosidade”) da barreira repressiva permite que certos «*derivativos de pensamentos reprimidos*» se manifestem conscientemente e voltem a originar reacções de ansiedade, desta vez, então, de natureza neurótica (Spielberger, 1981, pp. 56-57). Todavia, neste caso a ansiedade é “deslocalizada”, i. e., é vivida como se não tivesse um «objecto» ou «causa» subjacentes precisos (Spielberger, 1981, p. 57), ou é percebida como sendo desproporcionada relativamente ao estímulo que, aparentemente, a desencadeia (Spielberger, 1981, p. 58). Nesta última situação, a intensidade da ansiedade é, com efeito, superior àquela que seria adaptada às características efectivas do estímulo ou situação ameaçadores, o que torna evidente que quando se verifica uma reacção desencadeadora de ansiedade excessiva face a algo que, objectivamente, parece não apresentar razões para induzi-la, se está diante de uma resposta de ansiedade neurótica, motivada não tanto pelas propriedades inerentes a qualquer elemento externo, mas antes, na realidade, por conteúdos reprimidos (Spielberger, 1981, p. 58)⁷⁰.

De acordo com LeDoux, em meados do séc. XX, os psiquiatras americanos construíram um modelo de conceptualização da origem das psicopatologias e da ligação entre a ansiedade e os fenómenos psicopatológicos ainda mais compreensivo que o modelo freudiano: o chamado «modelo espectral das doenças mentais» (LeDoux, 2000, p. 241). De acordo com este modelo, todas as variedades de psicopatologia, integradas quer na categoria das neuroses, quer na das psicoses, poderiam ser entendidas como manifestações de diferentes tipos de problemas relacionados com a ansiedade. Se nas neuroses os sintomas, como indiciadores de uma reacção ansiosa, resultariam da repressão de conflitos com determinada carga de ansiedade associada, porém sem prejuízo do *self*, no caso das

⁷⁰ A existência e a variabilidade interindividual de estímulos externos e internos causadores de ansiedade, referidos por Spielberger na sua descrição do processo de conversão da ansiedade objectiva em ansiedade neurótica, parecem poder ser explicadas pelo mecanismo de conversão de estímulos não emocionalmente competentes em estímulos emocionalmente competentes ao qual LeDoux e Damásio (2013, pp. 1079-1080) se referem. Deste ponto de vista, por via de aprendizagem associativa, estímulos que, naturalmente, não são significativos do ponto de vista emocional, podem tornar-se significativos se co-ocorrerem, de uma forma mais ou menos regular, com estímulos emocionalmente competentes.

psicoses a ansiedade experimentada pelo paciente seria tão intensa que provocaria a regressão e o colapso do *self*. Estabelecido um certo princípio de continuidade entre as perturbações neuróticas e as perturbações psicóticas, a terapia adequada a ambas variaria, por conseguinte, não em natureza, mas apenas em grau, i. e., apresentaria diferenças sobretudo no que se refere às suas modalidades específicas de aplicação. Assim, o objectivo partilhado pelas intervenções terapêuticas seria o de atenuar o conflito interno (LeDoux, 2000, p. 241).

Este modelo não gerou consensos, argumentando LeDoux que embora a maioria das perturbações mentais possa ser relacionada com a ansiedade, a sustentação do modelo espectral exclusivamente com base no recurso a esse critério quantitativo e estatístico não pode fundamentar uma validação científica rigorosa (LeDoux, 2000, p. 242)⁷¹.

Relativamente à visão enunciada por Spielberger, apesar de o seu enquadramento teórico implícito ser nitidamente freudiano, e estar, portanto, inscrito numa visão bastante específica acerca do funcionamento psíquico, as propostas que apresenta são, efectivamente, também pertinentes mesmo para lá da sua matriz teórica original, contendo implícito o reconhecimento de que o estudo da dimensão neurofisiológica pode favorecer uma compreensão mais alargada da reacção ansiosa e da psicopatologia⁷².

3.4. Psicopatologia e desregulação da emoção

A compreensão das raízes neurofisiológicas e evolutivas das emoções autoriza a caracterização genérica de pelo menos uma parte significativa dos transtornos psicopatológicos enquanto resultado de processos de desregulação da emoção, em particular da emoção do medo.

⁷¹ Se, apesar de tudo, permanece teoricamente significativa a formulação de uma visão unificada acerca dos fenómenos psicopatológicos e da etiopatogenia, o rigor metodológico deve impor, nesta matéria, um princípio de parcimónia, com reflexos quer no âmbito da investigação, de modo a que se procure apoiar os modelos de entendimento da psicopatologia em dados seguros, quer no âmbito clínico, para que às práticas estabelecidas e com provas dadas em termos de eficácia terapêutica não se sobreponham tentativas de inovação pouco sustentadas.

⁷² A importância da dimensão neurofisiológica é, insista-se, sublinhada pelo conhecimento das neurociências. Essa dimensão (independentemente das especificidades da teoria freudiana) constitui, na verdade, uma base explícita ou implicitamente reconhecida e partilhada por múltiplas teorias da personalidade, que, ao mesmo tempo que constroem um olhar particular acerca do funcionamento psíquico e dos processos envolvidos no surgimento da psicopatologia, não deixam de sublinhar as correlações entre os planos neurofisiológico e psicológico. Por conseguinte, os processos psicológicos não devem deixar de ser abordados na sua articulação estreita com o domínio do funcionamento neurofisiológico. É, aliás, o cuidado em perceber a profunda interconexão entre as dimensões neurofisiológica e psíquica que permite dar sentido e fazer com rigor a clássica distinção entre patologias com causa orgânica (patologias estruturais) e patologias com causa funcional (patologias funcionais). A qualificação da causa das perturbações mentais à luz do binómio estrutura/processo, organismo/função, significa (e em termos meramente indicativos, de aproximação compreensiva, i. e., de formulação de uma hipótese de interpretação) a exclusão de um dos elementos da equação somente quanto à identificação da provável origem da perturbação, e não quanto ao envolvimento da dimensão excluída na própria perturbação. Estrutura e função, organismo e processo, são indissociáveis. Cérebro e mente encontram-se intimamente conectados e numa relação de interdependência. Tal como sugere a velha imagem, são como as duas faces de uma mesma moeda. Como afirma LeDoux, é impossível encontrar “desordens da mente” que não afectem também o cérebro, e “desordens do cérebro” que não afectem em simultâneo a mente (LeDoux, 2000, p. 240).

Convocando o pensamento de Cassirer, pode dizer-se que nos transtornos psicopatológicos o medo retorna, de algum modo, à sua direcção enquanto fenómeno expressivo originário, i. e., vê enfraquecido o seu carácter simbólico, na medida em que se automatiza e adquire como que uma “vida própria”. Deixa, assim, de estar constitutivamente marcado por uma “finalidade” (“finalidade” em última instância coincidente com o “fim” para o qual, em termos biológicos, terá, de acordo com a perspectiva da psicologia evolutiva, evoluído: a defesa do organismo relativamente a uma ameaça específica). Dito de outra maneira, na psicopatologia o medo deixa de poder ser conscientemente reconhecido e assumido enquanto medo. Isto supõe, exactamente, o colapso de partes consideráveis ou da totalidade do eixo da subjectividade.

Como anteriormente se observou, a emoção do medo, segundo a psicologia evolutiva, constitui uma forma elementar de ligação do indivíduo ao mundo. A partir do momento em que as condições internas do indivíduo e/ou as condições do meio, na estreita interacção que entre ambas se estabelece (documentada, e. g., pelos estudos psicanalíticos da relação entre a mãe e o bebé), passam a deixar de apoiar a vivência do sentido da emoção, i. e., a sua apropriação significativa, ela desregula-se, e dá lugar a diversas formas de manifestação psicopatológica. Assim, na psicopatologia deixa de haver uma distinção entre a emoção e o centro da subjectividade. O indivíduo é “inundado” pela emoção; todo o seu mundo interno fica preenchido pela resposta emocional. Verifica-se, portanto, um recuo do sentido, i. e., da região em que é possível a apropriação simbólica da emoção e a simultânea constituição de um espaço de afirmação da subjectividade, que liberta o sujeito da pressão e do imediatismo da circunstância.

Vários modelos teóricos oriundos da psicologia cognitivo-comportamental podem apoiar a compreensão das psicopatologias como processos de desregulação da emoção do medo, interpretáveis, na terminologia de Cassirer, enquanto reflexo específico da desarticulação da função simbólica e do seu retorno a um nível expressivo.

As abordagens de pendor mais comportamental ajudam a esclarecer quais os processos automáticos que estão envolvidos na desregulação da emoção, e que traduzem um retrocesso a formas básicas e/ou menos diferenciadas de processamento da emoção. Esse recuo parece, efectivamente, dar testemunho da fragmentação ou do colapso da subjectividade, característico dos transtornos psicopatológicos.

As abordagens de cariz mais cognitivo mostram como a emergência da psicopatologia pode ser relacionada não só com um recuo a formas menos diferenciadas de processamento da emoção donde a acção directa da subjectividade parece excluída, mas também com um enfraquecimento ou distorção de formas mais complexas de apropriação subjectiva da emoção. Neste caso, verificar-se-ão modificações qualitativas da consciência subjectiva ao nível da concepção de si, dos outros, do

mundo e do futuro, o que se reflectirá na fragilização da capacidade volitiva, na perturbação da tomada de decisões e em alterações comportamentais.

Em suma, considera-se que os modelos cognitivo-comportamentais podem também, a seu modo, documentar a fragilização da subjectividade reconhecível na psicopatologia. Estes modelos salientam a intervenção mais marcada de processos cognitivos automáticos e a acção mais preponderante de modos implícitos de aprendizagem e de tratamento e selecção da informação, quando a doação de sentido e a actividade volitiva do sujeito são obstruídas. Nesta perspectiva, pode dizer-se que a prevalência das variedades dos processos automáticos de cognição na organização do mundo interno traduz directamente o retorno do processamento da emoção a um nível expressivo. Os modelos cognitivo-comportamentais apontarão, por conseguinte, para soluções terapêuticas que valorizam o descondicionamento e a reestruturação cognitiva como formas de restaurar ou preparar o restabelecimento da capacidade simbólica.



Como assinala LeDoux, depois dos trabalhos de Freud, parte das tentativas de compreensão da ansiedade patogénica e patológica têm procurado concebê-la como resultado de experiências traumáticas de aprendizagem. As reacções ansiosas de carácter patológico derivariam, assim, do condicionamento do medo. Esta hipótese, enraizada nas teorias behaviouristas e nas teorias da aprendizagem, apoia-se sobretudo nos trabalhos de Ivan Pavlov (1849-1936) e de John Watson (1878-1958). De acordo com Watson, as neuroses teriam na sua origem um processo de condicionamento. Baseando-se na teoria do condicionamento clássico de Pavlov, Watson explicava que a associação entre estímulos capazes de provocar, de maneira inata, reacções de medo, ou estímulos incondicionados, e estímulos circunstanciais, ou neutros, resultaria na transferência de significado dos primeiros para os segundos, convertendo-os em estímulos condicionados (LeDoux, 2000, p. 245; p. 246). Deste modo, a posterior exposição aos estímulos condicionados, anteriormente sem qualquer valor de activação fisiológica agregado, seria suficiente para desencadear as mesmas reacções de medo. A neurose consistiria, portanto, na exibição aparentemente desproporcionada e descontextualizada de sintomas ansiosos, produzida pela exposição a estímulos condicionados, o que exerceria uma influência perniciosa sobre o comportamento (LeDoux, 2000, p. 245).

Edward Lee Thorndike (1874-1949) e Burrhus Frederic Skinner (1904-1990) desenvolveram outra teoria acerca do condicionamento: a teoria do condicionamento instrumental ou operante. Deste ponto de vista, a aprendizagem de um comportamento ou reacção dá-se pela apresentação de um estímulo agradável (reforço positivo) ou pela retirada de um estímulo aversivo (reforço negativo) logo após a exibição dessa resposta. Por outro lado, a extinção do comportamento ou reacção pode

ser obtida através da sua associação a um estímulo aversivo (punição). Nesta versão do condicionamento ocorre, portanto, uma transferência de significado entre um «estímulo emocionalmente emergente» (estímulo apetitivo) e uma resposta neutra (LeDoux, 2000, pp. 245-246). A psicopatologia, neste caso, poderia estar associada a uma prévia aprendizagem instrumental de comportamentos que, não sendo geradores de ansiedade no interior de uma situação de partida, se revelariam ansiógenos em contextos distintos (tornados habituais), eventualmente por contrariarem as exigências colocadas por esses novos contextos. Outra alternativa a considerar aqui como condição virtualmente condutora à emergência da psicopatologia seria a punição e conseqüente extinção de respostas que poderiam mostrar algum valor ansiolítico em novo meio ambiental padrão.

Orval Hobart Mowrer (1907-1982), um behaviourista proeminente, tenta conciliar as abordagens do behaviourismo e da psicanálise, propondo uma compreensão das neuroses de ansiedade a partir da convergência entre ambas as orientações teóricas. Mowrer começa por chamar a atenção para o carácter adaptativo da ansiedade, sublinhando que as reacções ansiosas podem ser vistas como mecanismos destinados à resolução eficaz de determinado tipo de problemas, particularmente situações traumáticas. Para Mowrer, num primeiro momento a ansiedade patológica seria aprendida por condicionamento. No entanto, na medida em que o estado ansioso provoca desconforto, os comportamentos que contribuiriam de maneira eficaz para atenuá-lo acabariam por ser, numa fase posterior, instrumentalmente condicionados (condicionamento operante por reforço negativo) (LeDoux, 2000, pp. 247-248). Os comportamentos e sintomas neuróticos, como exacerbação deste tipo de mecanismo, seriam, assim, respostas destinadas a reduzir a ansiedade, mas implementadas com algum grau de insucesso, ou comportando algum tipo de prejuízo para a pessoa.

Neal Elgar Miller (1909-2002) e John Dollard (1900-1980) darão continuidade a esta tentativa de integração dos conceitos behaviouristas e psicanalíticos. Miller procurará demonstrar como o medo é, por si mesmo, um factor efectivo de motivação, promovendo activamente a implementação de comportamentos redutores da exposição à fonte do medo, e que, por conseguinte, se revelem capazes de extingui-lo. Os estudos de Miller tornam evidente que o medo, enquanto reacção de antecipação de uma ameaça, funciona como agente impulsionador do comportamento, e que as estratégias que o reduzem são reforçadas, tornando-se recorrentes. Miller e Dollard interpretarão os comportamentos e sintomas neuróticos como formas aprendidas (embora precárias) de lidar com a ansiedade e a culpa inerentes ao conflito neurótico (LeDoux, 2000, p. 249).

Joseph Wolpe (1915-1997), outro representante do behaviourismo, regressa, em contraste, às clássicas teorias de Watson, considerando os comportamentos e sintomas neuróticos como reacções condicionadas (LeDoux, 2000, pp. 250-251).

Martin Seligman (1942-) irá propor uma nova visão acerca da ansiedade humana, criticando a generalização abusiva das conclusões dos estudos de condicionamento do medo realizados em laboratório com animais e utilizados pelos behaviouristas como suficiente evidência e fonte de legitimação da validade das suas teorias para a compreensão do funcionamento psíquico humano. Seligman introduz a noção de preparação biológica ou evolutiva, referindo-se através desse conceito ao facto de o ser humano se encontrar biologicamente predisposto pela evolução para realizar mais rápida e eficazmente determinado tipo de aprendizagens. As fobias, no seu carácter altamente selectivo e direccionado, ilustrariam um fenómeno de exacerbação do medo decorrente da natureza biologicamente preparada de estímulos bastante específicos.

Os testes à teoria da preparação sugerem que o medo não se manifesta automaticamente diante de um estímulo preparado relativamente ao qual nunca tenha havido exposição. No entanto, o carácter biologicamente relevante desse estímulo torna mais duradouras as aprendizagens da reacção do medo, que ocorrem por observação social, em comparação com outro tipo de aprendizagens (LeDoux, 2000, pp. 252-253). Arne Öhman, em experiências de aprendizagem por condicionamento, mostrou, efectivamente, que o medo condicionado através de estímulos preparados era mais difícil de extinguir do que o medo condicionado com estímulos não preparados. Adicionalmente, verificou ainda que o condicionamento do medo recorrendo a estímulos que representam para o ser humano ameaças recentes em termos evolutivos, introduzidas com o progresso da civilização e o mundo moderno (é referido o exemplo das armas e das facas, sendo a reacção a estes alvo de análise nos seus estudos), apresenta índices de resistência à extinção comparáveis aos do condicionamento por estímulos não preparados. Isto sugere, como reforça LeDoux, que não decorreu ainda o tempo suficiente para que o sistema do medo se adaptasse biologicamente às actuais condições e desafios que a vida humana enfrenta, num mundo profundamente modificado pelas transformações tecnológicas (LeDoux, 2000, pp. 252-253).

Um dos argumentos mais convincentes de Öhman para corroborar a teoria da preparação resulta da realização de estudos em que foi inibida a apreensão consciente dos estímulos condicionados preparados. Apesar da inexistência de percepção consciente desses estímulos, conseguiu-se produzir o condicionamento, evidenciando que as reacções de medo se encontram profundamente dependentes de processos de natureza não consciente (LeDoux, 2000, pp. 253-254). Na sequência das suas investigações, Öhman parece ter contribuído para clarificar a qualidade da componente genética associada aos medos fóbicos, concluindo que o condicionamento de várias reacções fóbicas em pessoas com um determinado quadro prévio de fobia específica dava lugar a uma activação mais intensa em caso de exposição a estímulos directamente relacionados com a fobia exibida, comparati-

vamente às reacções desencadeadas face a outros estímulos preparados. Os fóbicos estariam, assim, «superpreparados geneticamente» para reagir a elementos muito específicos (LeDoux, 2000, p. 253).



Há também dados que sugerem a possibilidade de estabelecer uma relação entre a psicopatologia e a ansiedade noutro âmbito, atendendo ao fenómeno da rejeição social e do sentimento de abandono. De acordo com Goleman, os investigadores americanos Matthew Lieberman e Naomi Eisenberger concluíram que a rejeição social é processada pela mesma área do cérebro que está envolvida no desencadeamento da sensação de dor física: o córtex cingulado anterior (CCA). Segundo estes investigadores, é provável que esta região faça parte de um mecanismo de detecção de ameaças de rejeição social. O CCA estaria, assim, integrado num «sistema de ligação social» que partilharia as estruturas e processos que suportam a detecção de ameaças à integridade física. Goleman, a este respeito, afirma: «A rejeição ressoa como uma ameaça primária, uma ameaça que o cérebro parece concebido para destacar» (Goleman, 2006a, p. 171). Lieberman e Eisenberger esclarecem que o processamento da rejeição social como uma ameaça é justificável também em termos evolutivos. Ao longo do desenvolvimento filogenético dos mamíferos, e, em particular, da espécie humana, a pertença ao bando era fundamental para a sobrevivência, e o afastamento do grupo significava uma morte quase certa. A sobreposição dos centros de dor física e de “dor emocional” serviria o propósito de alertar para o perigo da exclusão social e para as suas consequências potencialmente letais (Goleman, 2006a, pp. 171-172). O perigo da rejeição social desencadearia, assim, uma resposta orgânica semelhante àquela que é suscitada na sequência da percepção de uma ameaça à integridade física: o medo. Por outro lado, a emoção da tristeza seria despertada também neste caso, no sentido de anular a rejeição percebida, através da captação da atenção significativa por parte do outro.

A psicopatologia resultaria, deste modo, da persistência e da sobregeneralização da resposta emocional. Medo e tristeza, surgindo emparelhados, ao serem activados recorrentemente acabariam por sofrer uma desregulação, estendendo-se a estímulos e situações em que a ameaça de abandono não se encontraria “objectivamente” presente⁷³.

Goleman, autonomamente, sustenta, no mesmo sentido, a possibilidade de estabelecer um nexos entre a frustração da necessidade de proximidade emocional e social e a emergência de transtornos psicológicos, precisamente sob a forma de desordens depressivas e ansiosas. A este propósito, sublinha o facto de a percepção da inclusão social depender mais da qualidade dos laços interpessoais estabelecidos e da profundidade do sentimento de pertença a que dão origem, do que propria-

⁷³ Isto ajudaria, aliás, a explicar a frequente associação entre os transtornos ansiosos e os transtornos depressivos, admitindo a possibilidade de entender estes últimos como formas de exacerbação da tristeza e da angústia.

mente da quantidade de relacionamentos ou da frequência de ocasiões de convívio (Hawkey, 2003, pp. 105-120 *apud* Goleman, 2006a, p. 173).

Em paralelo, também Habib identifica um sistema neurofisiológico associado à separação-desamparo e aos estados emocionais de carência ou perda. Correlaciona-o não só com a actividade do CCA, mas também com a das regiões septal, do tálamo dorsomediano e da substância cinzenta periventricular. Todavia, ao contrário de Goleman, não reconhece a existência de qualquer ligação deste sistema de resposta emocional com o sistema do medo e da ansiedade (Habib, 2003, p. 194).



Do lado da psicologia cognitiva, o acento deixará de ser colocado nas diversas formas de aprendizagem por condicionamento (que podem ser consideradas enquanto modalidades elementares de aprendizagem automática, ou implícita) para explicar as origens da perturbação mental. Será, ao invés, valorizado o papel dos factores sociais e cognitivos na estruturação da experiência. Albert Bandura (1925-) é um dos principais teóricos a protagonizar esta mudança de foco. Com a sua teoria cognitivo-social da aprendizagem, reconhece a importância do reforço de natureza social e o carácter determinante da aprendizagem por observação. Para Bandura, o indivíduo não se encontra à mercê das influências ambientais, mas interage com o meio. Assim, o comportamento não reflecte apenas a intervenção de automatismos de aprendizagem, mas sobretudo a forma como o indivíduo, através das suas cognições (crenças, expectativas, etc.), se posiciona e filtra as influências externas (Hansenne, 2004, pp. 167-173).

Aaron Temkin Beck (1921-) desenvolverá um influente modelo de aplicação da teoria cognitiva ao tratamento de transtornos psicopatológicos, nomeadamente a depressão. Uma das ideias centrais desta abordagem é a de que os indivíduos elaboram representações acerca dos acontecimentos e os interpretam de maneira particular. Serão estas representações a determinar o comportamento e as reacções do indivíduo, e não exactamente as situações em si mesmas consideradas.

Verifica-se, assim, que segundo esta perspectiva se considera explicitamente que a vivência das emoções é sobredeterminada pelo plano simbólico. Em linha com este ponto de vista, Beck proporá que a depressão (mas também outras perturbações mentais) resulta da influência de esquemas precários e distorções cognitivas, i. e., de representações “inadequadas” da realidade. Deste modo, a terapia envolverá o desmantelamento das distorções cognitivas e a substituição das antigas representações por esquemas novos e mais ajustados (Hansenne, 2004, pp. 190-192). É este trabalho de reestruturação cognitiva que cria as condições para a mudança profunda e significativa dos padrões de organização psicológica.

4. Conclusão: A Psicopatologia enquanto Patologia da Práxis Simbólica

A partir da psicanálise relacional, a psicopatologia pode ser compreendida como processo sobretudo associado à desregulação da relação. As perspectivas das neurociências, da psicologia evolutiva e da psicologia cognitivo-comportamental centram-se sobre alguns mecanismos de desregulação emocional que podem ser localizados na origem da psicopatologia, ligados à sobregeneralização da resposta emocional do medo e à cristalização da ansiedade e do afecto depressivo. Ambas as abordagens definem modalidades complementares de compreensão dos transtornos psicopatológicos. A primeira debruça-se mais sobre a dinâmica da interação interpessoal e sobre o contributo da relação para a constituição e desenvolvimento do *self*. A segunda focaliza-se primeiro numa leitura da resposta emocional em função do seu valor evolutivo, enquanto estratégia favorecedora da adaptação do organismo ao meio e da sobrevivência do indivíduo e da espécie. Esta leitura permite pensar num “sentido primordial” da resposta emocional, passível de ser captado quando os processos de apropriação simbólica da emoção se desregulam e esta passa a espelhar apenas um nível básico e elementar de configuração da realidade, de natureza arcaica e associado aos imperativos da regulação orgânica e da conservação da vida⁷⁴.

Complementarmente, esta segunda abordagem destaca também como os automatismos cognitivos podem condicionar os estados emocionais, orientando a experiência das emoções/afectos de acordo com vectores de significado não conscientemente estabelecidos pelo indivíduo. Deste ponto de vista, é legítimo assumir que a desagregação mais ou menos pronunciada do *self* dá lugar à prevalência de processos automáticos de tratamento da informação que vão determinar directamente a forma de experimentar a emoção/afecto, em prejuízo de outras possibilidades de apropriação e configuração significativa dos estados emocionais associadas à intervenção deliberada do sujeito.

As duas perspectivas clarificam as faces de manifestação da assimbolia, legitimando a interpretação das perturbações psicológicas enquanto patologias da práxis simbólica. A desregulação da relação e a desregulação da emoção, estando na base e dando testemunho da reificação da função simbólica, podem, pois, ser entendidas como processos indissociáveis e interdependentes, traduzindo ambos a emergência da psicopatologia.

Conclui-se, então, que a relação interpessoal constitui um factor modelador e modulador da função simbólica, determinante na regulação das emoções/afectos e na estruturação do *self*. Da sintonização afectiva alcançada em contexto relacional vão depender a emergência de um *self* coeso e bem definido, e, simultaneamente, da capacidade de “pensar”, de criar e elaborar, de ir além do dado

⁷⁴ Poderá dizer-se que este nível se relaciona de algum modo com aquilo a que Cassirer se refere como «linguagem emocional», meramente «subjectiva», em oposição à «linguagem proposicional», já de carácter objectivante (Cassirer, 1995, pp. 36-37).

e do imediato (estabelecendo-se uma convergência e uma dialéctica entre a construção identitária e os planos da criatividade simbólica e da cultura). Nos processos psicopatológicos, verifica-se, de algum modo, uma descaracterização da pregnância simbólica da emoção, com o retorno da vivência emocional a um plano puramente expressivo. Dá-se um empobrecimento da experiência subjectiva, desagregando-se a estrutura significativa através da qual a emoção é configurada.



Os olhares da psicanálise relacional, das neurociências, da psicologia evolutiva e da psicologia cognitivo-comportamental desenham, assim, as bases para um entendimento unificado da psicopatologia como patologia da práxis simbólica. À semelhança daquilo que, para Cassirer, caracteriza especificamente o mito político moderno, pode dizer-se que todas as formas de patologia da práxis simbólica no seu nível de manifestação individual e social – i. e., a patologia mental funcional – são marcadas pela erosão da simbolização e da esfera significativa, e, concomitantemente, pela fragilização da própria dimensão da subjectividade. O espaço da representação simbólica é desmantelado, os processos de objectivação da experiência recuam até a um nível estritamente expressivo, e o *self* sofre uma desorganização⁷⁵.

A conceptualização das psicopatologias como patologias da práxis simbólica assinala, enfim, um dos espaços no âmbito dos quais podem ser compreendidos quer o desenvolvimento normal, quer a construção da resposta terapêutica: o lugar da produção de sentido, do exercício deliberado e sustentado da capacidade de simbolização e da aptidão poética, a partir da matriz da relação⁷⁶. Nesse espaço, em que a liberdade, apesar de diminuída pelos processos patológicos, pode voltar a afirmar-se, a mobilização da criatividade simbólica abre o caminho para a transformação do mundo interior, para o reforço do *self*, para «a retoma do desenvolvimento suspenso» (Matos, 2011a, p. 85) e para a abertura e a entrega a novos projectos de vida.

Na psicopatologia, a desregulação do sistema de resposta emocional tem como reflexo o desencadeamento de emoções deslocadas de um “espaço de inscrição simbólica”, i. e., precariamente configuradas enquanto vivências significativas. A terapia passará, assim, pela restauração do espaço de inscrição simbólica das emoções, mediante a reparação e/ou reforço da função simbólica (nos planos representativo e significativo, portanto). O exercício da função simbólica concorrerá para dotar de flexibilidade e permeabilidade o espaço de inscrição simbólica das emoções, permitindo que

⁷⁵ Vide cap. 7, p. 193.

⁷⁶ No interior destes olhares teóricos, a leitura de Ogden acerca do trabalho de Winnicott, nomeadamente no que diz respeito à psicopatologia e à ligação desta com o esvaziamento do espaço potencial, parece ir exactamente no mesmo sentido da conceptualização dos processos subjacentes às patologias da práxis simbólica que o pensamento de Cassirer autoriza.

este não sofra nova desagregação. A re-inscrição simbólica da resposta emocional coincide, então, com a reabilitação da estrutura de sentido que converte a emoção em instrumento de conhecimento de si e dos outros.



Na sua caracterização dos “movimentos internos”, ou tendências de resposta emocional, associados à emergência da psicopatologia, Coimbra de Matos parece esboçar um modelo unificado de compreensão da doença mental, ao descobrir em todas as variedades de psicopatologia uma «inibição da acção criativa e criadora» (Matos, 2012d, p. 158). Identificado esse aspecto comum, a multiplicidade das manifestações psicopatológicas pode ser entendida como correspondente da variedade dos modos através dos quais se consubstancia o recuo da capacidade criativa. Esse pode, efectivamente, ser tomado como um elemento-chave para a compreensão da perturbação mental.

A conceptualização da psicopatologia na perspectiva do retrocesso dos processos de criação, parece, por seu lado, e admitindo que estes constituem formas de ampliação do conhecimento de si, dos outros e do mundo, conter já implícita a ideia de que à patologia subjaz uma interrupção ou abrandamento do desenvolvimento psicológico, i. e., de que a patologia resulta ou é a expressão de um «desenvolvimento mental suspenso» (Matos, 2007, p. 105). E se a divergência face ao rumo do desenvolvimento implica, necessariamente, determinadas modalidades de fragilização do *self*, configurando transtornos psicopatológicos específicos, o foco no factor da capacidade criativa é determinante, porque é mediante a restauração dessa capacidade que o *self* pode ser reparado e o rumo do desenvolvimento retomado. É, portanto, no plano da criação simbólica que se situa a possibilidade de prosseguir a marcha do desenvolvimento e de alcançar a mudança psicológica.

Esta relação que Coimbra de Matos estabelece entre o declínio dos processos criativos e a psicopatologia, para além de corroborar a leitura da patologia mental enquanto patologia da práxis simbólica, contribui também para salientar outro aspecto que esta interpretação da psicopatologia inspirada no pensamento de Cassirer é capaz de colocar em evidência: o de que o domínio do simbólico é o domínio da configuração e integração de todas as dimensões da experiência: perceptiva, emocional, cognitiva, imaginativa, volitiva. Com efeito, o significativo, o simbólico, o criativo, só podem nascer da mobilização de todas as “faculdades” humanas, no interior das diversas formas de constituição da experiência (formas simbólicas) através das quais essas faculdades coalescem de modos específicos. No desenvolvimento como na terapia, o regresso, ou ascensão, ao plano do simbólico, deve constituir nada menos que um enraizamento antropológico totalizador. E aqui a relação interpessoal é, como se verificou, fundamental, como lugar onde a restauração da capacidade de criar/simbolizar se torna possível. Caso a mediação e o olhar do outro significativo não proporcio-

nem um ambiente relacional seguro e estruturante, a capacidade de dar sentido à experiência (interior e exterior) fica fragilizada, determinando a impossibilidade de crescer. Aí, a psicopatologia acaba por vir pôr a descoberto os limites e a falência da função simbólica. Apenas numa relação onde, através da sintonização afectiva que caracteriza um vínculo seguro, a interacção é estabelecida de forma coerente, é que a função simbólica, através de um processo de retroalimentação e verificação em contexto relacional, pode ser adequadamente modelada, e vai sendo progressivamente dotada de maleabilidade e vigor, impulsionando o desenvolvimento psicológico.

PARTE V

A PSICOTERAPIA E O ESPAÇO DA CRIAÇÃO SIMBÓLICA

CAPÍTULO 10

O SIMBÓLICO NOS HORIZONTES DO CUIDAR E DO CURAR

1. Introdução: O Papel da Criação Simbólica na Constituição do Espírito Humano

Enquanto movimento espiritual de ruptura com a pura facticidade, a produtividade simbólica abre simultaneamente o espaço para a indagação do “excesso” do mundo e da realidade, os quais, através do símbolo, passam a poder ser perspectivados no âmbito da “possibilidade”. A esfera do significado coloca o homem numa tensão vital e criativa com a alteridade que, pela mediação da dimensão significativa, radicalmente se dá a ver nos outros, no mundo e no cosmos. É dando o contorno da forma a essa diferença que ela efectivamente se “constitui” como “diferença”, e passa a poder ser percebida no seu carácter “incomensurável”. Esse tenteio acontece no interior da cultura, nos seus diferentes sectores, ou formas simbólicas (Cassirer, 1995, p. 33; p. 68). A criação simbólica é o caminho através do qual o espírito humano integra, reaviva e se deixa fecundar pelo sentido da alteridade. O “ser” daquilo que é “outro”, “aparece” primeiro através da “con-sideração” daquilo que “pode ser”, e é na dimensão do significado, da simbolização, da possibilidade, que isso que “pode ser” vai sendo constituído. A criação simbólica não “dá” o ser; porém, só através dela se pode constituir e aparecer aquilo que “é”, necessariamente inscrito no símbolo, e dependente, no seu aparecer, de um dinamismo e de uma estrutura de simbolização, nos quais, sendo, se enraíza, na qualidade mesma do seu aparecer.

A primeira atitude do homem diante de um universo desmedido que o sobreleva e o subjuga é de assombro. Vê-se, assim, lançado num «mundo de acções, de forças, de poderes em conflito», i. e., num «mundo dramático» (Cassirer, 1995, p. 75). É o mundo do mito, nos seus estágios primitivos, repleto de «qualidades emocionais» (Cassirer, 1995, p. 75). Todavia, embora subsista como criação do espírito humano e constitua uma ordem específica e autónoma do significado, uma modalidade particular de ordenação da realidade, uma «experiência organizada e articulada» com uma «estrutura definida» (Cassirer, 1995, p. 175), o mito é ainda, fundamentalmente, uma «ficção inconsciente» (Cassirer, 1995, p. 73). Ora, todo o desenvolvimento subsequente da cultura, nas suas múltiplas ramificações, será acompanhado pela emergência gradual de uma consciência do carácter simbólico, ou significativo, das criações culturais. Neste processo, o conhecimento teórico irá assumindo um papel de crescente relevância, acabando a sua afirmação por culminar sobretudo na evolução da ciência moderna.

A crescente visibilidade cultural que a ciência progressivamente adquiriu nos últimos dois séculos, bem como a recepção e apropriação de que foi sendo alvo por parte dos dispositivos políticos, económicos e sociais, contribuíram para a hipertrofia do pensamento, i. e., do conhecimento teórico propriamente dito, e também da técnica, no seio das modalidades de simbolização. Entre as faculdades dinamizadoras da criação simbólica, veio assim a tornar-se hegemónica uma racionalidade esquemática e calculista, em prejuízo da racionalidade típica de mundividências como a mítico-religiosa ou a artística, tendo perdido muita da sua importância os planos da imaginação e da afectividade na esfera da cultura. Este tipo de unilateralização da actividade do espírito constitui, porém, um perigo: é uma forma de reducionismo que afasta outras possibilidades da criação e do desenvolvimento espiritual e que oblitera a consciência da riqueza e da variedade dessas outras possibilidades. Como consequência disso, a cultura corre o risco de deixar de ser um «processo de auto-libertação progressiva do homem», como a caracteriza Cassirer (1995, p. 190), para se transformar em labiríntica deriva de submissão do ser humano à técnica e a uma ciência tornada refém da técnica, à medida que o impulso para a criação do “novo” vai sendo, de algum modo, esvaziado, restando como seu sucedâneo a proliferação de modos de afirmação do meramente utilitário.

Todavia, a racionalidade técnica – cuja hegemonização, em rigor, não se deve imputar à ciência considerada em si mesma, mas, mais exactamente, a uma mitificação da ciência – assenta sobretudo em processos de abstracção (como, de resto, é próprio da ciência), e a abstracção, tendendo para o esquematismo da fórmula, constitui, como adverte Cassirer, «um empobrecimento da realidade» (Cassirer, 1995, p. 127). Este tipo de racionalidade necessita, por isso, de ser reequilibrado, no espírito humano, pelas potências da imaginação e da emoção. É, deste modo, necessário refundar simbolicamente a razão (Gaubert, 1996), i. e., reinscrevê-la na sua matriz simbólica, reconhecendo o seu enraizamento no vasto espectro dos regimes de simbolização.

O problema da autonomização da razão e da sua dissociação das demais faculdades, bem como o da desvalorização de outras formas simbólicas que não a ciência e a técnica, faz compreender que a coexistência, o diálogo e a interconexão entre as diversas modalidades de conformação é condição necessária para a manutenção da vitalidade do simbólico enquanto espaço de construção e emancipação do ser humano. Disso parece depender a reafirmação do simbólico – e, por conseguinte, da cultura – como lugar de “transgressão” de códigos instituídos e de transposição de fronteiras rigidamente estabelecidas, e a sua consolidação como território de desbloqueamento de formas novas e sempre “outras” de apreender a realidade e de aprofundar o conhecimento de si, dos outros e do mundo.

A vitalidade do simbólico procede da construção e conquista do sentido em todas as suas dimensões e possibilidades de articulação, e envolve a restauração, para cada pessoa, do estatuto

simbólico, propriamente significativo, das produções no âmbito de cada forma simbólica (imagens, narrativas, etc.). Por isso, requer a mobilização e integração de todas as faculdades humanas – pensamento, afectividade, imaginação, sensibilidade, etc. – num acto construtivo, a retomar continuamente. O horizonte do sentido, como estrutura englobante que origina, molda e se projecta no mundo, deve ser permanentemente (re)conquistado. A construção do sentido requer a assunção de um papel activo e criativo perante a vida, o mundo e os acontecimentos.

É a capacidade simbólica que dinamiza o desenvolvimento psicológico, e o trabalho terapêutico envolve a restauração desta capacidade, a partir da relação interpessoal estabelecida entre o terapeuta e o paciente. Se a “patologia”, atendendo desde logo à etimologia da palavra [do grego *«páthos»*, como «sofrimento, sensação, etc.», ou «o que se experimenta (aplicado às paixões da alma ou às doenças)» (Houaiss & Villar, 2002, p. 2784)], envolve sobretudo uma “passividade”, a “terapia”, ou “terapêutica”, remontando também ao legado etimológico do termo [“terapia”, do grego *«therapeía»*, como «cuidado, atendimento, tratamento de doentes» (Houaiss & Villar, 2002, p. 3495); e “terapêutica”, do grego *«therapeutiké»*, com o subentendido de *«tékhne»*, como «arte, ciência de cuidar e tratar de doentes ou de doenças» (Houaiss & Villar, 2002, p. 3495)], incentiva a “reelaboração”, o trabalho de transformação. Originalmente tomada como “técnica”, “arte”, e assente, portanto, sobre um “fazer”, uma “*poíesis*”, a terapia, orientada para a reconfiguração da dimensão psíquica, procura também restabelecer no paciente a capacidade poiética e o seu exercício autónomo e sustentado. Esse “fazer” é também o espaço da criação simbólica, do acesso ao domínio significativo, da construção do sentido.

Não é, portanto, possível pensar a mudança psicológica sem pensar a sua articulação com a mediação da criatividade simbólica. E se a patologia tende a confinar a pessoa ao «mundo do ser imediato» (Cassirer, 1972, pp. 62-63; 1976, p. 251; 1995, p. 45), àquela «atitude prática» (Cassirer, 1995, p. 39) a que anteriormente se fazia referência, «mais concreta e “próxima da vida”» (Cassirer, 1976, p. 265), a restauração dos processos de simbolização recoloca o homem no «mundo da significação mediata» (Cassirer, 1972, p. 63; 1976, p. 251), devolve-lhe a capacidade de configurar e dar significado à experiência (Cassirer, 1976, p. 265), coincide com o reaparecimento de uma «atitude simbólica» (Cassirer, 1995, p. 39), «categorial» ou «conceptual» (Cassirer, 1976, p. 264), que permite a consolidação de uma «visão de conjunto» (Cassirer, 1976, p. 265) sobre o mundo interior e a realidade. A criação simbólica reintroduz o indivíduo no movimento tensional da ultrapassagem de si mesmo e daquilo que é meramente “dado”; a visão perspectiva que a dimensão significativa instaura liberta-o da “coacção” do imediato.

2. As Múltiplas Faces da Construção do Sentido

Na dimensão do simbólico, o ser humano alcança aquele espaço de liberdade onde pode construir e assumir a sua vida num *projecto*. A criação simbólica, enquanto dinamismo de objectivação, organiza possibilidades de representação de si mesmo, dos outros e do mundo, a partir de múltiplas e qualitativamente distintas perspectivas. É nessa dialéctica inerente à criação simbólica que se estabelece uma “circulação” entre os mundos interior e exterior. O espírito dá forma à obra, e toma forma na obra. Não é só a obra que recebe a forma; a obra também dá forma ao espírito, i. e., confere ao espírito uma configuração. O acto de *dar forma* é o “acto” de *dar-se forma*. Entre o criador e a obra estabelece-se essa reciprocidade. De um lado, o acto da criação; do outro, a paixão de ser criado. Mas indissociáveis; no limite, indistinguíveis.

O ser humano constrói-se no plano simbólico (Machado, 2004, p. 51); a criação simbólica constitui o espaço no interior do qual o homem pode crescer, desenvolver-se. É, por conseguinte, no âmbito do «construir [...] e descobrir novos significados e sentidos» (Machado, 2004, p. 51) que o ser humano se cumpre, pois há nele «uma necessidade intrínseca de sentido» (Machado, 2004, p. 51), ou, dito de outro modo, uma «vontade de sentido», enquanto «determinação básica [...] para encontrar e realizar o sentido e a finalidade» (Frankl, 1966, p. 98).

A referência a esta “necessidade” ou “vontade” de sentido tão presente no homem, e a constatação da importância de que se reveste, constitui o reconhecimento de que aquilo que há de específico no ser humano é precisamente o que o eleva acima da coacção da facticidade, o faz desprender-se do imediato e o lança para lá dos determinismos físico e biológico. É a dimensão significativa e simbólica, que constitui o espaço próprio da cultura.

Por outro lado, esta mesma “necessidade” ou “vontade” de sentido dá também testemunho da fragilidade do homem, e é reflexo do facto de que ele não é o primeiro construtor de si mesmo, mas existe como alguém que pode pensar e pensar-se, apenas porque antes existiu para outros – outros que primeiro o sonharam, pensaram e amaram como pessoa (Machado, 2004, p. 51). É precisamente a partir dessa radical fragilidade que a esfera da cultura se abre, em primeiro lugar como cumplicidade gerada na relação significativa mais precoce, na qual a mãe e o bebé se criam e recriam mutuamente. É aí, na matriz das interacções quotidianas, em que os afectos vão sendo comunicados e articulados, que a função simbólica do bebé começa a ser constituída e, ao mesmo tempo, o seu mundo interior se organiza. Com efeito, o intrapsíquico e o interpsíquico/intersubjectivo moldam-se reciprocamente (Biscaia, s. d., p. 3), e de tal modo que aquilo que o bebé, na sua relação com os seus cuidadores, vai internalizar, são «os modos de regulação da interacção» que experimenta na relação, e não propriamente «o objecto ou partes dele» (Stern *et al.*, 2000 *apud* Biscaia, s. d., p. 4). Isto significa

que os blocos de construção do mundo interior são padrões relacionais, objectivados através de gestos, toques, sorrisos, diálogos, etc., que comunicam *afectos* e tornam *efectiva* a relação. E são estes padrões relacionais internalizados que, determinando a organização do sentido de si e do sentido do outro, configuram a capacidade relacional.

De certo modo, é legítimo dizer que a cultura nasce nesse e desse lugar – o lugar de amor que é a relação entre a mãe e o bebé, pontuada de gestos e sinais que significam o amor da mãe pelo bebé e lho dão a experimentar. Todas as possibilidades de construção do sentido têm como alicerce remoto o nascimento psicológico que aí acontece, i. e., a constituição do sentido de si e do sentido do outro. Porque o nascimento psicológico é um nascimento *no* simbólico, e já um desabrochar *para* a cultura.

O ser humano sente-se impelido para o sentido porque ele próprio nasceu na dimensão simbólica e é fruto do entrelaçamento de dinamismos de doação de forma. Assim, a sua própria identidade, a estabilidade e a integridade do seu mundo interior, nunca estão garantidas, mas são, antes, processos que têm de ser constantemente retomados. O homem é permanentemente recriado *na* e *pela* dimensão simbólica, no interior das relações significativas que estabelece, porque é no interior dessas relações que, inscrito no âmbito do simbólico, se descobre a si mesmo, ao outros e ao mundo, para depois, a partir dos alicerces da definição identitária e do auto-conhecimento assim gerados, poder partir, com mais autonomia, para novas conquistas no plano do sentido⁷⁷.

É porque primeiro o ser humano foi construído pelo outro significativo, através de interacções constituídas como mediações simbólicas – i. e., processos de objectivação –, que mais tarde se torna capaz de criar-se a si mesmo, embora sempre a partir da relação com os outros e da experiência de «ser reconhecido pelo outro, [...] de se poder ver ao espelho no olhar do outro», enquanto «experiência fundante no processo de construção daquilo que somos» (Machado, 2004, p. 52).

E se a mobilização da função simbólica, enquanto fonte de criação do sentido, dinamiza o desenvolvimento, é também um dos elementos centrais no processo terapêutico. O carácter terapêutico da mobilização da função simbólica pode ser relacionado, antes de mais, com a natureza dos processos representativos, que envolvem uma libertação da coacção do dado e do imediato. Por meio da representação, a experiência começa a organizar-se em torno de grandes centros de significado. Se, como afirma Cassirer (1976, p. 367), «Toda a função de “representação” implica um acto de identificação e um acto de diferenciação», ambos inter-relacionados, então a simbolização conduz a uma ordenação e estabilização da apreensão do mundo externo e do mundo interno, mediante a referência a determinados princípios unificadores de carácter significativo. A doação do conceito

⁷⁷ Trata-se, precisamente, daquela dialéctica entre os eixos da individualidade e da relação à qual se referem Guisinger & Blatt (1994), conceptualizando-os como dinamismos complementares que estruturam a vida mental (*vide* cap. 8, n. 51).

concorre, progressivamente, para a construção de uma “visão de conjunto” sobre a realidade interna e externa, ancorada em sucessivos actos de objectivação.

A simbolização tem, com efeito, um cunho produtivo e construtivo: não copia uma realidade absoluta e já dada; é, pelo contrário, a condição de possibilidade dos seus objectos. A síntese conceptual implica submeter a multiplicidade da intuição (a qual já implica também um processo de síntese) a uma regra que dá a essa multiplicidade uma determinada estrutura de sentido (Cassirer, 1976, p. 368). Pela acção do espírito, a doação de conceito envolve, assim, a ordenação do múltiplo, do disperso, do plural.

2.1. O olhar da psicanálise

2.1.1. A criação simbólica e o valor desenvolvimental da relação

De um ponto de vista psicanalítico, nomeadamente no âmbito de uma perspectiva relacional, os processos de criação simbólica podem ser conceptualizados enquanto dinamismos organizadores do mundo psíquico, sobre os quais largamente assenta o desenvolvimento psicológico.

O espaço das primeiras relações assume um papel marcante na constituição da função simbólica. Através da partilha dos afectos e por meio das cumplicidades geradas na relação, o bebé, pensado e querido pelos seus pais, vai crescendo, e, “conduzido” pelas manifestações de amor incondicional – sobretudo da mãe, numa primeira fase –, torna-se progressivamente capaz de fazer a descoberta de si como “alguém”, e, simultaneamente, a descoberta dos outros e também do mundo. É através da riqueza da relação, dos múltiplos matizes de que se reveste e dos sinais que a pontuam, que o bebé aprende a decifrar-se no seu próprio mundo, a “ler” as sensações e as emoções que o habitam (o desejo e a angústia, a dor e o prazer, a tranquilidade e o sonho, etc.) e aquilo que acontece no exterior. Na relação, pela mediação daqueles que o investem de afectos positivos e estruturantes e dão sentido ao seu universo, aprende também a dar sentido; aprende que pode fazer, criar e transformar. Experimenta, sendo amado, que é alguém, e que, entre as alegrias e vicissitudes de sê-lo, é, também ele, criador – criador de obras, criador de mundos. É o autor de uma *poiesis*, a partir do que sente, pensa e imagina. Foi criado criador, e é criando que se (re)cria e pode ir-se aproximando cada vez mais de si mesmo.

A função simbólica, a capacidade de organizar o sentido, sendo interiorizada através da relação, está na origem da emergência e da consolidação do *self*. Já Cassirer explica a dialéctica existente entre a actividade simbólica e processo de definição da identidade:

[...] toda a verdadeira actividade é formativa num duplo sentido: o eu não só imprime aos objectos a forma que lhe foi dada desde o princípio, mas vai também encontrando e conquistando essa forma

no conjunto de acções que exerce sobre os objectos e que destes recebe em retorno. Por conseguinte, os limites do mundo interior só podem determinar-se e a sua configuração ideal só pode fazer-se visível circunscrevendo na acção a esfera do ser. Quanto maior se faz o círculo que o eu preenche com a sua actividade, tanto mais claramente ressalta a composição da realidade objectiva, assim como também a significação e função do eu. (Cassirer, 1972, pp. 248-249)

Por conseguinte, todo o processo de desenvolvimento psicológico, estando alicerçado na constituição e no exercício da função simbólica, requer, para prosseguir sem bloqueios, a contínua mobilização dos processos de simbolização. É legítimo afirmar que a função simbólica nunca é uma aquisição garantida e definitiva. Para constituir-se, diferenciar-se e complexificar-se, tem de ser constantemente exercida. Derivando a sua internalização da matriz da relação significativa, é também da vitalidade do domínio relacional que a sua manutenção e consolidação dependem. Com efeito, a função simbólica pode primeiro ser pensada como estando assente num estabelecer de pontes e de possibilidades de troca e diálogo com a alteridade (portanto, como um dinamismo cuja fecundidade depende do factor relacional): antes de mais, (1) no âmbito da organização do mundo interno, com a interiorização da função simbólica e o lançamento das bases do *self*, período em que a interacção com os outros significativos desempenha um papel determinante (uma fase mais precoce e de maior dependência, portanto); depois, (2) no âmbito da consolidação e complexificação da função simbólica e do *self*, como grandes eixos de estruturação da vida mental, o que passa a envolver o entrelaçamento entre um conhecer-se e um criar, que, para se concretizarem, requerem já, também, a intervenção da decisão e da vontade (uma fase de alternância entre dependência e autonomia). E é a partir destes movimentos de abertura à alteridade que se aprofunda, precisamente, o processo de definição e consolidação das fronteiras do *self*. Só através da abertura ao que é “outro” pode dar-se a constituição e a contínua descoberta de si. É este o sentido do desenvolvimento: uma abertura permanente ao sempre novo e sempre outro, que requer, para dar-se, a existência de um núcleo identitário definido.



Winnicott, reconhecendo a importância da criatividade simbólica e da sua função psiquicamente organizadora, refere-se aos «fenómenos transicionais» e à existência de um «espaço potencial» (ou «espaço transicional»), inicialmente gerado na relação mãe-bebé, em que os processos criativos emergem. A robustez do espaço potencial apoia a organização psíquica, dando à criança a possibilidade de se diferenciar psicologicamente da mãe, e, mais tarde, ao adulto, a capacidade de se adaptar à “realidade”. Os fenómenos transicionais envolvem a mobilização da imaginação para criar novas formas de representar e transfigurar o mundo, viabilizando a integração das diversas dimensões da experiência.

O «espaço potencial» existe, tal como sugere a designação, não na qualidade de algo dado, mas como um domínio intermédio, situado entre o mundo psicológico (a realidade interna) e o mundo exterior (a realidade física), entre o eu e o não-eu (Winnicott, 1971b, p. 106; 1971c, p. 41; 1967a, p. 100 *apud* Ogden, 2004b, p. 205). Desempenha, assim, a função de ligar a realidade interna e a realidade externa, tornando ao mesmo tempo possível que ambas se diferenciem⁷⁸. Os fenómenos transicionais fazem a mediação e, simultaneamente, dão carácter efectivo à relação entre o mundo subjectivo e o mundo objectivo, entre o *self* e a alteridade.

A emergência do espaço potencial encontra-se associada aos fenómenos transicionais que se desencadeiam na relação mãe-bebé, às actividades lúdicas, à capacidade simbólica, à criatividade e ao domínio da cultura (Abram, 2007). Fundamentalmente, é no interior do espaço potencial que se configura o desejo do encontro e verdadeiramente se constrói e consolida a relação com o outro, porque é neste espaço, nascido da dialéctica entre o *self* e a alteridade emergentes, que *self* e alteridade efectivamente se constituem e definem.

De facto, o espaço potencial, tal como Ogden (2004b, p. 212) defende, pode ser considerado como elemento catalisador do processo de separação-indivuação, enquanto domínio em que a criança, por meio do objecto transicional, faz a experiência da separação da mãe na unidade com a mãe, e da unidade com a mãe na separação da mãe. Assim, segundo o autor, os fenómenos transicionais desencadeiam uma «dialéctica psicológica» através da qual o mundo interior e a experiência adquirem uma estrutura, com a diferenciação e a consolidação dos pólos do símbolo, do simbolizado e do sujeito que simboliza/interpreta (Ogden, 2004b, p. 213). Segundo Ogden, essa região entre o símbolo e o simbolizado é, exactamente, o espaço potencial, que suporta a emergência do *self*, enquanto centro de subjectividade, e, ao mesmo tempo, conduz ao reconhecimento da alteridade (Ogden, 2004b, pp. 213-214). E desse espaço pode dizer-se que é um traço distintivamente humano, ao possibilitar o distanciamento e a aquisição de uma visão em perspectiva relativamente ao dado e ao imediato. Sendo assim, compreende-se que a sua desagregação seja colocada na origem dos transtornos psicopatológicos (Ogden, 2004b, pp. 214-224)⁷⁹.

⁷⁸ A noção de espaço potencial em Winnicott remete claramente para o campo do simbólico, tal como Cassirer o define. Todavia, a linguagem de Winnicott parece estar ainda refém da dicotomia realidade interna/realidade externa, ao passo que Cassirer assume inequivocamente a interdependência entre ambas, tornando patente que é a dimensão do significado que, articulando-os e pondo-os em tensão, conduz, simultaneamente, à objectivação do “mundo interior” e do “mundo exterior”. Não se pode, por conseguinte, apreender qualquer “realidade” fora do simbólico; “realidade interna” e “realidade externa” não existem por si mesmas, nem separadamente uma da outra; não podem ser consideradas como um dado de facto, mas existem apenas em função e como determinações da esfera do significado.

⁷⁹ Acerca da questão da associação entre os transtornos psicopatológicos e a decomposição do espaço potencial, *vide* também cap. 9, p. 266 e ss.



A propósito do papel desempenhado pelos processos de criação simbólica no desenvolvimento, e, em particular, da importância de que se revestem tendo em consideração o âmbito das relações significativas, Coimbra de Matos apresenta uma perspectiva que, de algum modo, parece vir também apoiar as direcções de análise contidas no pensamento de Cassirer. Num texto intitulado *Sonho e Criatividade*, Coimbra de Matos (2012e, p. 430) faz uma distinção entre dois dinamismos *poiéticos*: o sonho e a criatividade. Embora os analise separadamente, reconhece a continuidade existente entre eles na vida mental. Para o autor, o sonho (termo com o qual se refere não apenas ao sonho propriamente dito, que ocorre durante os períodos de sono, mas também ao devaneio, i. e., ao “sonho acordado”, e ainda à «criação imaginária») é indissociável do desejo, e nele pode encontrar-se sobretudo «um funcionamento narcísico, de regulação/reposição da auto-estima» (Matos, 2012e, p. 430). O sonho pode, assim, ser compreendido como uma força ordenada à gestão de processos de base para o desenvolvimento psicológico e a saúde mental, nomeadamente aqueles que estão envolvidos na manutenção da coesão da estrutura identitária, e nos quais se inclui, precisamente, a conservação de uma equilibrada estima de si. Deste modo, é legítimo considerar o sonho como um “organizador do desejo”. Isto significa que o sonho se orienta já para o “outro”. Todavia, não é ainda o outro em si e por si mesmo, mas o “outro” cuja alteridade não é representada em profundidade, e permanece, por conseguinte, refém da projecção de uma necessidade interna. Sonha-se, sobretudo, para alcançar algo, para ter (ou reaver) algo que só o “outro” e a relação com o outro parecem poder dar, algo – muitas vezes indefinível – que só pode vir do “outro”, com o outro, e que é aquilo que, internamente, é sentido como o que ainda não se conseguiu alcançar, ou o que continua em falta.

No entanto, o sonho – precisamente por funcionar como dinamismo organizador do desejo, dir-se-ia – é entendido por Coimbra de Matos como sendo a antecâmara da «actividade criadora» (Matos, 2012e, p. 430). Podendo o sonho ser conceptualizado como uma forma de “objectivar” o desejo de algo “ausente”, e que, em última instância, é sentido como podendo ser “concedido” apenas no contexto da relação com o outro, a actividade criadora – que resultará já de uma assunção por parte do indivíduo da sua própria capacidade criativa e de construção e transformação da realidade – implica já, por seu turno, um «funcionamento objectal, de relação com o objecto» (Matos, 2012e, p. 430). Significa isto que a actividade de criação, como dinamismo *poiético* mais diferenciado e complexo do que a actividade onírica, supõe a existência de uma representação mais consistente do carácter de alteridade do “outro” – o outro não é um prolongamento do mundo interno de alguém, nem é redutível à condição de “sustentáculo” do desejo –, mas é um outro diferente, que, na sua unicidade e singularidade, desperta o espanto, a surpresa e a admiração. Coimbra de Matos olha a actividade criativa – qualquer que seja a sua natureza concreta – precisamente como um movimento

orientado para o “objecto” plenamente constituído, enquanto “outro” cuja unicidade e singularidade o tornam irreduzível. Por isso afirma o autor: «A criatividade é [...] qualidade e função da mente amante; não apenas desejante» (Matos, 2012e, p. 430).

Fica assim patente que na actividade *poiética* do ser humano, quer no âmbito daquilo a que Coimbra de Matos se refere como «sonho», quer no que diz respeito àquilo que designa como «actividade criativa», pode ser descoberta uma orientação teleológica (Matos, 2012e, p. 433). E a grande finalidade que ambos cumprem parece ser a de «organizar a informação disponível – função sintética da criatividade – em torno da escolha emocional [...]. É antecipado no espírito o objecto (preconcebido) e a consumação do acto (alucinação da satisfação)» (Matos, 2012e, p. 433). Sonho e actividade criativa podem ser entendidos, portanto, como modalidades qualitativamente distintas de um “chegar” ao objecto, ao “outro” – para, na relação com ele (espiritualmente encenada e antecipada), tomar dele algo (movimento mais captativo), ou, simplesmente, ir ao encontro dele e permanecer com ele, caso em que a obra criada constitui um fruto nascido da contemplação da sua beleza, maravilha e mistério (movimento mais oblato). Nas palavras de Coimbra de Matos:

A matriz do sonho é a relação. E retomar, relançar relações perdidas ou suspensas, num outro contexto, com novo objecto – ou o objecto renovado pelo trabalho interno da relação – é o princípio, o núcleo ou *primum movens*, o fio de ouro da criação; da criação analítica, como das outras. (Matos, 2012e, p. 436)

O impulso mais profundo que parece comandar a actividade *poiética* – sonho ou criatividade – é a atracção e o fascínio pelo outro – sobretudo porque é na relação com o outro que a pessoa se constitui, se desenvolve e aprofunda o seu conhecimento de si e da realidade. Por isso, e em última análise, pode dizer-se que a cultura só pode florescer e chegar às mais altas realizações onde o amor está presente.

Num outro texto, a que dá o título de *Teoria Psicanalítica dos Afectos*, Coimbra de Matos formula de modo semelhante estas ideias, mas introduz, em simultâneo, elementos novos. Começa aí por fazer notar que a criatividade (genericamente considerada) mantém uma interligação com um «investimento narcísico primário» (Matos, 2012f, pp. 158-159). Nesse escrito, afirma, com efeito, que a criatividade pode, em certo sentido, ser entendida como um movimento psíquico em que o sujeito encontra uma forma “deslocada” de antecipar o investimento amoroso do seu objecto. A partir desta perspectiva, considera-se, pois, que o dinamismo criativo tem como paradigma o investimento libidinal da mãe no bebé, através do qual se gera na criança um «“bom narcisismo”» (Matos, 2012g, p. 155). O sujeito, de algum modo, concebe idealmente, por intermédio do acto criativo, o investimento do “outro”, que venha preencher as suas necessidades e confirmá-lo enquanto sujeito, amado e, portanto, digno de ser amado. Também deste ponto de vista, pode, então, dizer-se que a activida-

de criativa, enquanto manifestação específica de um investimento narcísico primário desejado, concorreria, antes de mais, para o estabelecimento de condições – nomeadamente, mediante o fortalecimento do *self* – para a mobilização de uma amor propriamente objectal, oblativo, i. e., para a possibilidade de manter uma relação significativa em que o “outro” é já, efectivamente, reconhecido na sua alteridade, na sua diferença e especificidade, e não apenas como um prolongamento do sujeito e como alguém que existe exclusivamente para atender às necessidade de amor e cuidado que o mesmo sujeito apresenta (Matos, 2012g, pp. 154-155).

Sendo a grande finalidade da actividade criativa, segundo Coimbra de Matos, a criação de possibilidades – reconhecidas, portanto, no âmbito da dimensão simbólica e do trabalho simbólico – de estabelecer ou fortalecer a relação com o outro significativo, é legítimo considerar que o cumprimento dessa finalidade se articula simultaneamente com duas “funções” que os processos de criação também cumprem. Assim, seguindo a argumentação de Coimbra de Matos, pode dizer-se que a actividade criativa, nas dimensões consideradas, concorre, em primeiro lugar, (1) para a “reciclagem” e a “reconversão” de determinados elementos do mundo mental: os «excedentes de experiência fraca e de experiência forte que o pensamento operacional despreza ou rejeita» (Matos, 2012e, p. 432). Aqui é maior a importância dos «excedentes, ou mesmo restos e resíduos, de experiências fortes e traumáticas» (Matos, 2012e, p. 432), uma vez que estas “matérias” «ocupam espaço e consomem energia em processos defensivos; que, por sua vez, restringem e debilitam o funcionamento mental, para além de poderem abrir uma área de funcionamento psicopatológico» (Matos, 2012e, p. 432). A sua «elaboração» (Matos, 2012e, p. 432) é, por isso, de suma importância.

Recorrendo à terminologia de Bion, é lícito afirmar que se trata aqui de pôr em acção a função α , de modo a transformar os elementos β da vida mental em elementos α , que podem ser alvo de efectiva apropriação significativa e integrados na qualidade de material de pensamento. Dito ainda de outro modo, trata-se de dar sentido à experiência e, assim, *ordenar e dar legibilidade ao mundo interior*, estando em causa, por conseguinte, a possibilidade de conferir às emoções uma inscrição simbólica e de constituir um espaço de inscrição simbólica dotado de permeabilidade e flexibilidade.

Em segundo lugar, (2) a actividade criativa, desempenhando um papel fundamental na ordenação do mundo interior, concorre, ao mesmo tempo, e no prolongamento dessa primeira função, para a ordenação do mundo exterior – o mundo pessoal, mas também, por extensão (pois são intermutáveis e contíguos), o mundo social e comunitário. Nas palavras de Coimbra de Matos: «O homem “construtor do mundo” [...] é um criador de significância, transformando a coisa e o acontecimento bruto em objecto e evento significativos [...], algo que tem sentido na sua história e para o seu projecto com alguém a que esteve ou está vinculado» (Matos, 2012e, p. 431). Coimbra de Matos enfatiza a importância do factor de ordenação teleológica desta actividade criativa que «não

copia, transforma o real» (Matos, 2012e, p. 431), e é fundadora de cultura. Esse factor coincide, como foi anteriormente referido, com o impulso dirigido ao estabelecimento e ao aprofundamento da relação com o outro significativo: «É esta articulação com outro ser animado, que me acompanha na realidade ou na fantasia, o que dá significado àquilo que experimento física e/ou mentalmente» (Matos, 2012e, p. 431). Cria-se visando a relação significativa, e a criação institui um mundo “comum” e comunicável – portanto, “ordenado” – que faz emergir a possibilidade de a relação significativa se concretizar (quer interna, quer externamente) e aprofundar. Noutra passagem, Coimbra de Matos volta a sublinhar a importância desta grande linha de orientação do dinamismo da criatividade:

E daí, da ausência, da falta, irradia todo o trabalho simbólico e de construção mental. Não simplesmente imaginário, de repetição/recomposição de imagens; mas construtivo-criativo, de neoformação de sentidos, que serão semiotizados, assinalados por símbolos – os quais lhes fornecem plasticidade/concretidade [s*i*] mental –, para um reencontro alargado e enriquecido com o real. (Matos, 2012e, p. 435)

Compreende-se, assim, que o autor considere que o lugar mais propício ao florescimento da actividade criadora seja a «relação diádica complementar e insaturada» (Matos, 2013, p. 6). A «complementaridade identitária» e o carácter “não saturado” deste tipo de relação são, com efeito, características que remetem, respectivamente, para a existência de uma diferença identitária suficiente entre cada pessoa – não uma diferença radical, que anularia qualquer possibilidade de relação, nem mínima, que daria lugar a uma relação de «comunhão identitária» (Matos, 2013, p. 6), mas a bastante para garantir a permanência de fronteiras bem delimitadas entre as identidades singulares dos membros da díade –, e para a salvaguarda de “espaços relacionais” favoráveis ao exercício dessa diferença, de modo a garantir a geração da “novidade” na relação e, por intermédio dessa novidade percebida, de possibilidades de renovação da própria relação. É que para Coimbra de Matos a criação surge, precisamente, como o dinamismo de busca e de conquista do novo e do diferente, como grandes atractores da força desejante. E o desejo é o “impulso” dirigido para o outro, para a relação “vívida e vivificante”, para a relação em que o outro, exactamente porque se encontra constituído como “outro”, torna possível a definição de si. Porque é numa relação desta natureza que a pessoa se constitui e se (re)cria. A relação de complementaridade insaturada de que fala Coimbra de Matos é, com efeito, a relação em que se estabelece ousadamente o equilíbrio – ainda que por vezes possa ser precário e ténue – entre o “um” e o “nenhum”, entre o extremo da comunhão identitária (ou, em última instância, a relação fusional) e a ausência de relação (o solipsismo). Entre o “um” e o “nenhum” fica o espaço para a manifestação da diferença, para a alteridade constituída, para o “outro”. Assim, a actividade criadora promove exactamente o contrário da “invasão” do espaço e da

forma próprios do objecto. Dito de outro modo, no dinamismo criativo, o objecto não é transformado em receptáculo das projecções do mundo interior da pessoa para quem se constitui como objecto, mas é respeitado e reconhecido na sua diferença. Trata-se da «concernência ou concernimento objectal» de que fala Coimbra de Matos, recordando Winnicott, como consideração dos direitos e necessidades do objecto (Matos, 2013, p. 8). Só através do concernimento pode o objecto verdadeiramente constituir-se como um “outro”. Por sua vez, esta consolidação do pólo da alteridade permite à força desejante que se encontra na origem do acto criador mover-se numa direcção – num sentido –, o que concorre para a transformação efectiva do desejo em obra realizada. É deste modo que a actividade de criação envolve um movimento de *auto-transcendência*: «transcendência, ir além de si mesmo» (Matos, 2013, p. 7). Aquela mesma auto-transcendência, dir-se-á, que já Viktor Frankl (1905-1997), embora situado num outro referencial teórico, caracterizava como uma tendência do ser humano para se orientar em direcção a algo que não ele próprio, capacidade que lhe permite encontrar/construir sentidos, abraçando projectos ou causas intrinsecamente valiosos e/ou estabelecendo laços de afecto com outros seres humanos (Frankl, 1966, p. 97). Em rigor, só pode ir além de si mesmo quem seja capaz de reconhecer a “alteridade” do “outro”.

Se no interior de cada homem permanece sempre um fundo de insatisfação e persistem a «incompletude, imperfeição e impermanência da realização pessoal» (Matos, 2013, p. 7), então a procura do outro significativo, o impulso para o estabelecimento de laços afectivos positivos e organizadores, é também um dinamismo incessante e inesgotável. Na procura do outro, reside também a busca de si mesmo. E a descoberta do outro é descoberta, ainda que nunca definitiva, de si. A partir desta, por sua vez, volta a ser possível descobrir de novo o outro, na sua “diferença”, percebida agora a partir de ângulos diversos. A dialéctica entre ipseidade e alteridade é contínua, e a actividade criadora é o lugar em que se desenvolve. No limite, no outro está o mesmo, e no mesmo está o outro, porque ambos se “conhecem” – nascem um com o outro⁸⁰ – na relação.



Considerando as reflexões antecedentes, torna-se legítimo afirmar que o *animal symbolicum* de Cassirer (1995, p. 33; p. 34) – o criador de símbolos – pode ser entendido como a outra face do *zoon politikon* de Aristóteles – o animal social. As perspectivas psicanalíticas de Winnicott e Coimbra de Matos acerca da actividade criativa humana permitem, efectivamente, compreender que a produção simbólica, sobretudo em determinadas modalidades, mas também considerada em termos gerais,

⁸⁰ Por sugestão do francês “*connaître*”, para “conhecer”, que permite a derivação “*co-naitre*” que no português resulta em “co-nascer”, “nascer com”. Seguindo esta pista, “conhecer” implicaria um “co-nascer”, um “nascer com”, um “ser dado conjuntamente à luz”.

concorre para a constituição e o fortalecimento da relação interpessoal, dos laços afectivos com o outro significativo. Por sua vez, a relação consolidada e a comunidade estabelecida podem dar à criação simbólica a margem de progressão que, tornando viável uma maior abertura à realidade, conduza à emergência de novos modos, simbolicamente constituídos, de realização da unidade com os outros. Verifica-se, portanto, a existência de uma dialéctica entre o animal simbólico e o animal social. Esta ideia encontra-se, aliás, de algum modo já latente no pensamento de Cassirer:

Todas as obras de cultura se originam num acto de solidificação e estabilização. O homem não poderia comunicar os seus pensamentos e sentimentos e não poderia viver em conformidade num mundo social, se não tivesse o dom especial de objectivar os seus pensamentos, de lhes dar uma configuração sólida e permanente. (Cassirer, 1995, p. 157)

No entanto, se o simbólico é “unitivo”, nessa mesma possibilidade de constituição da unidade está também inscrita a possibilidade de instauração da desunião: «A mais elevada, a única na verdade, tarefa de todas estas formas [simbólicas] é unir os homens, mas nenhuma delas pode realizar esta unidade sem ao mesmo tempo separar e dividir os homens» (Cassirer, 1995, p. 116). Isto porque as construções simbólicas, em todos os campos de simbolização, variam, de acordo com o desenvolvimento e a orientação específica das múltiplas culturas. A realização da unidade das culturas, em todos os planos, não deve, portanto, passar pela uniformização das expressões culturais concretas, mas pelo reconhecimento de que a proliferação de criações culturais dá testemunho da riqueza de potencial subjacente a uma capacidade de simbolização, a uma aptidão *poiética*, que é partilhada por todos os seres humanos e se desenvolve e toma direcções e configurações distintas em cada cultura específica. A unidade entre os seres humanos e as culturas – dito de outro modo, a unidade das comunidades – não pode, neste perspectiva, ser constituída no plano substancial (exactamente, o da homogeneização das culturas e das expressão culturais – o que constituiria, no limite, uma negação da própria liberdade humana), mas no plano funcional (o do reconhecimento e valorização das convergências funcionais das múltiplas criações culturais, na diversidade que apresentam, convergências essas que só podem tornar-se apreensíveis precisamente devido à riqueza e variedade de expressões que essa diversidade torna patente).

Assim, é a objectivação alcançada através da doação de forma, da criação simbólica, que lança as bases para a constituição e o desenvolvimento da comunidade humana – comunidade que começa, pode dizer-se, na relação primeira, entre a mãe e o bebé. O símbolo, nas suas diversas modalidades de configuração (formas simbólicas) e possibilidades de articulação (através da mobilização da função expressiva, da função representativa ou da função significativa), visa, em última instância, o prolongamento e o aprofundamento da sociabilidade.

Observa-se, portanto, que o trabalho de criação simbólica, estabelecendo a matriz para a constituição e a consolidação da comunidade, confere ordem ao mundo humano – uma ordenação que acontece à medida que a objectivação simbólica é alcançada, e que, envolvendo a conjugação do espírito e da matéria, do transcendental e do empírico, permite a organização do mundo interior e do mundo exterior: «A ciência dá-nos ordem nos pensamentos; a moralidade dá-nos ordem nas acções; a arte dá-nos ordem na apreensão das aparências visíveis, tangíveis e audíveis» (Cassirer, 1995, p. 145). O trabalho simbólico, a objectivação significativa, sendo sempre um processo construtivo (Cassirer, 1995, p. 139), e dependendo de um complexo acto de juízo (Cassirer, 1995, p. 149), resulta na constituição de um universo ordenado – um cosmos – onde o ser humano passa a ter a percepção de que nem tudo permanece fora do seu controlo e de que a sua acção pode ter uma eficácia e contribuir para transformar a realidade. Ao mesmo tempo, é esse mesmo dinamismo de criação simbólica que dá ao homem a possibilidade de apreender e intuir a riqueza, as possibilidades e o carácter incomensurável da realidade, nas múltiplas modalidades de que dispõe para conceptualizá-la: «A profundidade da experiência humana [...] depende do facto de sermos capazes de variar os nossos modos de ver, de podermos alterar as nossas visões da realidade» (Cassirer, 1995, p. 146).

2.1.2. A criação simbólica e o valor terapêutico da nova relação

De um ponto de vista psicanalítico, a relação terapêutica pode ser entendida como espaço relacional privilegiado que, pelas suas características, impulsiona e facilita a cura/mudança psicológica, que acontece como «retoma do desenvolvimento suspenso» (Matos, 2006d, p. 264; 2011a, p. 85). Múltiplos autores se perfilam como partidários desta posição, afirmando que a intervenção psicoterapêutica deve catalisar os mesmos processos que estão na base da estruturação do *self* (Kaufman, 1989 *apud* Schore, 2009, p. 445), encontrando-se ao serviço da restauração do curso do desenvolvimento (Emde, 1990, Gedo, 1979 *apud* Schore, 2009, p. 445). Deste modo, a psicoterapia pode ser encarada enquanto «psicologia desenvolvimental aplicada» (Basch, 1988, p. 29 *apud* Schore, 2009, p. 445).

Coimbra de Matos, que em muitos dos seus textos sintetiza as principais linhas de pensamento da «psicanálise relacional» (Gomes, 2007), afirma que a possibilidade da mudança psicológica e do crescimento mental depende mais da «nova relação» que se estabelece entre o paciente e o analista do que da repetição transferencial (Matos, 2011a, p. 81; p. 85). O autor defende, com efeito, que a psicanálise e a cura analítica devem assentar sobre um novo paradigma: o paradigma da «nova relação», em alternativa ao clássico paradigma da «transferência-contratransferência» (Matos, 2011a, p. 81; 2011b, p. 125). Neste paradigma, é, portanto, de destacar a importância fundamental que a relação com o novo objecto (o analista/terapeuta) assume no processo de mudança. A mudança é

alcançada não tanto pela repetição e reparação de antigos esquemas relacionais, herdados da «relação patológica e patogénica», mas mais pela «relação com um novo objecto desenvolvimental», pela «relação sanígena e desenvolvutiva» (Matos, 2011a, p. 81), ou, dito ainda de outro modo, pela «relação real com um novo e sanígeno objecto desenvolvimental» (Matos, 2011a, p. 87). E esta nova relação permitirá ao analisando obter um ganho narcísico primário que em muito vai contribuir para o sucesso do processo analítico (Matos, 2006a, pp. 122-123).

Assim, em terapia, de acordo com Coimbra de Matos, há, essencialmente, duas tarefas a cumprir. Em (1) primeiro lugar, a do «desmantelamento/dissolução do introjecto maligno», definido pelo autor como «ímago ou estrutura psíquica que funciona como um prisma deformante da realidade relacional» (Matos, 2006b, p. 189). Com efeito, a psicopatologia encontra-se sempre associada a uma «representação maligna do objecto», sendo por isso necessário modificar estruturalmente essa representação para alcançar a mudança psicológica (Matos, 2006b, p. 189). Esta tarefa assenta na análise transferencial e contratransferencial, processo através do qual o analisando vai interiorizar a função analisante do analista e tornar-se capaz de analisar e reduzir a projecção do objecto interno maligno (Matos, 2006b, p. 188; p. 189). Trata-se da «Reconstrução e análise do passado vivido», com a interpretação quer das relações primeiras e das relações actuais, quer dos processos transferenciais (Matos, 2006d, p. 264). É, deste modo, desconstruída a relação patológica e patogénica internalizada, cristalizada enquanto padrão de organização do mundo interno.

O (2) segundo pilar da intervenção terapêutica é, na perspectiva de Coimbra de Matos, a reconstrução do «objecto interno central» do analisando, o «modelo psíquico de objecto» a partir do qual o mundo relacional será (re)configurado. Esta tarefa é cumprida por meio da nova relação (Matos, 2006b, pp. 189-190). E é a partir desta experiência transformativa, instauradora de um espaço de livre afirmação da criatividade, que definitivamente se consolida a retoma do desenvolvimento suspenso. Progressivamente, o analisando tornar-se-á capaz de transferir esta relação para o exterior do espaço analítico, com a modificação da forma como constrói e está nas suas relações interpessoais. Trata-se, para Coimbra de Matos, da «*transferência da nova relação*» (Matos, 2006d, p. 264).



A perspectiva de Coimbra de Matos capta algo de essencial acerca da intervenção psicanalítica, identificando e caracterizando as grandes tarefas do trabalho terapêutico, consideradas a um nível teórico. Todavia, importa igualmente perceber quais as configurações relacionais concretas que favorecem o cumprimento dessas tarefas, i. e., considerar as modalidades específicas da interacção entre analista e paciente que catalisam a mudança psicológica.

Os contributos de Beebe *et al.* ajudam a definir um enquadramento de abordagem a essa questão, ao destacarem dois modos essencialmente distintos de compreender a acção terapêutica da psicanálise. Beebe *et al.* centram-se no conceito de intersubjectividade e nas distintas formas como este é entendido em diversas perspectivas psicanalíticas. Tomando esse ponto de partida, afirmam que há, por um lado, autores, como Jessica Benjamin (1946-), Robert Stolorow, Theodore Jacobs, Thomas Ogden ou Darlene Bregman Ehrenberg, que acentuam o papel terapêutico desempenhado pela verbalização/simbolização da experiência (Beebe *et al.*, 2005, p. 23). Estes autores baseiam-se em teorias da intersubjectividade adulta, focalizando-se nas formas de intersubjectividade ligadas a modos explícitos de processamento da informação, e que envolvem a existência de uma mente simbólica constituída (Beebe *et al.*, 2005, pp. 4-5; p. 23; pp. 27-28). Existem, por outro lado, teóricos, como Andrew N. Meltzoff (1950-), Colwyn Trevarthen ou Daniel Stern, a partir de cujo trabalho é realçado o valor terapêutico das formas de intersubjectividade ligadas a modos implícitos de processamento, que apenas requerem a intervenção de uma mente pré-simbólica, e que estão relacionados com as dimensões não-verbais da comunicação, nomeadamente com o olhar, as expressões faciais, a orientação no espaço, o toque, a postura e os aspectos prosódicos e rítmicos da fala (Beebe *et al.*, 2005, p. 7; p. 13; p. 23; p. 27). É a dimensão do funcionamento mental respeitante aos processos automáticos e tipicamente não conscientes. Estes autores partem de teorias da intersubjectividade resultantes da pesquisa sobre o desenvolvimento infantil, destacando os aspectos procedimental e emocional na organização da interacção interpessoal (Beebe *et al.*, 2005, pp. 5-6; Pally, 2005, p. 194).

Em suma, Beebe *et al.* fazem uma distinção entre dois grandes modos de interpretar a acção terapêutica da psicanálise: (1) um que diz que a mudança psicológica é desencadeada sobretudo a partir da dimensão implícita e procedimental da comunicação, principalmente ligada aos processos não conscientes, pré-simbólicos e não-verbais; (2) outro que enfatiza os modos explícitos de comunicação, mais associados aos processos conscientes, simbólicos e verbais.

Os trabalhos de Beebe *et al.* mostram, em primeiro lugar, que a mudança psicológica depende não só de processos intrapsíquicos, mas também, e acima de tudo, das especificidades da interacção intersubjectiva. A esse respeito, estes autores começam, pois, por chamar a atenção para a conjugação e interdependência entre o processamento implícito e o processamento explícito, enquanto modalidades fundamentais de construção e estruturação do *self* e das relações, ao longo do desenvolvimento. Por conseguinte, esses dois eixos do funcionamento mental devem ser tidos em consideração conjuntamente, em ordem a uma conceptualização rigorosa da acção terapêutica da psicanálise (Beebe *et al.*, 2005, pp. 11-14; Pally, 2005, pp. 206-207; pp. 223-225).

Assim, deste ponto de vista, pode dizer-se que os contributos teóricos situados no paradigma da psicanálise relacional assinalam as variedades do reconhecimento do lugar que cada um desses

modos de processamento ocupa no funcionamento psíquico e na terapia. Veja-se, então, como a partir do pensamento de alguns dos principais autores directa ou indirectamente associados ao paradigma da psicanálise relacional podem ser formuladas as questões da interdependência entre o processamento implícito e o processamento explícito na relação terapêutica, e da necessidade de pensar a dimensão do simbólico em terapia atendendo a essa estreita articulação.



Os trabalhos do Grupo de Boston para o Estudo do Processo de Mudança (Boston Change Process Study Group – BCPSG) vêm enfatizar o papel que o processamento implícito desempenha na mudança psicológica. O BCPSG começa, exactamente, por distinguir os já referidos planos em que se processa a comunicação interpessoal: (1) o plano da comunicação implícita (ligada, como acima se verificou, aos aspectos não verbais e corporais da comunicação, i. e., àquilo que se poderia designar como “comunicação emocional”); (2) o plano da comunicação explícita (ligada, tal como já se referiu também, aos aspectos propriamente semânticos e simbólicos da comunicação, dependentes do uso da linguagem verbal). Ora, segundo o BCPSG, no primeiro plano (1) situa-se o chamado «conhecimento relacional implícito», que é um conhecimento de natureza procedimental acerca da forma de estar em relação com os outros, e que engloba as dimensões do afecto, da fantasia, da cognição e do comportamento/interacção (BCPSG, 2010a, pp. 4-6; 2010b, pp. 31-32; Biscaia, s. d., p. 4). O conhecimento relacional implícito é, fundamentalmente, composto por modelos internos de relação constituídos a partir de padrões de regulação mútua que vão sendo internalizados no contexto das primeiras e mais significativas relações (BCPSG, 2010a, pp. 8-9; Biscaia, 2011, p. 6). Tem, por conseguinte, uma natureza não-simbólica, ou pré-simbólica (embora não no sentido cassireriano de «simbólico», mais abrangente e que incluiu qualquer tipo de capacidade de configuração/representação da experiência, mesmo a capacidade dita pré-simbólica⁸¹), operando fora do domínio do foco atencional e da consciência verbal (BCPSG, 2010a, p. 4; 2010b, p. 31). No segundo plano (2) situa-se o conhecimento declarativo, que é explícito, consciente e representado simbolicamente sob a forma de imagens ou palavras (BCPSG, 2010a, p. 4).

Aquilo que o BCPSG vem dizer é que a tarefa central da intervenção terapêutica, no sentido de promover a mudança psicológica, passa não apenas pelo trabalho ao nível do conhecimento declarativo, mas também, e sobretudo, pela mudança no plano do conhecimento relacional implícito do paciente (BCPSG, 2010c, p. 193)⁸². O conhecimento explícito é articulado sobretudo através de

⁸¹ *Vide* também cap. 8, n. 49.

⁸² Os autores do BCPSG defendem a ideia de que a mudança psicológica é mais determinada por processos que ocorrem ao nível da comunicação implícita. Assim, consideram que a reorganização dos padrões relacionais do analisando assenta (*continua na página seguinte*)

interpretações que aprofundam a compreensão consciente intrapsíquica do paciente, i. e., a sua visão acerca da sua própria organização interna (BCPSG, 2010a, p. 4; p. 5). A reconfiguração do conhecimento relacional implícito depende, por seu turno, do fluxo da interacção entre terapeuta e paciente, ao longo da qual vão emergindo formas específicas de organização do sistema diádico (as chamadas «propriedades emergentes») que favorecem essa reconfiguração. De acordo com o BCPSG, no decurso da relação terapêutica surgirão os chamados «momentos de agora», momentos em que a interacção interpessoal se reveste de um envolvimento afectivo e atinge uma profundidade particularmente significativos (BCPSG, 2010a, p. 16; 2010b, p. 42). Estes momentos são pontos decisivos do processo terapêutico, que podem (embora isso nem sempre suceda) levar a uma importante reorganização interna do paciente. Este desenvolvimento verificar-se-á se terapeuta e paciente forem capazes de reconhecer e captar a intensidade do momento de agora, utilizando-o para ampliar e enriquecer a relação. Desse modo, o momento de agora dará lugar a um «momento de encontro», em que o conhecimento implícito da relação entre terapeuta e paciente é efectivamente reestruturado (BCPSG, 2010b, pp. 44-45). Tronick (s.d. *apud* BCPSG, 2010a, p. 11) referir-se-á de modo particularmente esclarecedor ao carácter transformativo próprio dos momentos de agora, aludindo à forma como promovem uma «expansão diádica da consciência».

Ainda que o BCPSG acentue mais a importância que as dinâmicas associadas à comunicação implícita assumem na mudança psicológica, destacando a reorganização do conhecimento relacional implícito em contexto terapêutico, é, todavia, necessário reconhecer que os domínios da comunicação explícita e da comunicação implícita se encontram inextricavelmente ligados. Os processos que decorrem num e noutro nível são conjuntamente mobilizados, sofrendo influências recíprocas e condicionando-se mutuamente.



A partir do pensamento de Winnicott, é possível pensar a acção terapêutica da psicanálise a partir de dois conceitos fundamentais: o conceito de «*holding*» e o conceito de «espaço potencial». Em primeiro lugar, pode dizer-se que na análise o terapeuta começa por desempenhar para o paciente uma função de *holding*. Este *holding* é, nalguma medida, comparável ao *holding* que a mãe desempenha

sobretudo numa modificação no âmbito do «conhecimento relacional implícito», enquanto saber implícito e procedimental acerca da forma de estar em relação com os outros (BCPSG, 2010a, p. 1). O conhecimento relacional implícito desenvolve-se nas relações primeiras, através da interiorização de padrões de interacção. Em contexto terapêutico, a reestruturação do conhecimento relacional implícito surge na sequência de determinados «momentos» significativos – “momentos de ressonância”, dir-se-ia – na interacção entre analista e analisando. Estes «“momentos especiais”» de ligação pessoa-a-pessoa (BCPSG, 2010b, p. 31) envolvem um reconhecimento mútuo do espaço intersubjectivo (Biscaia, s. d., p. 4), o que permite a reorganização dos esquemas relacionais cristalizados e a constituição de novos modos de estar em relação com os outros (BCPSG, 2010a, p. 1).

para o bebé, e que se destina, numa primeira fase, a proporcionar a este uma matriz ontológica, dando-lhe o suporte necessário para o assegurar do seu “estar sendo” e do seu “continuar a ser” (Ogden, 2010c, p. 124). Este cuidado materno, que se reveste das componentes física e emocional, protege o bebé das agressões e adversidades com que se veria confrontado se se encontrasse directamente exposto ao meio externo, e dá-lhe as condições e o tempo necessários para que amadureça. Mais tarde, num estágio posterior do desenvolvimento, o *holding* materno destinar-se-á à sustentação no bebé de uma identidade propriamente dita, i. e., de um sentido de si integrado, ou *self*, e, simultaneamente, de formas propriamente objectais de relação com o outro (Ogden, 2010c, p. 124).

Assim, comparavelmente, o terapeuta proporcionará ao paciente um espaço (físico e psicológico) que favorece a reorganização interna, e em que o paciente pode sentir que a sua presença humana vale por si mesma e não é obscurecida por qualquer subordinação a imposições ou objectivos extrínsecos (até mesmo a “objectivos” relacionados com o progresso terapêutico). Nas palavras de Ogden (2010c, p. 125), o terapeuta é «ininterruptamente aquele lugar humano no qual o paciente está se tornando [*sic*] inteiro».

Em segundo lugar, a perspectiva de Winnicott permite pensar a acção terapêutica da psicanálise a partir do conceito de «espaço potencial», tal como o próprio Winnicott (1971a, p. 44) reconhece. Neste caso, torna-se evidente a possibilidade de associar a intervenção terapêutica à dimensão propriamente simbólica da experiência.

A análise, segundo Winnicott, decorre na área de sobreposição entre a capacidade de “jogar” do analista e a do paciente, i. e., na intersecção entre o espaço potencial de ambos, já que é no interior do espaço potencial que decorre o “jogo”, a simbolização. Se o paciente é incapaz de entrar no jogo da análise, então a tarefa do terapeuta deverá centrar-se, primeiro, em trazer o paciente para um estado em que é capaz de “jogar” (Winnicott, 1971a, p. 44; p. 55), i. e., para um estado de inscrição no espaço potencial. Só a partir desse alicerce pode a análise progredir.

Nesta perspectiva, pode dizer-se que a obliteração do espaço potencial estará associada à reificação da função simbólica e à patologia. Trata-se da erosão da dimensão do significado, com o «colapso da distinção entre o símbolo e o simbolizado», tal como explica Ogden (2004b, p. 218). Isto tem subjacente a impossibilidade de o *self* se posicionar como verdadeiro centro da subjectividade, na qualidade de mediador entre os vértices do símbolo e do simbolizado, através da doação de sentido. Segundo Ogden (2004b, p. 218), na psicopatologia o paciente mostra-se incapaz de perceber qualquer distância entre a representação que faz dos acontecimentos, na qual se inclui a sua reacção emocional aos mesmos (símbolo), e a “realidade” de tais acontecimentos (simbolizado). Encontra-se, por assim dizer, aprisionado na “facticidade”, confinado ao carácter imediato da sua experiência das coisas (que é, assim, tomada como a própria “realidade objectiva” das coisas).

Ora, é no espaço potencial que se reinaugura o pensar e se reabilita a esfera do sentido, como lugar de elaboração e distanciamento relativamente ao “dado”. Como também refere Ogden, o espaço analítico, que pode ser considerado como um «estado intersubjectivo» (Ogden, 2004c, p. 233), uma realidade peculiar que emerge da interacção entre analista e analisando, constitui uma das possíveis formas concretas que o espaço potencial pode assumir. Por conseguinte, no espaço analítico é restaurada a livre consideração das possibilidades do sentido (Ogden, 2004c, p. 245), quer através das interpretações do analista que favorecem o desmantelamento dos padrões relacionais inibidores do desenvolvimento, quer através da nova relação propriamente dita, tecida de afectos e de mútuo reconhecimento. Assim, o paciente volta a assumir o protagonismo do seu mundo interno, recuperando a sua capacidade de ser o mediador activo (intérprete) de novos significados possíveis para a sua experiência (Ogden, 2004c, p. 245).

Em suma, o espaço analítico, progressivamente construído entre analista e analisando, e continuamente revitalizado, é o lugar da liberdade do sentido. Depois de transposta a barreira dos mecanismos defensivos, é no plano do sentido e da liberdade aí reconquistada que o *self* reassume o seu lugar enquanto centro organizador da experiência subjectiva. No interior do espaço analítico/ espaço potencial, o analisando torna-se novamente capaz de reconstituir e distinguir os pólos do símbolo e do simbolizado (Ogden, 2004c, p. 240), a partir de uma matriz de significado co-construída com o analista na relação terapêutica. Por outras palavras, o espaço analítico/ espaço potencial reabre o território da visão perspectiva, refunda o campo da possibilidade, e reintroduz um distanciamento subjectivo que liberta o paciente do apego à “facticidade” e relança o seu desenvolvimento.



A leitura de Bion acerca do funcionamento psíquico reflecte também uma valorização dos processos de simbolização, quer no crescimento psicológico, quer no próprio processo analítico. No pensamento de Bion é crucial a ideia de que a análise deve possibilitar a «*interiorização da função analísante do analista*» por parte do paciente (Matos, 2006b, p. 195). Trata-se do reassumir da função α e da capacidade de pensar os pensamentos, ou, por outras palavras, do restabelecimento da «função psicanalítica da personalidade» (Bion, 1991; Bion, 1962a, p. 89 *apud* Ogden, 2010c, p. 128), expressão com a qual Bion se refere à capacidade para realizar, nos níveis consciente e inconsciente, uma “apropriação” da experiência emocional vivida, através de determinadas operações mentais que conferem uma estrutura significativa a essa experiência (Ogden, 2010c, p. 128).

De facto, Bion ressalta a ideia de que o processamento da experiência (pensamento) se dá não apenas através da reflexão, do pensar consciente e deliberado, mas também no devaneio (pensar mais localizado num nível pré-consciente), e, sobretudo, no âmbito do sonhar (Bion, 1959c, p. 43

apud Ogden, 2010c, p. 129). Para Bion, o sonhar é um trabalho psicológico inconsciente, desencadeado quer no sono, quer na vigília, e que tem consequências e opera sobre a experiência vivida no plano consciente. Este trabalho de sonhar incide sobre os pensamentos oníricos, gerados em resposta à experiência, permitindo que esta se torne disponível para o inconsciente (Bion, 1962, p. 308; Ogden, 2010c, p. 129). Através do sonhar, a experiência é psicologicamente integrada, i. e., metabolizada, tornando-se matéria para a geração de novos pensamentos. Quando se verifica a impossibilidade de transformar as impressões brutas dos sentidos (elementos β) em elementos inconscientes da experiência que podem ser relacionados entre si e usados no trabalho psicológico (elementos α), deixa também de ser possível gerar pensamentos oníricos, e, por conseguinte, não se estabelece a capacidade de sonhar (Ogden, 2010a, p. 19).

Bion entende que é o sonhar que traça uma fronteira entre o adormecer e o acordar, mantendo a diferenciação entre consciente e inconsciente (Bion, 1962, p. 308): quer o sonho próprio do sono, quer o «sonho inconsciente acordado», «geram uma barreira semipermeável viva que separa e liga a vida consciente e inconsciente» (Ogden, 2010b, p. 71). Depreende-se, portanto, que a ausência da capacidade de sonhar coloca o indivíduo numa situação que reflecte o facto de não poder elaborar mentalmente a sua experiência. Esta elaboração está associada à instauração de uma dialéctica entre consciente e inconsciente: a experiência só pode ser constituída quando existe a possibilidade de transformar e unificar a “realidade em bruto” mediante um princípio de metamorfose e unificação: o sonho. Sonhar consiste na articulação de uma matriz para a experiência, entre inúmeras possibilidades, o que envolve a exclusão ou o tratamento selectivo de informação proveniente de um largo conjunto de sectores do “real”. Por isso, o sonhar traduz sempre uma separação e uma dialéctica entre os domínios do consciente (a matéria do sonho que chega ao pensamento reflexivo e ao devaneio) e do inconsciente (a matéria do sonho que permanece fora do âmbito da consciência, mas que fica disponível para a criação de novos pensamentos). A possibilidade da experiência depende do trabalho do sonho; consciente e inconsciente são as estruturas psicológicas inevitavelmente associadas à constituição da experiência, e ambas são tecidas de sonho. É deste modo que um indivíduo pode estar presente e disponível para algo, sem que o seu espaço interno seja invadido por impressões sensoriais brutas (elementos β) ou por pensamentos inconscientes. Assim, quem não pode sonhar não pode também adormecer nem acordar; vê-se, antes, enredado na psicose, em que os domínios do consciente e do inconsciente se misturam e se tornam indistinguíveis (Bion, 1959; Ogden, 2010b, p. 71). Neste caso, o indivíduo permanece num estado alucinatório (Bion, 1957, p. 270; 1958, p. 46; p. 48; Ogden, 2010b, pp. 69-70).

Todos os processos de pensamento referidos – a reflexão consciente, o pensamento pré-consciente e o sonhar – configuram a função de contenção da mente, ou «continente» (φ). O conti-

nente age sobre o conteúdo, i. e., sobre os pensamentos e sentimentos constituídos ou em vias de constituição a partir da experiência emocional vivida [neste último caso, transformando-os, pela acção da função α , em elementos passíveis de apropriação psicológica (elementos α)] (Ogden, 2010c, pp. 129-130). Para Bion, nas palavras de Ogden (2010c, p. 133), «a preocupação central da psicanálise é a interacção dinâmica entre, por um lado, pensamentos e sentimentos derivados da experiência emocional vivida (o contido [*siz*]) e, por outro, a capacidade de sonhar e pensar esses pensamentos (o continente)».

Assim, na perspectiva de Bion, a tarefa central do analista consiste não tanto na facilitação da resolução do conflito inconsciente (tal como sucede na psicanálise clássica), mas em apoiar o crescimento da função continente, i. e., da capacidade de realizar trabalho psicológico (também designada por Ogden, genericamente, como «capacidade de sonhar»). O incremento do continente reflectir-se-á na amplificação do conteúdo, com a complexificação dos pensamentos e sentimentos passíveis de serem derivados da experiência emocional vivida (Ogden, 2010c, pp. 131-132). Pode, então, dizer-se que o terapeuta, através da sua capacidade de *rêverie* (por referência à capacidade de *rêverie* materna), auxilia o paciente a sonhar a sua própria experiência, dinamizando a função continente. Deste modo, a capacidade do paciente de sonhar a sua própria experiência é fortalecida, e aberta a possibilidade de criar novos pensamentos que dêem mais densidade e profundidade a essa mesma experiência.



Atendendo às considerações feitas em torno das visões de Winnicott e de Bion acerca do funcionamento mental, pode, por conseguinte, dizer-se que um dos mais significativos contributos de ambos os autores para pensar o carácter terapêutico dos processos de simbolização é a ideia de que o trabalho psicológico que possa surgir no âmbito do pensamento reflexivo (em Winnicott, situável no espaço potencial, nas diversas formas que este pode assumir; em Bion, associado ao pensar consciente propriamente dito, quando traduz, especificamente, a acção da função α , e, em termos gerais, a vitalidade do aparelho para pensar os pensamentos) não pode ser dissociado, e depende largamente, de processos mentais não conscientes [em Winnicott, os processos associados ao *holding*; em Bion, os processos da função continente relativos à transformação das impressões sensoriais brutas (acção da função α) em elementos passíveis de serem relacionados entre si e mobilizados para organizar a experiência e o pensamento, mas que não envolvam ainda a mediação da consciência (o sonhar)]. As abordagens destes autores suportam, então, a perspectiva segundo a qual o processamento verbal, propriamente simbólico (nível da comunicação explícita), não pode catalisar a maturação psíquica e a mudança psicológica se não estiver profundamente enraizado num tipo de proces-

samento pré-verbal (nível da comunicação implícita). A articulação entre ambas as formas de processamento mental nasce, precisamente, como Winnicott e Bion demonstram, *da e na* relação interpessoal. A relação terapêutica constitui, assim, um lugar privilegiado para a restauração dessa articulação.



Ogden apresenta uma abordagem em que a acção terapêutica da psicanálise é conceptualizada a partir de um afastamento assumido relativamente a bases metapsicológicas pouco flexíveis, com a consideração do princípio da irreducibilidade das subjectividades do analista e do analisando⁸³. Para o autor, a atenção do analista deve centrar-se na interacção específica que, em contexto clínico, se estabelece entre a experiência subjectiva do próprio analista, a experiência subjectiva do analisando e a experiência do chamado «terceiro analítico» (expressão utilizada para designar a experiência intersubjectiva do par analítico) (Ogden, 1994, p. 3). O terceiro analítico é encarado por Ogden como uma «terceira subjectividade», que nasce da dialéctica entre as subjectividades do analista e do analisando (Ogden, 1994, p. 4). Todavia, os conteúdos do terceiro analítico permanecem como construções intersubjectivas de carácter inconsciente. Como tal, o analista tem de recorrer a métodos indirectos, de natureza associativa e analógica, para se aproximar do fluxo contínuo e sempre mutável da experiência intersubjectiva inconsciente (Ogden, 1997, p. 719), e ao qual Ogden (1999, p. 980), recorrendo a um verso do poeta irlandês Seamus Heaney (1939-2013), eloquentemente se refere como «“a música do que acontece” na relação analítica». Então, a partir desses métodos indirectos de captação da especificidade e das nuances da interacção, o analista pode como que “traduzir” e explorar com o analisando a sua experiência do mundo interno deste. E é assim que o sentido e a estrutura da realidade interior do analisando são articulados e examinados, o que leva a que este se sinta conhecido e reconhecido pelo analista.

Ora, para Ogden, o trabalho sobre o terceiro analítico é uma das mais importantes vias de “acesso” à realidade psíquica do analisando. Este trabalho é efectuado através da experiência de *rêverie* (num sentido que aparentemente excede aquele que Bion atribui ao termo), conceito que o autor utiliza para se referir ao conjunto heterogéneo de estados psicológicos do próprio analista ligados a devaneios, fantasias, rumações, memórias, sensações corporais, etc. (Ogden, 1994, p. 9; 1999, p. 987). Frequentemente, estas representações são vistas pelo analista como resultado de inevitáveis estados de desatenção, que reflectem aspectos idiossincráticos do seu próprio mundo interno (Ogden, 1999, p. 987). Todavia, a *rêverie* permite a clarificação de conteúdos psicológicos que vão

⁸³ Winnicott e Bion podem ser vistos como precursores desta abordagem, mais característica da chamada «psicanálise relacional» (*vide* cap. 8, p. 219 e ss.).

emergindo no decurso da interacção terapêutica, e que, constituindo-se como terceiro analítico, não se apresentam directamente à subjectividade do analista, de forma explícita e conceptualmente articulada, nem mesmo necessariamente consciente (Ogden, 1994, p. 9). Portanto, a *rêverie*, englobando uma variedade de representações derivadas de construções intersubjectivas inconscientes originadas pelo par analítico (Ogden, 1999, p. 987), pode ser considerada como um instrumento de reconstituição e exploração do inconsciente do analisando. Nessa condição, a *rêverie* dá ao analista a possibilidade de aprofundar a empatia e o conhecimento (poderá aqui falar-se de “conhecimento empático”) do analisando e da sua organização psicológica. Orientando a interacção em consonância com os elementos clínicos disponíveis no espaço do terceiro analítico (elementos estes sempre co-construídos na relação), o analista encontra na experiência da *rêverie* o instrumento que lhe permite entrar em ressonância afectiva com o analisando. Por estas razões, Ogden (1997, p. 721) considera a experiência da *rêverie* como uma componente central da técnica analítica.

Intimamente associado à exploração dos «factos clínicos intersubjectivos» (Ogden, 1994) está, para Ogden (1997, p. 720), o recurso à «metáfora». Pela densidade vital e pela carga emocional que consegue transportar, é o discurso metafórico que melhor se presta à explicitação dos conteúdos oriundos do terceiro analítico e à comunicação de sentimentos. Com efeito, o trabalho entre analista e analisando depende sempre, largamente, da linguagem como matriz simbólica de comunicação (Ogden, 1997, p. 722). A palavra, a linguagem verbal, ocupa um lugar privilegiado como forma de configurar a experiência especificamente humana (Gusdorf, 2010, p. 13). Atendendo à densidade da interacção que se desenrola na análise, através da metáfora, que reúne e integra pensamento, afectividade e imaginação, dá-se uma comunicação vital no par analítico, acontecendo a descoberta e o diálogo entre a «voz» única de cada um dos seus protagonistas (Ogden, 1998, pp. 426-427). E a metáfora é a linguagem do “como se”, através da qual se obtêm “vislumbres” da realidade interna, e não um conhecimento presumivelmente “definitivo” e “minucioso” acerca dessa mesma realidade. Ogden (1997, pp. 722-724) faz, aliás, notar que a metáfora é a base da própria linguagem, pelo que a análise, logo ao estabelecer o eixo do trabalho terapêutico na comunicação verbal e ao definir em torno dela a sua estrutura operativa, se encontra inevitavelmente enraizada no tecido da metáfora. Por isso, pode dizer-se que é a partir da articulação do discurso metafórico, com a sua plurivocidade semântica e a sua intensidade vital, que, em grande medida, se vai construindo e consolidando a relação analítica. Deste modo, Ogden (1999), à semelhança do que sucede com vários outros autores (Hutter, 1982; Jones, 1997; Seiden, 2004; Reiner, 2008), descobre uma grande afinidade entre, por um lado, a experiência e a linguagem poéticas, constituídas a partir de um jogo linguístico onde a metáfora revitaliza a atenção à experiência da realidade interna e externa (ultimamente inapropriáveis e inefáveis) e reforça a articulação entre ambas, e, por outro, a relação analítica, como lugar em que o

conhecimento mútuo e o auto-conhecimento se constroem, no plano da palavra, também através da metáfora e da linguagem figurativa e comparativa, como meios de criação e revitalização do sentido no interior da relação. As nuances de significado que organizam e pontuam a relação são, assim, consideradas comparáveis às nuances de significado que podem nascer a partir da escrita/leitura de um texto poético. No contexto terapêutico, a metáfora, com o seu poder evocativo, pode, sem a pretensão de apropriação específica da linguagem e do conceito puramente científicos, aproximar e dar visibilidade às subtilezas da interação interpessoal, sem dissociar as dimensões cognitiva, emocional e imaginativa subjacentes aos processos de comunicação relacional, mas respeitando a sua articulação e interdependência.

Esta é, assim, uma abordagem que, numa outra perspectiva, sublinha também a importância de não separar os processos de comunicação implícita dos processos de comunicação explícita, mostrando como ambos se interpenetram, i. e., como os processos de comunicação explícita se encontram mergulhados e enraizados nos processos de comunicação implícita. Em suma, pode dizer-se que Ogden, como representante de um certo contextualismo fenomenológico no modo de encarar a relação analítica, concebe a acção terapêutica da psicanálise propondo que, mais do que em qualquer fundamento teórico metapsicológico rígido ou do que em qualquer “intransigência conceptual” próprios de uma psicanálise mais clássica, a investigação analítica da realidade interna do analisando deve apoiar-se sobretudo na exploração dos conteúdos psicológicos intersubjectivamente gerados (i. e., na exploração do terceiro analítico, com base na experiência da *rêverie* e no discurso metafórico). Reconhecendo a dialéctica entre a individualidade e a intersubjectividade (Ogden, 1997, p. 720), o autor vê no interpéssico e nas representações geradas através da troca intersubjectiva a grande ponte para o conhecimento do intrapéssico e para o avanço do processo terapêutico.



A partir de autores como Peter Fonagy (1952-) e Mary Target, a questão da articulação entre os eixos do processamento implícito e do processamento explícito revela-se também essencial para abordar a dimensão simbólica no processo analítico. Na perspectiva de Fonagy e Target (2003, pp. 270-282), a restauração da função simbólica pode ser conceptualizada nos termos de uma reabilitação da capacidade de «mentalização», i. e., da capacidade de efectuar uma distinção clara entre a realidade interna, mental e emocional, e a realidade externa e interpessoal. A mentalização, constituída em contextos relacionais, potencia quer a regulação dos afectos, quer a regulação e estruturação do *self*, exercendo um efeito de modulação dos estados mentais. Ao longo do desenvolvimento, o “espelhamento” proporcionado pelas figuras parentais organiza e suporta a regulação afectiva da criança, levando esta a interiorizar que nem sempre há uma necessária correspondência entre o seu mundo

interno, povoado de emoções e afectos, e os acontecimentos do mundo externo (Fonagy & Target, 2003, p. 274). Tal experiência conduz à consolidação da capacidade de mentalização, que envolve processos de representação complexos, e suplanta a mera compreensão intelectual (Fonagy & Target, 2003, p. 271). Assim, pode dizer-se que o processo analítico passaria, nesta perspectiva, pela reconstrução da capacidade de mentalização, procurando, com a sua mobilização, reconfigurar o mundo interior e revitalizar o plano das relações com os outros.

Um dos aspectos a destacar no modelo de Fonagy e Target é, pois, o facto de mostrar também que a constituição da capacidade de mentalização, distintivamente simbólica, depende de processos pré-simbólicos ocorridos nas fases iniciais do desenvolvimento. Com base nesses processos, começam a ser estruturados padrões de representação da experiência (ainda pré-simbólicos); a representação simbólica emergirá posteriormente, sendo condicionada por esses padrões prévios e reflectindo a especificidade da sua organização.



O tema da interacção entre processamento implícito e processamento explícito e do seu contributo para a configuração da dimensão simbólica parece ser identificado também por Aron, quando propõe que a acção terapêutica da psicanálise seja pensada a partir do conceito de «auto-reflexividade». Por auto-reflexividade, Aron (2000, pp. 668-669; p. 673; p. 678) entende a dialéctica estabelecida entre a experiência de si como sujeito e a experiência de si como objecto, não se limitando a ser uma função de observação meramente intelectual, mas, mais do que isso, de conexão e integração entre afecto e pensamento, corpo e mente, i e., entre os chamados «modo experiencial» e «modo observacional», respectivamente. A auto-reflexividade desenvolve-se no interior da matriz relacional (Mitchell, 1988 *apud* Aron, 2000, p. 669), constituindo, para Aron (2000, p. 669), um processo intersubjectivo. De facto, na perspectiva deste autor, a conjugação entre pensamento e afecto, mente e corpo, é «uma aquisição desenvolvimental que necessita de um contexto interpessoal» (Aron, 2000, p. 674).

Pode dizer-se que é na possibilidade de estabelecer esta articulação que repousa a dimensão simbólica. Se a simbolização depende da diferenciação dos pólos do símbolo, do simbolizado e do sujeito que interpreta, não se limita, todavia, à esfera estritamente reflexiva. Antes, envolve o entrelaçamento entre pensamento e afectividade, e leva essa interconexão a atingir níveis de complexidade cada vez mais elevados.

Assim, o objectivo da análise encontra-se na restauração da auto-reflexividade, que leva a um reforço da componente da auto-apreensão e do auto-conhecimento, à ultrapassagem da identificação rígida com aspectos limitados da personalidade e ao estabelecimento de um diálogo quer entre as

«múltiplas vozes da subjectividade», quer com a outra pessoa (Aron, 2000, pp. 676-677; p. 684). Quando não existe uma capacidade bem desenvolvida de usar o pensamento simbólico e metafórico, uma das primeiras tarefas do terapeuta será, segundo Aron, a de captar a tonalidade afectiva associada ao comportamento não-verbal do paciente, para depois co-construir com este, gradualmente, um discurso verbal que torne possível uma mais profunda articulação da experiência (Aron, 2000, p. 682). Esta aquisição corresponde a um desbloquear do contacto com a emoção, que, por intermédio do pensamento simbólico, pode ser verdadeiramente experimentada como vivência interna gerada na relação, e não como algo da ordem do informulado, situado no plano estritamente somático.

★

A partir do pensamento de Stern, mas num enfoque distinto do daquele que utiliza nos estudos do BCPSG, é legítimo considerar que a valorização dos processo simbólicos no âmbito da conceptualização do processo analítico passa pela ideia de que a intervenção terapêutica deve promover o reforço do *self* narrativo. Com efeito, para Stern (2005), a capacidade de narrar é a fonte da coesão das representações do “mundo interno” e do “mundo externo”.

Deste modo, poderia dizer-se, também na senda de Coimbra de Matos, que a relação analítica teria como desígnio resgatar o narrador e a narrativa, o contador de histórias e a história por contar, o protagonista e o enredo. E assim, através do acto de narrar, de dar uma estrutura semântica às experiências e aos acontecimentos, deixando de cingir-se ao automatismo do “pensamento pensado” para voltar a gerar «pensamento pensante», vivo e revitalizador, o analisando, com o suporte do analista, progrediria no conhecimento de si e no conhecimento dos outros, recuperando a autoria da sua própria existência (Matos, 2011c).

★

Analisadas algumas das principais direcções tomadas pelo pensamento psicanalítico contemporâneo a propósito da questão da acção terapêutica da psicanálise, fica claro que aquilo que, de uma forma geral, se procura na intervenção terapêutica é que o analisando chegue à «constância do objecto interno» – segundo expressão de Margaret Mahler (1897-1985) –, apoiada sobre a «constância do sujeito no interior do objecto» (Matos, 2011b, pp. 130-131; Matos, 2012d, p. 166). Para alcançar essa meta, o trabalho analítico tem de ser capaz de desencadear uma «“internalização transmutativa”» (de acordo com a terminologia de Kohut) (Matos, 2011a, p. 87). Significa isto dizer que a análise deve promover a transformação da «relação de objecto internalizada-interna patológica e patogénica» numa «relação de objecto internalizada-interna salutífera e desenvolvutiva» (Matos, 2011a, p. 87). Nas palavras de Coimbra de Matos:

O motor da cura psicanalítica é o analista como novo objecto – novo, diferente, desenvolvimental e sanígeno – e não como objecto transferencial ou como receptáculo da projecção de objectos internos (os objectos da infância interiorizados). O analista é/deve ser um objecto promotor de saúde e desenvolvimento; e assim, um objecto transformador: que transforma o estilo relacional patológico e patogénico num estilo relacional (relação de objecto) aberto, intimamente comunicante e expansivo. (Matos, 2012c, p. 151)

Na relação analítica, o paciente é como que «recriado» no interior do terapeuta através do investimento emocional de que é alvo da parte deste. Retomando a imagem a que Coimbra de Matos recorre para ilustrar este processo, dá-se um «novo nascimento», de natureza psicológica, do analisando no «útero mental» do analista (Matos, 2011a, p. 85; p. 86). O paciente é “espelhado” e volta a “viver” «no pensamento, no afecto e no entusiasmo» deste novo objecto (Matos, 2011a, p. 86). Tem, assim, a possibilidade de voltar a entrar em contacto com as «partes sadias da personalidade» (Matos, 2006b, p. 194), e, por conseguinte, de retomar o seu desenvolvimento. Ora, estas partes da personalidade do paciente outra coisa não são do que as suas reservas de disponibilidade e capacidade de investimento afectivo para se sintonizar com as suas potencialidades de realização pessoal, redescobertas no espaço da nova relação; são os núcleos não saturados ou não contaminados pela «relação patológica e patogénica», e recuperados através da interiorização do novo padrão relacional da «relação sanígena e desevolutive» (Matos, 2011a, p. 81).

É, então, crucial para o analisando o processo em que começa a transpor para a sua rede relacional quotidiana a nova relação construída em contexto terapêutico, no interior da qual se consolida progressivamente a sua capacidade de identificar e realizar novas possibilidades de ser e viver na relação com os outros (Matos, 2006b, p. 190; 2011a, pp. 85-86). Deste modo, restabelece plenamente a capacidade de «descobrir significados», de «criar novas ordens» (Matos, 2006b, p. 188), de dar outros sentidos e sentidos outros. A relação analítica promove o auto-conhecimento e a auto-descoberta, e estas passam, fundamentalmente, por uma abertura do analisando aos horizontes do possível e às inesperadas sendas de desenvolvimento “inscritos” como que em germe naquele “outro de si” que só através da nova relação vai emergindo. Estas possibilidades de desenvolvimento podem, doravante, ser realizadas, livre, criativa e autonomamente. A relação psicanalítica concorre, deste modo, para a «libertação da liberdade» (Renaud, 2009 *apud* Biscaia, 2011, p. 2) do analisando.



As grandes linhas de pensamento da psicanálise relacional vêm, enfim, corroborar e clarificar a leitura da psicopatologia enquanto patologia da práxis simbólica. Complementada e enriquecida por essas direcções de reflexão, esta leitura resume-se na ideia de que nas origens da perturbação mental funcional se encontram dois processos: (1) a fragilização do espaço de inscrição simbólica das emoções, sobretudo pela influência de um meio relacional patológico e patogénico, o que tem como

resultado a impossibilidade de a experiência emocional se constituir como experiência efectivamente organizadora do psiquismo; (2) a reificação da função simbólica, i. e., a cristalização da capacidade de dar sentido à experiência emocional, impedindo que os padrões de resposta emocional, desligados de uma matriz significativa, apoiem o desenvolvimento psicológico.

Esta leitura permite, aliás, compreender a uma nova luz a proposta que Coimbra de Matos faz quando coloca em destaque, tal como anteriormente se mencionou, os dois aspectos complementares e indispensáveis para alcançar a mudança psicológica. Quer a valorização do «desmantelamento do introjecto maligno», quer a «remodelação do objecto interno» (Matos, 2006b, p. 189) por meio da nova relação estabelecida com o terapeuta (interiorização da relação com o novo objecto), permitem flexibilizar e robustecer o espaço de inscrição simbólica das emoções. São, pois, condições necessárias, e, simultaneamente, dinamizadoras da restauração da função simbólica. A reparação da capacidade de criar sentidos (coincidente com a interiorização da função analisante) permitirá, então, o retomar do desenvolvimento: através da mobilização da função simbólica, a emoção recupera o seu carácter simbólico, voltando a impulsionar a acção criadora e transformativa da realidade – realidade da relação consigo, com os outros e com o mundo –, e estimulando o crescimento psíquico.

2.2. O olhar da psicologia existencial

A produtividade simbólica, colocando o ser humano para além da esfera da facticidade, condu-lo a uma permanente e cada vez mais rica e multifacetada descoberta do universo em que habita. Nessa medida, permite-lhe constituir e considerar dimensões da experiência e possibilidades de significação que o fazem alcançar uma compreensão mais elaborada e unificada da realidade humana e do mundo.

No que se refere ao desenvolvimento psicológico, a reflexão acerca da maturação psicoafectiva e da constituição e estruturação do sentido do *self*, enquanto processos de organização psíquica e de lançamento das bases da identidade a partir da matriz das relações significativas, não esgotam, apesar da sua importância, as possibilidades de pensar sobre o campo do desenvolvimento humano. O ser humano, para além de poder ser entendido como um animal social, que, nessa qualidade, necessita, para crescer e realizar-se, de estar bem integrado numa comunidade e de estabelecer relações significativas que possibilitem a contínua consolidação e (re)definição do seu próprio mundo interior, é também um ser que vive num universo vasto e largamente imprevisível. No mundo – quer o da realidade externa, quer o da própria realidade interna – continuamente agem forças que o homem não pode controlar, e diante das quais as suas aquisições culturais nos âmbitos técnico e científico, apesar dos “progressos” alcançados e das virtualidades ainda por realizar, revelam as suas limitações. Afinal, as possibilidades de transformação da realidade veiculadas pela ciência e pela téc-

nica são bastante reduzidas, para além de estarem condicionadas pela forma específica de apreensão do mundo que é característica desses âmbitos.

Quando verdadeiramente tocado pela consciência dessas forças em acção e pelo facto de escaparem amplamente às suas tentativas de exercer uma influência decisiva sobre elas, o homem interroga-se acerca do seu lugar num mundo que não domina, e que permanece irreduzível aos seus melhores esforços para alterar directamente o estado de coisas que percebe. Não sendo realizável a pretensão de modificar substancialmente a realidade exterior de acordo com o seu desejo, resta-lhe, todavia, a possibilidade de alterar a forma como a interpreta e como olha os poderes que escapam ao seu controlo e cuja presença e acção não podem ser escamoteados. As esferas do mito, da religião e da arte são dimensões da cultura no âmbito das quais o homem, de diversos modos, procurará dar sentido e unidade a esse universo cujas forças incomensuráveis o atingem física e espiritualmente, dando lugar, e. g., ao envelhecimento ou à morte, à dor física ou ao isolamento, ao sofrimento moral ou ao absurdo.

É, portanto, lícito considerar que a abertura a um questionamento acerca do sentido da existência, a partir de um alicerce identitário bem constituído, deve também ser tida em conta para pensar a progressão desenvolvimental. Como animal simbólico, o homem necessita de “razões” que lhe dêem uma percepção de ordem no mundo que habita e que convertam o “caos” em “cosmos”. Afinal, o desenvolvimento humano pode ser conceptualizado como um contínuo processo de constituição de sucessivas “ordenações interiores do real” – “criações cósmicas” –, em crescendo de complexidade, inclusão e abertura a mais dimensões da realidade. A partir desse *agon* fundamental que consiste na defrontação do *kháos*, tem lugar o nascimento do *kéosmos*. À medida que o desenvolvimento avança e a pessoa vai amadurecendo, este processo de *cosmificação* passa a ter condições para ampliar-se. Determinadas ordenações interiores da realidade tornam-se caducas, enquanto novos cosmos possíveis vão sendo preparados e gerados, passando a acomodar e integrar mais aspectos do “real”⁸⁴.

⁸⁴ Ken Wilber, no livro *Transformações da Consciência: O Espectro do Desenvolvimento Humano* (Wilber, 2003), apresenta um modelo integrado acerca do desenvolvimento psicológico que parece ser compatível com esta leitura. No seu modelo, que procura integrar contribuições teóricas de diversos sectores da Psicologia, Wilber defende que o desenvolvimento pode ser compreendido como uma progressão ao longo de diversos «fulcros», ou núcleos, referentes a agregados específicos de processos fundamentais na organização psíquica. Estes fulcros são agrupados por Wilber em três níveis: pré-pessoal, pessoal e transpessoal. A progressão ao longo dos fulcros, através da qual o desenvolvimento se processa, legitima uma comparação com o espectro da radiação electromagnética: tal como esta, o desenvolvimento, sendo, globalmente considerado, um único processo, desenrola-se e concretiza-se em várias etapas qualitativamente distintas. Deste modo, a marcha do desenvolvimento implica o cumprimento de determinadas tarefas e envolve aquisições específicas no âmbito de cada fulcro. Se estas tarefas e aquisições não forem cumpridas e alcançadas, o desenvolvimento é interrompido. A psicopatologia assinala essa interrupção, remetendo para o fulcro em torno do qual o crescimento psicológico não se verificou ou apresentou falhas.

No interior da ciência psicológica, a psicologia e psicoterapias existenciais sublinham a importância desenvolvimental e terapêutica da elaboração psicológica das questões colocadas ao ser humano quando confrontado com o problema da natureza do seu próprio existir e do carácter incomensurável do universo em que habita. A elaboração simbólica a partir desse questionamento, enquanto processo específico de objectivação do sentido, leva o ser humano a considerar de forma cada vez mais aprofundada a complexidade inerente à sua própria existência. Ao contrário das crenças que apresentam uma imagem simplista da realidade e suscitam adesões imediatas precisamente pela atracção que desperta o olhar redutor que conservam, trata-se aqui, ao invés, de confrontar e interrogar a vida sem negar a fragilidade do homem, a precariedade da sua situação no mundo nem a adversidade com que se vê confrontado. E é a partir de um questionamento como esse que pode ser construído um sólido referencial de sentido para a existência.



Viktor Frankl apresenta uma concepção acerca do homem segundo a qual a busca do sentido é um dinamismo fundamentalmente caracterizador da vida humana (Frankl, 1982, p. 99). Para o autor (Frankl, 1982, p. 100), o sentido, ou *logos*, permanece como algo que “confronta” a existência, e não como algo que faça intrinsecamente parte da existência. O sentido é da ordem do “possível”, da “finalidade”, do “valor”⁸⁵, do *quid juris*, e não da ordem do já dado e concretizado, do *quid facti*. Por esta razão, o sentido actua sobre o ser humano como uma força atractora; não pode, pois, ser considerado um “impulso” – uma força que “impulsiona”, e, de certo modo, “condiciona” –, tal como acontece no caso dos instintos (Frankl, 1976, p. 46; 1982, p. 101). Assim, a «vontade de sentido» (Frankl, 1982, p. 99) nasce da capacidade que o homem tem de antever idealmente um “futuro” possível, bem como de adoptar, no plano da idealidade, uma perspectiva mais geral acerca da vida, na qual enquadra e inscreve a sua existência particular⁸⁶. Compreende-se, deste modo, que para Frankl a questão decisiva a formular seja não acerca do que cada ser humano pode esperar da vida, mas antes acerca daquilo que a vida pode esperar de cada ser humano (Frankl, 1955, p. 17; 1982, p.

⁸⁵ Frankl, não obstante, faz, em determinados textos (Frankl, 1990, p. 46), uma distinção entre valores, como «universais de sentido», e o sentido propriamente dito, que “emerge” a partir de uma situação específica, e que, desse modo, não é prescrito por qualquer tradição ou instância, mas se apresenta com carácter singular e localizado. Apesar dessa compreensão particular de Frankl acerca das noções de valor e de sentido, não deixa de ser legítimo considerar que o sentido, tal como Frankl o entende, se associa a determinados valores, valores esses que só podem ser efectivamente “descobertos”, percebidos, em contexto.

⁸⁶ A «vontade de sentido» tem sido reconhecida por diversos autores como motivação fundamental do ser humano. Evidências recentes (Stillman *et al.*, 2011) vêm reforçar esta ideia a partir de um novo prisma, sugerindo que o factor do sentido possui um elevado valor no contexto da interacção social: aqueles que têm uma forte consciência do sentido nas suas vidas são considerados socialmente mais atractivos. As pessoas preferem relacionar-se com quem parece ter encontrado sentido na sua própria vida, o que corrobora a ideia de que, para além da sua dimensão propriamente existencial (aspecto intrapsíquico), uma das funções do sentido poderá ser, precisamente, a da formação e consolidação de relações interpessoais (aspecto interpsíquico) (Stillman *et al.*, 2011, p. 14; p. 18).

111). Na sua visão sobre a psicoterapia, Frankl valoriza, por isso, a liberdade (Frankl, 1962, p. 101) e a responsabilidade (Frankl, 1955, p. 20) individuais. Na medida em que possui a capacidade para criar um “distanciamento interior” relativamente ao “aqui e agora”, perspectivando a sua existência em ordem a algo que não lhe é directamente dado, o homem pode afirmar-se como ser dotado de liberdade. Em simultâneo, é também um ser dotado de responsabilidade, porque, ao ter, em função da sua liberdade, a capacidade de exercer determinadas escolhas, responde por si mesmo e pela sua vida, enquanto protagonista dessas escolhas. A «logoterapia», sistema psicoterapêutico desenvolvido por Frankl, procurará, com base nestes princípios, auxiliar o paciente, a partir dos problemas clínicos específicos que apresenta, a encontrar sentido, «o *logos* escondido da sua existência» (Frankl, 1982, p. 105).

A perspectiva de Frankl assenta, portanto, numa antropologia na qual a primazia é dada não às dimensões biológica, psicológica ou sociológica, mas à dimensão espiritual do homem, aquela que diz respeito à sua capacidade de se auto-determinar e de agir, por decisão livre, em função do sentido e dos valores (Peter, 1999, pp. 12-13). A logoterapia está focada não tanto na dinâmica dos instintos e dos afectos (tal como acontece com a psicanálise), mas sobretudo nas «realidades espirituais», que também exercem uma influência profunda sobre a vida (Frankl, 1982, p. 105). O acento é posto não no pólo da necessidade (a partir do qual o desenvolvimento é entendido como estando, nalguma medida, dependente do preenchimento de determinadas necessidades fundamentais, como a de se ser incondicionalmente amado, sobretudo durante a infância), mas no pólo da liberdade (a partir do qual se reconhece que as possibilidades do desenvolvimento não se esgotam com o preenchimento das necessidades, mas se ampliam a partir daí, passando então a estar em função de processos de construção e descoberta do sentido, e da referência a valores). Na dialéctica necessidade/liberdade (dialéctica que parece estar subjacente aos diversos sistemas psicoterapêuticos, na medida em que se encontram inevitavelmente plasmados por concepções antropológicas particulares), a logoterapia sublinha a importância fundamental do pólo da liberdade, e é nele que se centra. Com efeito, a liberdade é o espaço especificamente humano, onde o homem verdadeiramente se eleva acima das limitações inerentes às dimensões biológica, psicológica e sociológica. No território da liberdade, estas dimensões são integradas mediante a ordenação a um sentido encontrado/construído através do exercício de uma *poiesis* particular, de uma actividade propriamente espiritual. Através dessa *poiesis*, o ser humano transcende-se, e, simultaneamente, encontra-se a si mesmo, reconhecendo a capacidade simbólico-constructiva de que é detentor e que lhe permite elaborar internamente formas de compreensão unificada da sua própria existência.

No entanto, não se deve negar a importância do pólo da necessidade: sem o preenchimento dos vários tipos de necessidades, o ser humano não pode estruturar-se, nas suas múltiplas dimen-

sões. Isto é extensamente demonstrado pela psicanálise. Simultaneamente, importa também reconhecer que os “planos da necessidade” (biológico, psicológico e social) não são independentes uns dos outros, mas se encontram interligados: o não preenchimento de uma necessidade do foro psicológico pode, e. g., ter consequências sobre o plano do funcionamento biológico. A logoterapia de Frankl não nega a importância do pólo da necessidade. Não obstante, admite que é do lado da liberdade (e, por conseguinte, do plano espiritual) que se situam as mais significativas possibilidades terapêuticas. Por seu turno, a psicanálise, chamando a atenção para as condicionantes biopsicossociológicas a que o ser humano se encontra sujeito, também não nega a importância do pólo da liberdade; é, aliás, no espaço da liberdade que igualmente se situa na forma como pensa a terapia. Porém, ao contrário do que sucede com a logoterapia, a compreensão psicanalítica do funcionamento humano parece repousar sobre a ideia de que o exercício da liberdade, com o qual se articulam os esforços terapêuticos no âmbito da própria psicanálise, só é possível a partir de um suficiente preenchimento das necessidades de diversa índole que marcam a vida do homem nas suas dimensões biológica, psicológica e social, uma vez que é em torno dos processos relacionados com o preenchimento dessas necessidades que o mundo psíquico vai sendo estruturado ao longo do desenvolvimento. Inversamente, a logoterapia advoga que o pólo da necessidade, ainda que condicione o exercício da liberdade, não o influencia de maneira completamente determinante. Assim, ainda que não esteja assegurado um preenchimento “suficiente” das referidas necessidades, o espaço da liberdade permanece sempre como campo potencial de inscrição da acção humana, quaisquer que sejam as condições objectivas da existência do homem. É, aliás, esta mesma tese que Frankl procura defender em *Man's Search for Meaning* (1982) (livro originalmente publicado em 1946, sob o título *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*). Nesta obra, relatando a sua experiência humana nos campos de concentração nazis, defende que mesmo em situações-limite a possibilidade de viver a vida com sentido permanece sempre em aberto, fazendo notar que em condições extremas como aquelas que se experimentavam nos campos de concentração, o sentido ou a ausência de sentido determinavam frequentemente a diferença entre a vida ou a morte dos prisioneiros.

Para compreender, em suma, a distinção entre a psicanálise e a logoterapia, pode dizer-se que para a psicanálise os processos terapêuticos de construção de sentido só conduzem a uma retoma do desenvolvimento suspenso na medida em que se articulem com o preenchimento de determinadas necessidades que não foram suficientemente atendidas ao longo da história de vida do paciente, necessidades essas suscitadas por falhas ou desregulações do lado das relações interpessoais. Apenas com base no trabalho terapêutico ao nível da relação é que o desenvolvimento pode ser desbloqueado e a vida pessoal plenamente assumida, na liberdade do sentido. Para a logoterapia, o trabalho exclusivamente centrado no *logos*, no sentido, é, por si mesmo, suficiente para promover a retoma do

desenvolvimento suspenso, uma vez que a actividade espiritual reorganiza e reconfigura a dimensão psicológica. A práxis simbólica retira às necessidades psicológicas não preenchidas o seu carácter coercitivo, condicionante e restritivo – ainda que o trabalho logoterapêutico, ao contrário daquilo que preconiza a psicanálise, não vise a reparação directa dessas necessidades –, e liberta a pessoa para um reconhecimento de novas possibilidades de compreensão de si, dos outros e do mundo. Estas, vindo ampliar o seu espaço de liberdade, permitir-lhe-ão, eventualmente, fazer experiências de vida que, de forma indirecta, poderão contribuir para a reparação dessas falhas prévias. Mas, embora Frankl não sistematize esta vertente da sua perspectiva, o espaço logoterapêutico supõe também o encontro entre duas subjectividades – a do terapeuta e a do paciente –, e é com base neste encontro que a descoberta e construção do sentido é efectivamente viabilizada.

Apesar das diferenças que as separam, há linhas subterrâneas que sugerem a possibilidade de reconhecer alguma complementaridade entre a psicanálise e a logoterapia. No entanto, a dicotomia permanece evidente: enquanto que para a psicanálise a vida no sentido e a transformação psicológica se alicerçam na qualidade da vida em relação, para a logoterapia vale o oposto: a qualidade da vida em relação e a mudança interior dependem da vida no sentido⁸⁷.



Emmy van Deurzen (1951-), reflectindo acerca da forma como as questões do sentido da vida e da orientação da liberdade humana podem ser equacionadas no domínio das psicoterapias existenciais, refere a importância desenvolvimental de uma atitude de abertura à complexidade da realidade (Deurzen, 2009, p. 158). É a partir dessa atitude que se torna possível a construção de mundividências capazes de resistir às tensões e contrariedades inerentes à existência do homem, ao invés do que sucede com certas «ilusões reconfortantes» ou «narrativas tranquilizadoras», que, embora providenciando algum conforto ou consolação, são redutoras, ao não reconhecerem, exactamente, essa complexidade inerente ao real (Deurzen, 2009, pp. 158-159). As debilidades subjacentes a estas visões mais “parciais” e “incompletas” do mundo acabam, mais tarde ou mais cedo, por revelar-se, face a situações que invalidam os pressupostos sobre os quais se encontram fundadas. No entanto, enquanto a fragilidade dessas narrativas não é descoberta, podem conduzir a pessoa a uma situação

⁸⁷ Como se procurou mostrar anteriormente, a relação significativa concorre para a constituição da função simbólica. É, por isso, um elemento catalisador dos processos de inscrição simbólica das emoções, i. e., dos processos através dos quais a emoção é elaborada de modo a apoiar a consolidação e/ou o reforço da integridade do *self*. Assim, a partir dos contextos relacionais, a emoção é simbolicamente integrada na dinâmica do mundo interno. A relação surge como matriz de todo o desenvolvimento psicológico: a capacidade de simbolização vai sendo constituída e consolidada em contexto relacional, e a progressão desenvolvimental requer uma articulação contínua entre os processos de simbolização – nomeadamente aqueles que implicam a actividade deliberada do indivíduo – e o campo da relação significativa. E se é no âmbito do simbólico que se estabelecem as possibilidades de “ligação vital” à alteridade, todo o desenvolvimento colocará o ser humano em tensão fecunda com aquilo que o transcende, numa permanente dialéctica expansiva.

de alienação, em que o campo da experiência humana é confinado a sectores demasiado restritos, erroneamente tomados pela totalidade da experiência possível.

Em suma, pode dizer-se que, a partir de uma determinada etapa do desenvolvimento psicológico, depois da consolidação do *self* e da constituição de um núcleo de relações intersubjectivas significativas capaz de suportar um constante reajustamento e redefinição da identidade, as questões relacionados com a natureza da existência humana adquirem uma importância cada vez maior, tornando-se cruciais para a progressão da marcha desenvolvimental e para a conquista de um cada vez mais amplo espaço de liberdade interior.

A partir de Cassirer, esta viragem pode ser entendida enquanto necessidade de submeter a um princípio ordenador mais inclusivo e integrador o pensamento acerca da existência humana e a própria esfera da acção. Em certa medida, pode dizer-se que o desenvolvimento psicológico acompanha e é impulsionado pelo movimento do espírito humano em direcção a patamares superiores de liberdade. Assim, a construção do sentido, a objectivação significativa, a elaboração de narrativas, enquanto dinamismo fundamentalmente instituidor de uma ordenação da realidade, vai deixando de ser sobretudo determinada pelos processos de configuração simbólica da experiência mais associados à emoção, à semelhança do que sucede com o mito (Cassirer, 1995, p. 79), para passar a dar maior espaço ao pensamento teórico, e, com este, à exigência de “verdade” e à definição das condições de inteligibilidade do real que o caracterizam. Efectivamente, a mobilização do pensamento teórico e da função significativa vem, no âmbito da reflexão acerca da existência humana e das formas concretas (práticas) de orientá-la, alargar a capacidade de consideração do "possível" através de novos caminhos de objectivação.

A propósito da linguagem e da arte, Cassirer esclarece:

A última aparência de qualquer identidade mediata ou imediata entre realidade e símbolo deve ser destruída; a tensão entre ambos deve ser intensificada ao máximo, a fim de que precisamente nesta tensão possam tornar-se claros o alcance peculiar da expressão simbólica e o conteúdo de cada uma das formas simbólicas. Pois, de facto, este não pode esclarecer-se enquanto se continue a acreditar que previamente a toda a conformação espiritual possuímos já a “realidade” como um ser dado e auto-suficiente, como um todo seja de coisas ou de sensações simples. Se fosse assim, a forma enquanto tal já não teria outra tarefa que a mera reprodução que, não obstante, seria necessariamente inferior ao original. Mas, na verdade, o sentido de toda a *forma* não pode ser procurado no que expressa, mas só na espécie e modo, na modalidade e na legalidade interna da expressão mesma. Nesta legalidade de conformação, isto é, não na *aproximação* ao imediatamente dado, mas no *afastamento* progressivo dele, reside o valor e o peculiar da configuração linguística, assim como o valor e a peculiaridade da configuração artística. Esta distância face ao imediatamente existente e ao imediatamente vivido é a condição para que se nos tornem evidentes e alcancemos consciência deles. (Cassirer, 1971, pp. 146-147)

Estas reflexões são igualmente aplicáveis ao pensamento teórico, nomeadamente o tipo de pensamento cultivado no domínio do questionamento “filosófico”, uma vez que, à semelhança das

formas simbólicas em causa, envolve o mesmo tipo de distanciamento face ao imediatamente dado, para apreendê-lo mediante a conformação simbólica e para inscrevê-lo no campo do “possível”. O espaço de interrogação acerca da condição humana, ao acomodar o pensamento teórico, vem, assim, ampliar a liberdade e as possibilidades de realização do homem. Todavia, o pensamento não pode, aqui, usurpar o espaço do afecto e da imaginação, sob pena de se verificar uma reificação do próprio pensar. Pelo contrário, a consideração dos problemas associados à natureza da existência e à condução da vida – dito de outro modo, a definição de uma “filosofia prática” – não pode deixar de ter subjacente um reconhecimento da totalidade das faculdades do ser humano – entre as quais se contam a afectividade e a imaginação –, para, com base nesse reconhecimento, promover a conjugação entre elas e se situar, ela mesma, como um factor da sua integração. Trata-se, fundamentalmente, de permitir que os processos de simbolização se organizem na multiplicidade e riqueza que efectivamente os caracteriza, o que depende de que cada faculdade humana ocupe o seu lugar específico nos diversos regimes de simbolização.

Numa perspectiva existencial, considera-se, então, que a psicoterapia passa não tanto pela modificação directa dos modos de ser da pessoa, mas mais pelo aprofundamento da compreensão da condição humana, dando, a partir daí, lugar ao “melhoramento” da forma de viver e a uma vida analisada e vivida a partir de um sentido descoberto/construído e conscientemente assumido (Deurzen, 2009, p. 159).

Deurzen (2009, p. 57; pp. 99-100) associa à espiritualidade este movimento de interrogação acerca das possibilidades de entendimento e condução da vida, inseparável do cultivo de uma atitude de abertura à experiência. A autora situa e define o campo da espiritualidade como domínio que favorece um questionamento da existência e das escolhas que o ser humano é constantemente instado a fazer. Com efeito, conceptualizada a partir deste prisma de análise, a espiritualidade envolve a construção de uma visão em perspectiva acerca da própria vida humana, atendendo, precisamente, aos factores de incomensurabilidade e imprevisibilidade subjacentes à realidade. Deste modo, a espiritualidade traz consigo uma abertura e reconhecimento do desconhecido que impregna o tecido do existir humano, precisamente pela atenção dada à inserção da vida do homem em contextos mais vastos do que aquele a partir do qual quotidianamente se organiza a sua apreensão do mundo. O ser humano experimenta uma existência limitada e precária, que decorre num breve lapso da “história” da humanidade, da vida, do planeta e do próprio universo; esse mesmo carácter limitado da existência e das formas especificamente humanas de apreensão da realidade (desde a percepção dos sentidos à intelecção) conduz à verificação de que há sempre aspectos do real que se encontram inacessíveis ao conhecimento do homem, e que constituem aquilo a que se poderia chamar um “campo de

transcendência”⁸⁸. A vida humana enquadra-se sempre num “para além”; supõe, permanentemente, algo que a transcende. É esta possibilidade constante de inscrever conceptualmente (não no sentido teórico, mas no sentido alargado que Cassirer dá à noção de «conceito», vinculando-a às formas específicas de apreensão da realidade em cada forma simbólica) a vida humana em contextos mais vastos, não limitados ao imediatamente visível e apreensível, e de reconhecer, no plano da idealidade, a necessária conexão do existir com um “campo de transcendência”, que, para Deurzen (2009, p. 57), caracteriza a espiritualidade. Trata-se, pois, de ponderar como as formas de compreender e conduzir a vida podem ser alteradas tendo em conta a precariedade e finitude da própria vida e esse seu enraizamento em contextos mais alargados; trata-se, em suma, de referir a vida humana a um “campo de transcendência”, e de lê-la a partir do reconhecimento desse fundo. Assim, é também legítimo dizer que, de certo modo, a espiritualidade envolve a constituição de “mundividências outras”, que, repousando sobre a possibilidade de dar sentido à existência através do “reconhecimento” da sua integração em contextos mais extensos, contrasta com as mundividências que se atêm ao meramente “dado” e àquilo que, com base num certo “senso comum” instituído, se possa considerar como “evidente”, “inquestionável” e “garantido”⁸⁹. A espiritualidade pode, nesta medida, envolver uma

⁸⁸ Da noção de pregnância simbólica em Cassirer pode deduzir-se que já toda a doação de forma, envolvendo a assunção de uma visão espiritual específica sobre a realidade, implica também, a par das possibilidades de objectivação realizadas, a existência de um espectro de possibilidades de objectivação sempre por realizar. Por conseguinte, o processo de doação da forma é, de algum modo, selectivo e exclusivo: a simbolização numa determinada direcção implica que outros regimes e possibilidades de configuração simbólica não sejam simultaneamente mobilizados. Considerando legítimo designar a realidade simbolicamente configurada como um “plano de imanência”, o não simbolizado estará, por sua vez, sempre associado a um “plano de transcendência”. Assim, o espírito humano encontra-se permanentemente inscrito nesta dialéctica entre imanência e transcendência. O conhecimento nunca é absoluto, mas sempre relativo, parcial, em perspectiva.

⁸⁹ Ken Wilber faz referência ao trabalho de Clare W. Graves (1914-1986) em torno do desenvolvimento psicológico, posteriormente retomado e adaptado por Don Beck (1937-) e Christopher Cowan, e por estes designado como «Dinâmica da Espiral» (Wilber, 2005, p. 27). De acordo com o modelo da dinâmica da espiral (que é, propriamente, um modelo do desenvolvimento da consciência/cognição individual e social, i. e., das mundividências pessoais e partilhadas pelos grupos e comunidades que compõem o tecido da sociedade), o desenvolvimento humano decorre ao longo de oito estádios, passíveis de serem agrupados, genericamente, em três níveis: pré-convencional, convencional e pós-convencional (Wilber, 2005, pp. 48-50). Cada um dos oito estádios caracteriza-se pela preponderância de uma determinada mundividência e de uma correspondente estrutura de valores (Wilber, 2005, pp. 28-37). A progressão entre os estádios coincide com a constituição de uma consciência cada vez mais ampla e aberta ao “outro” e às manifestações da alteridade. O ponto de referência vai deixando de ser o indivíduo e os seus interesses particulares, para passar a ser a consideração de pontos de vista cada vez mais alargados, até à apreciação de valores universalmente válidos; dito de outro modo, dá-se uma passagem do «eu» para o «nós», e, posteriormente, do «nós» para o «todos nós», i. e., verifica-se uma evolução de uma posição egocêntrica (pré-convencional, exclusivamente centrada no indivíduo) para uma perspectiva etnocêntrica (convencional, centrada no grupo), e desta para uma visão cosmocêntrica (pós-convencional, inclusiva, organizada em torno de princípios de alcance universal) (Wilber, 2005, p. 50). Este modelo traduz bem a concepção geral de Howard Gardner (1943-) acerca do desenvolvimento, que Wilber convoca e enfatiza, e segundo a qual «Todo o percurso do desenvolvimento humano pode ser visto como um declínio de egocentrismo» (Gardner, s. d., p. 63 *apud* Wilber, 2005, p. 44). O modelo da dinâmica da espiral parece conter implícita a sugestão de que a progressão ao longo dos estádios que define se vai tornando compatível com formas cada vez mais profundas de “espiritualidade” (em concordância com o sentido que Deurzen atribui à noção).

ruptura com a “cultura” dominante, em função do grau em que esta “cultura” esteja impregnada de mundividências caracterizadas por essa marca de reificação⁹⁰.

Entendido neste prisma, o domínio da espiritualidade pode, por conseguinte, ser tomado como uma forma de “construir” uma visão peculiar acerca da condição humana. A sua característica específica parece residir no facto de conter subjacente uma intensificação, no espírito, e já no plano da consciência reflexiva, daquele mesmo dinamismo inerente a todo o processo de simbolização. Este dinamismo, independentemente da dimensão em que seja considerado, implica um “distanciamento” do plano da facticidade, e, com esse distanciamento, a efectiva “objectivação” do real. Ora, a consideração da existência humana em perspectiva, atendendo aos aspectos da temporalidade, finitude e transcendência – aquilo, pois, que parece ser específico da espiritualidade, segundo a sugestão de Deurzen –, vem abrir, exactamente, um novo espaço de possibilidades de “objectivação” de formas novas e mais integradoras de compreender e conduzir a própria vida⁹¹.

2.3. O olhar das neurociências, da psicologia evolutiva e da psicologia cognitiva

A criação simbólica e o seu valor psicológico podem ser pensados, do ponto de vista das neurociências, da psicologia evolutiva e da psicologia cognitiva, a partir do conceito de competência social.

⁹⁰ De certo modo, esta compreensão da espiritualidade dá-lhe uma dimensão que a aproxima daquela que é, para Hans Blumenberg, a exigência colocada à filosofia: a da «desmontagem das coisas que consideramos evidentes» (Blumenberg, s. d. *apud* Feron, 2011h, p. 171). Por outro lado, tal concepção de espiritualidade parece também implicar e partir da reafirmação de uma antropologia afim à de Blumenberg, na qual o homem é definido enquanto «*Mangelwesen*», ser a que falta uma essência (Feron, 2011h, p. 170).

⁹¹ Numa outra direcção da pesquisa em Psicologia, investiga-se acerca do lugar e da importância da espiritualidade na vida a partir do conceito de «inteligência espiritual». Danah Zohar (1945-) e Ian Marshall conceptualizam-na como «a inteligência com que podemos colocar as nossas acções e as nossas vidas num contexto gerador de um sentido mais vasto e mais rico» (Zohar & Marshall, 2004, p. 16). Para estes autores, a criatividade, sendo a aptidão humana mobilizada para lidar com as questões do sentido e do valor, é um dos elementos centrais da inteligência espiritual, contribuindo para a construção de formas unificadas de apreensão da existência nas suas diversas dimensões (Zohar & Marshall, 2004, p. 16). Para Frances Vaughan, a inteligência espiritual diz respeito à «vida interior da mente e do espírito e à sua relação com o estar no mundo» (Vaughan, 2002, p. 19). Vaughan associa a inteligência espiritual à capacidade de olhar as coisas a partir de diferentes perspectivas, cultivando a relação com a transcendência, com os outros seres humanos, com o planeta e com todas as criaturas (Vaughan, 2002, pp. 19-20). Natti Ronel apresenta uma perspectiva de natureza mais explicitamente teísta acerca da inteligência espiritual, vendo-a como uma aptidão de carácter geral que pode exercer-se em qualquer domínio da vida, partindo de uma compreensão e de uma experiência do mundo e de si mesmo sob o prisma de Deus. Dado o seu carácter englobante, na inteligência espiritual, segundo o mesmo autor, pode ser entrevisto um factor geral de inteligência, subjacente a qualquer outro factor específico (Ronel, 2008, p. 105). Ronel define-a do seguinte modo: «A inteligência espiritual é, então, uma peculiar capacidade para compreender, sentir, avaliar, criar e agir para além de objectivos auto-centrados e visando um significado espiritual» (Ronel, 2008, p. 113). Apesar de não haver unanimidade entre os investigadores quanto à forma de definir a inteligência espiritual (Ronel, 2008, p. 102), a sua generalidade, à semelhança do que sucede nos trabalhos citados, parece reconhecer-lhe como característica distintiva a consideração dos aspectos não materiais e transcendentais da vida, com o aprofundamento da reflexão acerca da existência e a intensificação da consciência do sentido (King & DeCicco, 2009, p. 69).

Quer as neurociências, quer a psicologia cognitiva, associam bastante a competência social à mobilização do pensamento consciente e reflexivo. Para as neurociências e a psicologia evolutiva, a mobilização deste tipo pensamento encontra-se estreitamente correlacionada com a activação das regiões pré-frontais do cérebro. Identificando as estruturas e processos que lhe estão subjacentes, as neurociências são capazes de enriquecer a compreensão de algumas das possibilidades e limites inerentes à mobilização desta modalidade de cognição, quando orientada para a integração e regulação das emoções e do funcionamento social. A psicologia cognitiva, por seu turno, torna claro o papel fundamental que o pensamento consciente e reflexivo, enquanto forma específica de cognição, desempenha na organização psicológica e na configuração das emoções.

Adicionalmente, outros estudos, ainda no âmbito das neurociências e da psicologia cognitiva, mostram evidências de que a competência social pode ser fortalecida mediante determinados exercícios mentais, com benefícios claros sob o ponto de vista do bem-estar subjectivo e do funcionamento orgânico. Examinando algumas das mais importantes formas de reforçar a competência social, vários destes estudos estabelecem uma correlação entre os processos de regulação da atenção e os processos de regulação das emoções, mostrando evidências de que os primeiros favorecem os segundos.

As investigações em neurociências permitem ainda verificar que a maturação das estruturas cerebrais correlacionadas com a mobilização do pensamento consciente e reflexivo, com funções regulatórias no plano da dinâmica das emoções, está dependente do tipo de ambiente no qual decorre o desenvolvimento ao longo da infância, i. e., da ecologia social da criança. A competência social é largamente determinada pela ecologia social. A experiência, por parte da criança, de padrões relacionais assentes sobre afectos positivos é, por isso, decisiva, na medida em que concorre directamente para a maturação das referidas estruturas cerebrais, e, portanto, para a emergência de uma boa capacidade de regulação das emoções.

Porém, mesmo que essas condições não tenham sido reunidas durante a infância, e que, por conseguinte, o desenvolvimento tenha ficado bloqueado, continua a ser possível, através de outros relacionamentos, transformar, dentro de certos limites, os padrões de funcionamento cristalizados na sequência das experiências relacionais precoces. O relacionamento terapêutico é um espaço privilegiado para a transformação psicológica, uma vez que se reveste de características – como, e. g., a empatia do terapeuta – que favorecem a reconfiguração desses padrões de funcionamento. Este é também um domínio sobre o qual as neurociências se pronunciam e dão significativos contributos.

2.3.1. Competência social

Nos âmbitos das neurociências, da psicologia evolutiva e da psicologia cognitiva, uma das áreas de investigação que mais podem contribuir para clarificar a questão da relação entre criação simbólica, desenvolvimento psicológico e psicoterapia, fornecendo um valioso quadro de interpretação dos processos envolvidos na inscrição simbólica das emoções, é a que se refere ao estudo da competência social e dos seus correlatos neurobiológicos.

A competência social pode ser definida como a capacidade de pensar acerca das emoções suscitadas em si e nos outros em contextos relacionais, e ainda de antecipar as consequências que os comportamentos próprios podem ter sobre os outros e sobre si mesmo. Envolve, portanto, a criação de um distanciamento interior relativamente às respostas emocionais, com a preservação de um espaço de liberdade interna que efectivamente permite a doação de sentido à emoção experimentada, não só em função de uma perspectiva individual, mas também tendo em conta a perspectiva do outro.

Partindo desta definição, pode dizer-se que na base da competência social se encontra uma aptidão para entrar em ressonância com o mundo interior do outro e com as suas acções. A competência social implica, assim, a constituição de representações afectivamente ajustadas acerca dos outros e da sua conduta. Só isto torna, aliás, verdadeiramente possível a existência de campos intersubjectivos (aqui no sentido do intercâmbio e do diálogo entre subjectividades plenamente constituídas).

Para além de uma associação mais directa à actuação dos circuitos dos neurónios-espelho⁹², a competência social pode, na perspectiva das neurociências, ser também correlacionada com o desenvolvimento e a activação das regiões pré-frontais (Goleman, 2006a, pp. 110-128; 2006b, pp. 319-325). A estas áreas, ligadas ao «pensamento racional» propriamente dito (Goleman, 2006a, p. 114), são atribuídas funções de controlo do impulso emocional (Goleman, 2006b, p. 320; van der Kooy *et al.*, 1984 *apud* Schore, 2009, p. 391). As áreas pré-frontais favorecem a integração entre a emoção e o pensamento (Goleman, 2006b, p. 320; Schore, 2009, pp. 394-395), contribuindo para a auto-regulação do indivíduo nas esferas emocional e social (Goleman, 2006b, p. 328; Schore, 2009, p. 32). É patente aqui o reconhecimento, por parte das neurociências, de que, dentro de determinados limites, permanece em aberto a possibilidade de construir e modificar o significado através do qual as situações são percebidas. O impacte emocional destas depende, afinal, não só da sua natureza (i. e., da sua “facticidade”), mas também do significado que lhes é atribuído (Goleman, 2006a, p. 121).

⁹² *Vide* cap. 8, p. 253 e ss.

Há, fundamentalmente, duas posições antagónicas relativamente à questão da articulação entre a emoção e a cognição: ou se considera que é a emoção que sobredetermina a cognição, ou, em contraste, que é a cognição, por via do pensamento consciente, que assume a gestão da emoção. De facto, ambas as posições acabam apenas por dar testemunho dos dois sentidos em que se dá a influência entre cognição e emoção. No entanto, constatando o impacto que a cognição pode exercer sobre a resposta emocional, conclui-se que através da integração entre o pensamento e a emoção podem ser controladas ou atenuadas emoções eventualmente destrutivas ou negativas, entendidas como «emoções prejudiciais para o próprio e para os outros» (Goleman, 2006b, p. 84), tais como a ira ou a tristeza (Goleman, 2006b, p. 268). Se a “razão” é deliberadamente convocada para dar sentido à experiência emocional, são, de acordo com a perspectiva dos estudos neurocientíficos, mobilizadas as áreas pré-frontais do cérebro, regiões associadas, precisamente, ao controlo voluntário dos pensamentos (Goleman, 2006b, p. 268). Este processo é correlacionado com a definição de um espaço subjectivo de distanciamento relativamente à emoção negativa e ao evento que a desencadeou, o que devolve ao indivíduo alguma liberdade relativamente ao carácter imediato da sua experiência emocional e lhe abre possibilidades de auto-configuração (Goleman, 2006b, p. 268). Mediante a alteração da forma como se pensa acerca de uma determinada situação ou vivência, é possível alterar a tonalidade e a intensidade da resposta emocional que as mesmas suscitam, ou manter um distanciamento interior quanto à emoção, exercendo algum controlo sobre o seu desenrolar.

A identificação das estruturas cerebrais relacionadas com a manifestação de comportamentos morais (demonstrativos de uma ética prática) permite, portanto, inferir o lugar e a importância que as funções associadas à actividade dessas estruturas (as regiões pré-frontais) ocupam em tais comportamentos. Assim, os estudos das neurociências ajudam a esclarecer que tipos de processamento da informação e de operações mentais favorecem ou inibem o pensamento e o comportamento moralmente significativos⁹³, procurando mostrar que quando o indivíduo assume deliberadamente o controlo do seu pensamento e é capaz de antever as consequências de determinado curso de acção, é possível dominar as emoções negativas e não se prejudicar a si mesmo e/ou ao outro. Pelo contrário, quando não se assume e exerce essa possibilidade de configurar a própria experiência, é sobretudo a emoção que condiciona e comanda o mundo subjectivo e o comportamento.

Trata-se, portanto, de uma visão alternativa acerca da questão do exercício da criatividade simbólica, i. e., da mobilização da capacidade de construir e integrar a experiência mediante a doação da forma, de algum modo “transcendendo” aquilo que é da ordem do dado. Mediante a criação sim-

⁹³ Alguns programas de «educação emocional», ou de «aprendizagem social e emocional» (aplicados em projectos de intervenção no âmbito da prevenção primária), podem ser analisados, e até mesmo teoricamente fundamentados, tendo por base o conhecimento das neurociências neste âmbito (Goleman, 2006b, pp. 314-328).

bólica, a experiência passa a poder ser deliberadamente ordenada pela referência ao “possível” que a dimensão do simbólico articula.

Assim, a mobilização da criatividade simbólica envolve também, de certo modo, um movimento de transcendência de si. Compreendidos os referidos processos de regulação das emoções na qualidade de processos de mobilização da criatividade simbólica, pode dizer-se que a demarcação relativamente ao imediatismo da experiência e ao “dado”, desencadeada através da conformação espiritual, é acompanhada de uma abertura ao “outro”.



A propósito da demonstração da importância das regiões pré-frontais do cérebro na modulação da resposta emocional, as pesquisas em neurociências conduziram à identificação de um tipo particular de “exercício mental” que contribui para a consolidação de um padrão específico de activação dessas áreas cerebrais, padrão que, para os neurocientistas, se encontra correlacionado com o bem estar-subjectivo e a emoção positiva. Trata-se da «meditação», termo através do qual se designa um vasto conjunto de estratégias de «educação da mente» (Goleman, 2006b, p. 25), «treino mental» (Goleman, 2006b, p. 27), «treino da atenção» (Goleman, 2006b, p. 47), «preparação da atenção» (Goleman, 2006b, p. 50) ou «treino do espírito» (Ricard, 2005, p. 231).

São múltiplas as modalidades concretas que a meditação pode assumir. Um dos estudos neurocientíficos acerca das experiências meditativas aos quais Goleman (2006b, pp. 28-29) faz referência documenta algumas dessas modalidades. Neste estudo, que teve como sujeito experimental um monge budista tibetano, foram consideradas as seguintes: (1) concentração unidirecional (a mais comum, e que envolve a concentração total num só objecto de atenção); (2) meditação sobre a audácia (na qual se evoca um estado mental de confiança profunda e de equanimidade); (3) meditação sobre a devoção (na qual se cria um estado mental de apreço profundo e gratidão pelos mestres e pelas qualidades espirituais das quais dão testemunho); (4) meditação sobre a compaixão (em que a bondade dos mestres constitui um modelo ao qual a atenção é especificamente dirigida, e em que os estados interiores de amor e compaixão gerados são acompanhados da recordação do sofrimento de todos os seres humanos e da sua aspiração à libertação do sofrimento e à felicidade); (5) estado aberto (tipo de meditação em que se procura que haja uma cessação da actividade deliberada de produção de pensamentos); (6) visualização (em que se procura efectuar uma reconstituição mental por menorizada da representação icónica de uma divindade tibetana).

O referido monge budista submeteu-se a uma experiência de avaliação dos correlatos neurofisiológicos das práticas meditativas através de Imagiologia por Ressonância Magnética Funcional (IRMf). Nessa experiência, evidenciou padrões distintos de activação cerebral para cada um dos

tipos de meditação, o que veio mostrar, de uma nova perspectiva, como era capaz de exercer uma profunda influência sobre a sua actividade cerebral apenas por intermédio de processos estritamente mentais (Goleman, 2006b, p. 35). Na condição experimental em que foram avaliados os padrões de actividade cerebral que acompanhavam a meditação sobre a compaixão, verificou-se um aumento muito significativo da actividade do córtex pré-frontal esquerdo, região cuja mobilização é correlacionada com a emoção positiva (Goleman, 2006b, pp. 35-36). Segundo Goleman (2006b, p. 36), dados como estes vêm suportar a ideia de que «a preocupação pelo bem-estar dos outros cria um estado mais elevado de bem-estar dentro da própria pessoa».

Em termos gerais, de acordo com o psicólogo e neurocientista Richard Davidson (1951-) (*apud* Goleman, 2006b, pp. 406-409), a prática prolongada da meditação pode ser associada a uma alteração do rácio de actividade pré-frontal esquerda/direita, num sentido que indica um incremento das emoções positivas, estados subjectivos descritos pelos participantes em diversos dos seus estudos como sendo de «zelo, vigor, entusiasmo e leveza de espírito» (Davidson *apud* Goleman, 2006b, p. 406), ou de «felicidade, entusiasmo, alegria, grande energia e atenção» (Goleman, 2006b, p. 35). Efectivamente, as pesquisas de Davidson levaram-no a identificar os correlatos neurológicos da emoção negativa e da emoção positiva. Nos estados de emoção negativa, o córtex pré-frontal direito encontra-se mais activo; nos estados de emoção positiva, há uma activação mais pronunciada do córtex pré-frontal esquerdo. Segundo Davidson, a proporção entre a actividade neuronal nas duas áreas (o rácio da actividade pré-frontal esquerda/direita) pode ajudar a prever o espectro de estados de humor que uma pessoa habitualmente experimenta: quanto mais elevados forem os níveis de activação do córtex pré-frontal esquerdo relativamente ao direito, maior a probabilidade de a pessoa apresentar estados de humor positivos (Goleman, 2006b, pp. 35-36; p. 408). Esta associação é esclarecida pelo facto de a região pré-frontal esquerda desempenhar um papel de regulação do funcionamento da amígdala, estrutura que apresenta níveis basais de actividade tipicamente mais elevados em pessoas que apresentam desordens psicológicas como a depressão, o stresse pós-traumático ou a ansiedade. Assim, quanto mais altos forem os níveis médios de activação do córtex pré-frontal esquerdo, maior a diminuição efectiva dos níveis de activação da amígdala, com um recuo da emoção negativa e a possibilidade de manifestação da emoção positiva (Davidson *apud* Goleman, 2006b, pp. 405-406). Davidson (*apud* Goleman, 2006b, p. 405) refere que o rácio de activação pré-frontal esquerda/direita constitui um indicador fiável do temperamento, i. e., da qualidade habitual do estado de humor. Em pessoas que apresentam um nível de activação do córtex pré-frontal direito significativamente superior ao do esquerdo, existe uma maior probabilidade de virem a ser afectadas por depressões clínicas ou por desordens da ansiedade. Por sua vez, aquelas que efectivamente se deba-

tem com estas condições clínicas apresentam os índices mais elevados de activação das regiões pré-frontais direitas relativamente às regiões pré-frontais esquerdas (Goleman, 2006b, p. 36).

Do ponto de vista das neurociências, torna-se, então, legítimo considerar que a prática meditativa continuada, envolvendo exercícios mentais que parecem induzir um incremento sustentado e duradouro dos níveis basais de actividade do córtex pré-frontal esquerdo, contribui para o aumento do bem-estar subjectivo. A criação de condições subjectivas que favorecem o aumento da frequência expectável de estados emocionais positivos parece significar, simultaneamente, a criação de uma base para uma acção eticamente guiada, i. e., uma acção não condicionada pela emoção negativa, pelos automatismos instintivos e pelo imediatismo da experiência, mas antes regulada pela actividade do espírito e pela referência a valores de conduta universalmente válidos, simbolicamente constituídos.

A meditação, tal como foi sumariamente descrita, parece envolver uma espécie de “simulação” e recriação mental de estados de ânimo cujos efeitos são considerados favoráveis e benéficos para os outros e para o próprio. Implicando, desse modo, a conjugação e a integração entre emoção, imaginação e pensamento, e permanecendo explícita ou implicitamente vinculada a um referencial ético, a meditação constitui uma prática simbólica específica, e pode ser-lhe reconhecido um valor desenvolvimental e terapêutico. Concorrendo para a inscrição simbólica da emoção, i. e., para a configuração propriamente significativa da experiência emocional, a prática meditativa reflecte-se, no plano da actividade cerebral, em alterações funcionais duradouras, correlacionadas com um incremento de estados emocionais positivos e a redução de emoções negativas. De acordo com Goleman (2006b, p. 26), estas modificações revelam, inclusive, ter um alcance e uma profundidade superiores àquelas que, em ordem ao tratamento das perturbações psicológicas, são conseguidas simplesmente pelo recurso aos psicofármacos.

Um outro estudo acerca dos efeitos da prática da meditação, também citado por Goleman (2006b, pp. 410-414), corrobora estas conclusões de uma forma particularmente evidente, ao incluir sujeitos sem qualquer experiência prévia na prática de meditação. Neste estudo, foi dirigido um convite aos trabalhadores de uma empresa, quotidianamente submetidos a elevados níveis de stress, para participarem num programa de aprendizagem da meditação. Subsequentemente, os trabalhadores que manifestaram interesse em participar foram divididos em dois grupos: (1) um grupo que integraria efectivamente o programa de aprendizagem da meditação (grupo experimental); (2) um conjunto de participantes aos quais foi comunicado que teriam de aguardar pela abertura posterior de um novo grupo para a formação em meditação (grupo de controlo). O grupo experimental foi submetido a um programa de meditação elaborado por Jon Kabat-Zinn (1944-), criador da «Mind-

fulness-Based Stress Reduction» (MBSR)⁹⁴, uma abordagem terapêutica que utiliza um tipo específico de meditação como prática promotora de mudança psicológica. Durante oito semanas, estes trabalhadores tiveram aulas de meditação semanais com uma duração de duas a três horas, e participaram, no final do programa, num retiro de um dia. A partir do momento em que a aprendizagem da técnica de meditação se encontrava bem consolidada, os participantes eram incentivados a praticar quarenta e cinco minutos de meditação todos os dias, tendo de preencher diariamente um questionário em que avaliavam o seu tempo de prática diária efectiva. No final do programa, quer os membros do grupo experimental, quer os do grupo de controlo, recebiam uma vacina contra a gripe.

O objectivo fundamental desta experiência era, exactamente, avaliar os efeitos benéficos da meditação, como prática redutora do stresse, sobre o sistema imunitário. No entanto, tornou-se possível retirar um conjunto mais amplo de conclusões (Goleman, 2006b, pp. 412-413). Em primeiro lugar, verificou-se que os trabalhadores que participaram no grupo de meditação reportaram uma redução significativa dos seus níveis de ansiedade e de emoção negativa, bem como um aumento significativo das emoções positivas. A segunda conclusão foi que, quatro meses depois do programa de meditação, os participantes no grupo de meditação evidenciavam, através de electroencefalograma (EEG), um aumento significativo dos seus níveis de activação do córtex pré-frontal esquerdo, comparativamente com o nível que tinham apresentado antes de se dar início à experiência. Em terceiro lugar, observou-se, efectivamente, que o grupo de meditação apresentava uma resposta imunitária mais robusta à vacina da gripe, relativamente ao grupo de controlo, tendo-se ainda constatado que, no interior do grupo experimental, quanto mais elevado era o nível de activação do córtex pré-frontal esquerdo, maior era a intensidade da resposta imunitária.

Estudos como estes vieram contribuir para fundamentar uma inovadora abordagem terapêutica no âmbito da psicologia cognitiva, denominada Mindfulness-Based Cognitive Therapy (MBCT)⁹⁵. Esta abordagem, integrando elementos do programa de MBSR de Kabat-Zinn e da terapia cognitivo-comportamental, foi desenvolvida para pacientes com história de depressão clínica, sendo a atenção plena (*mindfulness*) ensinada em fase de remissão da condição clínica, sobretudo com o objectivo de prevenir futuras recaídas (Crane, 2009, p. 3).

Um elevado número de outras investigações apresenta evidências que corroboram estes dados relativos aos efeitos benéficos, quer em termos profilácticos, quer em termos terapêuticos, da meditação no âmbito da saúde mental, sugerindo que a prática meditativa baseada na atenção plena, através da qual se procura criar um estado mental de concentração profunda na experiência presente do indivíduo, momento a momento (Tart, 1990, pp. 81-85), está, efectivamente, associada a baixos

⁹⁴ Em português, Redução do Stresse Baseada na Atenção Plena (RSBAP).

⁹⁵ Em português, Terapia Cognitiva Baseada na Atenção Plena (TCBAP).

níveis de mal-estar psicológico, mais elevada prevalência de emoções positivas e maior bem-estar subjectivo (Greeson, 2009, pp. 10-12). Nalgumas dessas investigações procura-se explicar esta associação mostrando que o treino atencional (que constitui o âmago da meditação baseada na atenção plena) favorece a regulação emocional (Wadlinger & Isaacowitz, 2011, pp. 90-91; p. 95). Na medida em que permite uma focalização selectiva em informação positiva ou neutra, a regulação da atenção é, assim, vista como um aspecto central do processo de regulação das emoções (Wadlinger & Isaacowitz, 2011, p. 75; p. 89; p. 95).



Todas estas investigações permitem, em suma, verificar de um modo bastante concreto como a produtividade simbólica – da qual a prática da meditação constitui uma particularmente significativa modalidade – pode concorrer para a configuração das emoções, libertando o indivíduo da coacção das emoções negativas (que, se prolongadas, têm, inclusive, como se verificou, efeitos perniciosos sobre o funcionamento corporal e a regulação biológica) e contribuindo, simultaneamente, para a geração sustentada de estados de emoção positiva. Estes, por sua vez, facilitam a regulação da acção através da referência a valores éticos. É, pois, legítimo afirmar que os processos de criação simbólica, na medida em que podem contribuir para a regulação das emoções, favorecem a manutenção de um equilíbrio entre os pólos da necessidade e da liberdade, promovendo, no plano simbólico, a constituição de novos modos de abertura e relacionamento com o “outro”, de maneira tal que o plano do funcionamento biopsicológico não diminua, mas antes coopere e amplie as possibilidades de manifestação e exercício da liberdade do espírito.

2.3.2. Ecologia social

Outra das linhas de pesquisa no campo das neurociências e da biologia do comportamento que podem lançar luz sobre a articulação entre criação simbólica, desenvolvimento psicológico e terapia é a ecologia social. No âmbito da ecologia social, é directamente reconhecida a importância das relações significativas na estruturação do mundo mental da criança e no lançamento das bases para uma competência social madura.

Alguns dos principais contributos dos estudos em torno da ecologia social para uma melhor compreensão das convergências entre a produtividade simbólica e a organização psicológica encontram-se na epigenética social e nas investigações acerca das características específicas dos relacionamentos interpessoais (entre os quais a relação terapêutica) que favorecem o desenvolvimento interior.



Progressos ocorridos nos últimos quinze anos no domínio da biologia do comportamento conduziram a importantes avanços no campo da epigenética, disciplina que se dedica ao estudo das formas através das quais a experiência modifica o funcionamento e a expressão dos genes, sem qualquer alteração concomitante ao nível da sequência de ADN (ácido desoxirribonucleico) (Goleman, 2006a, p. 221).

Os genes expressam-se induzindo a produção de ARN (ácido ribonucleico), envolvido na síntese de proteínas que desempenham um papel específico no organismo. Alguns dos genes são activados apenas numa dada fase da vida, enquanto outros alternam continuamente entre os estados de activação e desactivação (Goleman, 2006a, p. 221).

As pesquisas em epigenética procuram analisar a correlação entre as condições da experiência e os perfis de activação genética. Com efeito, essas condições reflectem-se na composição química do meio celular, e a natureza do ambiente químico imediato das células influencia a actividade dos genes. Estes, ao serem ligados, exercerão uma acção específica sobre o funcionamento orgânico (Goleman, 2006a, p. 222). Ora, entre as substâncias responsáveis pela regulação da actividade dos genes encontram-se hormonas e neurotransmissores, cuja síntese depende, em parte, da qualidade das interacções sociais (Goleman, 2006a, pp. 222-223). Assim sendo, a «epigenética social» procura perceber a forma como as experiências sociais influenciam a activação dos genes e os seus padrões de expressão (Goleman, 2006a, pp. 223-224)⁹⁶. De acordo com Goleman:

[...] as experiências pessoais críticas da nossa vida parecem instalar reóstatos biológicos que fixam o nível de actividade dos genes reguladores das actividades cerebrais, bem como de outros sistemas biológicos. A epigenética social alarga o espectro do que regula certos genes de modo a incluir os relacionamentos. (Goleman, 2006a, p. 225)

As pesquisas em epigenética social sugerem, tal como havia sido já destacado noutros domínios de investigação, que os cuidados maternos recebidos pelo recém-nascido são cruciais para o desenvolvimento futuro. A natureza e qualidade das relações significativas é determinante, não só para o amadurecimento físico, mas também para o amadurecimento psicológico. Na interacção entre a mãe e o bebé, parecem ter particular importância aspectos como a empatia, a sintonização afectiva e o contacto físico, elementos da experiência que propiciarão a expressão dos genes responsáveis

⁹⁶ A propósito do debate acerca de contributo dos genes, por um lado, e da experiência, por outro, para a constituição e definição do indivíduo (em suma, a oposição *natura vs. cultura*), a epigenética (e, particularmente, a epigenética social) mostra que a dicotomia de partida é falsa, uma vez que os genes e a experiência são factores interdependentes e que se interinfluenciam (Goleman, 2006a, p. 222).

pela criação das condições orgânicas ideais para o desenvolvimento neurológico, biológico e psicológico plenos (Goleman, 2006a, p. 227).



No panorama das neurociências, numa vertente da investigação complementar das acima mencionadas, o debate acerca das características peculiares das relações significativas, em particular da relação terapêutica, que promovem a regulação das emoções e a mudança psicológica, ocupa, como sugerem já os estudos no âmbito da epigenética social, um lugar de destaque. De facto, a qualidade da relação é reconhecida como factor fundamental no modo como a pessoa, quer em contexto desenvolvimental, quer em contexto terapêutico, se torna capaz de mobilizar a função simbólica e de fazer novas aprendizagens e aquisições internas.

Goleman identifica algumas das qualidades particulares de que a relação psicoterapêutica se reveste, e que facilitam o desencadeamento da mudança psicológica. Para o autor, a relação terapêutica é, antes de mais, um espaço em que o psicoterapeuta cultiva a empatia, i. e., a capacidade de se sintonizar com o paciente ao ponto de este se sentir intimamente conhecido e reconhecido na sua singularidade (Goleman, 2006a, p. 163). Fundamentalmente, na relação terapêutica o paciente é tratado e respeitado como pessoa única; ao contrário do que frequentemente sucede em interações que decorrem fora de um contexto terapêutico, não se sente abordado de maneira impessoal e redutora. Em contexto terapêutico, a pessoa é considerada como um fim em si mesma; à margem desse contexto, aquilo que muitas vezes se verifica é a pessoa ser tomada ou como “coisa”, um meio para atingir determinados fins, presos a interesses particulares, ou como um obstáculo que impede a prossecução desses fins.

Martin Buber, com o seu princípio dialógico, fornece um referencial conceptual a partir do qual se pode dizer que aquilo que, em primeiro lugar, se procura em psicoterapia é o estabelecimento de uma relação Eu-Tu (Goleman, 2006a, pp. 162-162), capaz de sobrepor-se e anular o esquema Eu-Isso, de carácter redutor, e no âmbito do qual se geram as condições que conduzem à emergência da psicopatologia.

Para que a relação empática se estabeleça, é necessário que o psicoterapeuta seja capaz de discernir se aquilo que sente em reacção ao paciente e às suas narrativas é efectivamente suscitado pelos próprios conteúdos emocionais do paciente, sendo, nessa medida, uma resposta reveladora de efectiva sintonia com o mundo interior deste, ou se, pelo contrário, aquilo que sente resulta mais da influência da sua própria história pessoal sobre as suas percepções e intuições, e da distorção que o seu mundo emocional, com as suas especificidades, tende a imprimir aos conteúdos emocionais veiculados pelo paciente. Portanto, o psicoterapeuta tem de cultivar a empatia estando sempre atento à

permanente iminência de esta ceder demasiado à projecção, que, inevitavelmente, se verifica também em contexto terapêutico (Goleman, 2006a, pp. 173-175). Trata-se, de acordo com a terminologia psicanalítica, do trabalho de análise contratransferencial.

Para caracterizar algumas daquelas que, na sua perspectiva, são as principais dimensões da relação terapêutica, Goleman começa por destacar a perspectiva teórica de Allan Schore, psicólogo americano que, procurando fazer uma integração entre o conhecimento que em neurociência tem vindo a ser consolidado desde as últimas décadas do séc. XX e as teorias das relações de objecto em psicanálise, lança bases para uma compreensão alargada acerca do desenvolvimento psicológico, da construção do *self*, da doença mental e da relação psicoterapêutica. Para Schore, as desordens emocionais estão, em termos neurofisiológicos, fortemente correlacionadas com a disfunção ao nível do córtex orbitofrontal (COF) (Schore, 2009, pp. 394-395). Se, ao longo do seu desenvolvimento, a criança dispuser de um suporte afectivo estável por parte dos pais, i. e., se puder estabelecer laços predominantemente seguros de vinculação⁹⁷, o COF terá uma maturação regular, proporcionando a emergência de uma boa capacidade de regulação emocional/afectiva (que se correlaciona, precisamente, com a actividade do COF) (Goleman, 2006a, p. 252; p. 288; Schore, 2009, pp. 394-395). Caso esse suporte não seja estável, i. e., se o estilo predominante de vinculação da criança for, ao invés, de natureza insegura-evitante (em que os pais, por norma, se mostram pouco sensíveis às necessidades da criança, tendendo a descurar os seus estados emocionais e mostrando dificuldade em estabelecer sintonia afectiva) ou insegura-ansiosa/ambivalente (em que os pais tendem a alternar imprevisivelmente entre estados de irritação ou de ternura, sem conseguirem contribuir eficazmente para a estabilidade emocional da criança e sem serem capazes de ir, de uma forma consistente, ao encontro das suas necessidades), o COF apresentará um desenvolvimento insuficiente, o que vai estar correlacionado com uma deficiente capacidade para regular as emoções/afectos (Goleman, 2006a, pp. 252-253; p. 284; pp. 287-288; Schore, 2009, p. 391).

Schore mostra, portanto, como a qualidade das interacções com os outros, nomeadamente a qualidade das relações significativas, e, entre estas, sobretudo a da relação privilegiada que se estabelece entre a criança e os pais, determina profundamente – e, portanto, em termos estruturais (dentro de determinados limites, evidentemente) – a própria organização cerebral (Goleman, 2006a, p. 253). Dito de outro modo, as relações interpessoais moldam activamente o cérebro. Sendo um órgão plástico, este vai-se configurando e ajustando, sobretudo ao longo da infância, à sua «ecologia social», principalmente ao «clima emocional» gerado no interior das relações significativas com os cuidadores (Goleman, 2006a, p. 225).

⁹⁷ São aqui mencionados os estilos de vinculação na criança, tal como os caracterizam Mary Ainsworth e colaboradores: seguro, inseguro-evitante e inseguro-ansioso/ambivalente (Ainsworth *et al.*, 1978).

Se se entender por “aprendizagem” qualquer mudança significativa na estrutura cerebral resultante da experiência repetida, então a dimensão da sociabilidade pode ser considerada como um domínio no interior do qual a aprendizagem ocorre de modo privilegiado. O campo das relações interpessoais é um dos que mais contribuem para “esculpir” o cérebro, e que, como tal, afectam o desenvolvimento. Os processos de aprendizagem assentam, em termos neurofisiológicos, sobre a base da neuroplasticidade (ou «neuroplastia», no dizer de Goleman), conceito que se refere à capacidade de o cérebro sofrer modificações relativas a número, forma e tamanho de neurónios, bem como no que concerne a quantidade de ligações sinápticas, em consonância com a natureza das interacções estabelecidas entre a pessoa (nas suas diversas dimensões) e o meio (nos seus múltiplos níveis de organização: físico, social, cultural, etc.). A repetição regular e prolongada destas interacções tende a conduzir o desenvolvimento do cérebro num sentido que se coaduna com a qualidade peculiar de que essas interacções se revestem, resultando na consolidação de uma estrutura específica de conexões neurais e de padrões de actividade neuroendócrina. Estes, por sua vez, suportam um “tipo” de funcionamento pessoal global (em que estão compreendidos a organização do *self*, e, genericamente, a dinâmica emocional e o processamento cognitivo) que reproduz e dá continuidade às “tonalidades” e direcções particulares em torno das quais essas mesmas interacções se tenham consistentemente organizado.

Schore defende que as maiores alterações desta natureza que o cérebro sofre são desencadeadas no contexto das relações significativas, na medida em que estas o levam a consolidar determinado registo funcional e, paralelamente, a reforçar a estrutura neuroendócrina específica que se correlaciona com esse registo funcional. Ora, a relação psicoterapêutica conta-se, precisamente, entre estas relações.

Com efeito, ainda que a plasticidade cerebral seja mais elevada durante a infância, adolescência e início da idade adulta (Goleman, 2006a, pp. 232-233), ela mantém-se ao longo de todo ciclo vital. Aparentemente com base nessa razão, Schore defende que, para além da relação precoce da criança com os pais, outro tipo de relacionamentos, mesmo numa fase posterior da vida, pode contribuir de uma maneira marcante para «reescrever os guiões neurais» do cérebro fixados ao longo da primeira infância (Goleman, 2006a, p. 253). A relação psicoterapêutica é uma das relações que apresentam esse potencial, atendendo às suas características peculiares. De facto, a intervenção do terapeuta, promovendo a regulação dos afectos, pode suscitar rearranjos estruturais nos circuitos cerebrais associados ao processamento e à configuração das vivências emocionais (Johnsen & Hugdahl, 1993, Neafsey, 1990, Ross, 1985 *apud* Schore, 2009, p. 468).

Na relação psicoterapêutica, a atitude do terapeuta relativamente ao paciente é um aspecto decisivo para o desencadear da mudança psicológica profunda e estrutural. Esta atitude constitui, na

verdade, a matriz do processo terapêutico, determinando largamente as possibilidades de sucesso da relação de ajuda.

As componentes que Carl Rogers (1902-1987) sintetizou na tríade de empatia, genuinidade e consideração positiva incondicional, e cuja importância é unanimemente reconhecida na consolidação da aliança terapêutica, fazem que a relação psicoterapêutica assuma as propriedades que mais favorecem a alteração dos estilos relacionais e das tendências cristalizadas de resposta emocional. Dito de outro modo, as características de aceitação e confiança que marcam a relação psicoterapêutica fornecem as bases para o «trabalho de reparação emocional» (Goleman, 2006a, p. 253), i. e., para a aprendizagem de novas formas de organização do mundo interior e para a descoberta de novas possibilidades de construção e interpretação da experiência.

Assim, para Schore, a relação psicoterapêutica permite ao paciente experimentar e testar, de uma forma segura, novos e mais adaptativos padrões de resposta emocional, capazes de favorecer o bem-estar subjectivo e de promover o estabelecimento de relações interpessoais satisfatórias. Ao mesmo tempo que vê tornar-se claro o impacte deixado em si pelos relacionamentos passados que o condicionaram, projectando no terapeuta os padrões de interacção cimentados ao longo do seu desenvolvimento, o paciente, em contexto terapêutico, deixa de estar sujeito ao efeito das respostas emocionais negativas que outrora reforçaram o seu registo funcional e as suas estratégias para lidar com a adversidade do contexto relacional. Sentindo-se incondicionalmente valorizado pelo psicoterapeuta, a estrutura projectiva e defensiva do paciente vai regredindo, até ser transformada num novo olhar sobre si mesmo, os outros e o mundo. Este novo olhar permite-lhe ultrapassar os seus condicionamentos e assumir plenamente a condução autónoma e livre da sua vida e a autoria de um projecto de realização pessoal (Goleman, 2006a, p. 253).

Deste modo, o psicoterapeuta dá ao paciente a possibilidade de expressar inequivocamente as suas emoções mais intensas e perturbadoras, ao mesmo tempo que “contém” eficazmente essas emoções, auxiliando-o na construção de formas mais ajustadas de dar-lhes sentido. Com a intervenção do terapeuta e da sua capacidade simbólica (Schore, 2009, pp. 465-466), o paciente passa de uma experiência não regulada das emoções, confinada ao nível corporal/visceral, a uma experiência de afectos propriamente ditos, já regulada e passível de ser partilhada (Bucci, 1993 *apud* Schore, 2009, p. 467; Schore, 2009, p. 466). Portanto, também nesta perspectiva se pode dizer que aquilo que se procura em terapia é libertar a experiência das emoções/afectos de um nível estritamente sensorio-motor e elevá-la a um plano representacional (Taylor, 1993, p. 12 *apud* Schore, 2009, p. 466), i. e., dar uma inscrição simbólica às emoções. Favorecendo a auto-regulação e a gestão emocional/afectiva (Schore, 2009, pp. 465-466), este processo de co-construção desenvolvido na interacção terapêutica acaba por ser interiorizado pelo paciente, integrado no seu repertório funcional e transferido para o

seu mundo relacional. O paciente, assimilando a capacidade regulatória do terapeuta (Schore, 2009, pp. 466-467), vê, pois, restaurada a sua capacidade para configurar e lidar autonomamente com as suas emoções/afectos (Goleman, 2006a, pp. 253-254)⁹⁸.



Os estudos nos domínios da competência social e da ecologia social reiteram, como ficou patente, a ideia de que as relações têm um carácter estruturante na constituição do psiquismo. Do ponto de vista da psicologia evolutiva, a relação com o outro significativo sempre terá desempenhado, em termos filogenéticos, um papel fundamental, constituindo um factor determinante na preservação, continuidade e evolução da espécie. Tendo sido central na filogénese, continua a revelar-se determinante ao nível da ontogénese, e dela depende a maturação das estruturas cerebrais envolvidas na regulação emocional, i.e., na integração entre pensamento, emoção e acção (Goleman, 2006a, p. 102; Schore, 2009, p. 391).

É, pois, no campo relacional que se abre o verdadeiro espaço que torna possíveis o desenvolvimento e a mudança psicológica. Mostrando a neurofisiologia que a função (considera-se, aqui, com a noção de função, sobretudo a esfera dos processos associados à consciência, à volição e à produção de sentido) exerce uma profunda influência sobre a estrutura (o domínio dos processos neurofisiológicos propriamente ditos), é confirmada de uma nova perspectiva a ideia de que a relação com o outro significativo contribui de maneira marcante para a modelação da função simbólica e para a sua consolidação.

A psicopatologia, enquanto patologia da práxis simbólica, envolve o recuo do espaço de inscrição simbólica das emoções e a reificação da função simbólica. Inversamente, a mudança psicológica requer, em larga margem, a reparação da capacidade de simbolizar. Sucede que fora da relação parece não haver viabilidade para a modificação interior capaz de repor o desenvolvimento e reverter a patologia. Ora, se, em termos desenvolvimentais, a relação significativa é um factor dinamiza-

⁹⁸ Importa acautelar que a mera valorização dos efeitos positivos e reparadores da relação psicoterapêutica pode revelar-se insuficiente, deixando a descoberto uma concepção incompleta daquilo que a psicoterapia pode e deve ser. O problema reside no facto de a relação psicoterapêutica, se encarada de um ponto de vista exclusivamente remediativo, ainda que seja capaz de promover uma “reprogramação” emocional restaurativa, poder não deixar a pessoa preparada para fazer face a obstáculos, muitas vezes inesperados, que a vida quotidiana coloca. Entre estes podem contar-se, e.g., as interações interpessoais “emocionalmente tóxicas”, que, muitas vezes nem sequer estando enquadradas em relações que possam ser consideradas significativas, acabam por desafiar a consistência das aquisições efectuadas em contexto terapêutico. O efeito potencialmente pernicioso deste tipo de interações não deve, aliás, ser subestimado. Por estas razões, em psicoterapia, para além de ser determinante a focalização na “reparação emocional”, é ainda crucial que se fortaleça a capacidade de analisar e “metabolizar” os conteúdos emocionais que as trocas interpessoais vão suscitando, de maneira a que os antigos esquemas de funcionamento não adaptativos sejam consistentemente transformados, cedendo o lugar a novas competências de relacionamento interpessoal, de valorização de si e de construção de formas mais estruturadas de dar legibilidade ao mundo interno e externo.

dor da capacidade de simbolização, o espaço intersubjectivo gerado na relação terapêutica favorece também, de modo privilegiado, o seu restabelecimento.

Em termos neurofisiológicos, o exercício da função simbólica, nos seus níveis representativo e significativo, pode ser correlacionado com a intervenção de estruturas, processos e sistemas neuroendócrinos associados ao neocórtex, com especial incidência para as regiões pré-frontais (Goleman, 2006a, p. 115; p. 234; p. 306). Numa perspectiva evolutiva, admite-se que as estruturas cuja actividade se encontra directamente ligada à resposta emocional são influenciadas por um outro conjunto de estruturas, relacionadas com os níveis superiores de simbolização, e cuja actividade reverte sobre o nível das emoções. Como anteriormente se observou, Goleman refere-se a essa dimensão designando-a como «via superior». Nesta, o papel do córtex pré-frontal é, como também se sublinhou já, bastante relevante, o que, em termos neuroanatómicos, pode ser associado ao facto de se tratar de uma região do cérebro particularmente desenvolvida na espécie humana.

As estruturas neurológicas da via superior são capazes de acomodar um processamento de informação altamente complexo e diferenciado, que em contexto terapêutico se procura restaurar. Através desse tipo de processamento, são geradas não respostas automáticas ou mecanizadas às condições do meio e aos obstáculos percebidos que este coloque, mas sim respostas criativas e inovadoras, através das quais o ser humano revela a sua capacidade de alterar, nalguma medida, a sua circunstância. Nesta perspectiva, a relação psicoterapêutica pode ser entendida como espaço de (re)aprendizagem (Goleman, 2006a, p. 124; p. 126), em que determinados mecanismos de reacção e esquemas de resposta emocional ou estilos de relacionamento reificados vão sendo progressivamente substituídos por outras possibilidades de estruturação da experiência (Goleman, 2006a, p. 289). Este processo de construção de formas alternativas e mais adaptativas, eficazes e ajustadas de organizar interiormente a experiência pode ser correlacionado com a mobilização deliberada de recursos associados à via superior, resultando na integração entre a via superior e a via inferior (Goleman, 2006a, p. 126; p. 238; p. 306).

A possibilidade de a via superior ser mobilizada com este objectivo é, em termos neurofisiológicos, sustentada pelo facto de ambas, via superior e via inferior, se encontrarem neurologicamente conectadas – nomeadamente pelas chamadas «células fusiformes» (Goleman, 2006a, p. 234). Deste modo, os processos cognitivos associados aos circuitos do córtex pré-frontal têm a possibilidade de exercer uma influência sobre as respostas emocionais, sobretudo ligadas à actuação da via inferior, gerindo-as e regulando-as (Goleman, 2006a, p. 234). Como já se fez notar, uma das estruturas pré-frontais que mais estreitamente podem ser correlacionadas com a capacidade de intervir sobre as emoções e os processos associados à via inferior é o COF, por ser uma zona de integração da informação proveniente de três grandes áreas do SNC: o córtex cerebral, o sistema límbico e o cha-

mado “cérebro reptiliano” (Goleman, 2006a, pp. 101-102). Nestas áreas, a informação é processada de formas qualitativamente distintas, pelo que a sua integração assume um papel particularmente relevante. Mais concretamente, no COF convergem vias provenientes do córtex cerebral (associado ao pensamento reflexivo e à volição), da amígdala (relacionada, como anteriormente se explicitou, com o processamento das emoções) e do tronco cerebral (ligado à regulação das funções vitais e automáticas do organismo) (Goleman, 2006a, p. 102; Schore, 2009, pp. 394-395). Para Goleman, a configuração específica do COF, capaz de suportar a integração da informação das grandes divisões funcionais e neuroanatômicas do SNC, deverá permitir correlacioná-lo com o exercício de capacidades complexas e de ordem superior, particularmente, como também antes se referiu, a coordenação entre pensamento, emoção e comportamento (Goleman, 2006a, p. 102). Em termos neurofisiológicos, o COF parece, assim, constituir uma espécie de “ponte” que permite a união entre a dimensão reflexiva e volitiva do homem, por um lado, e a sua dimensão instintiva e pulsional, por outro. Atendendo à especificidade das funções que lhe são atribuídas, parece poder ser tomado como uma das possíveis estruturas cerebrais cuja actividade mais intimamente se correlaciona com o exercício da função simbólica.

Se a via superior, e, especificamente, a área pré-frontal, é, de um modo geral, passível de ser associada à produção de significado (Goleman, 2006a, p. 102), e a via inferior se encontra ligada ao processamento da informação ao nível dos “centros emocionais” e dos sinais neurais oriundos do corpo e dos sentidos (Goleman, 2006a, p. 102), então o COF pode, nesta perspectiva, ser entendido como contraparte neuroanatômica dos processos de doação de sentido, enquanto implicam, precisamente, a integração de elementos relacionados com as diversas faculdades humanas.

É, então, legítimo afirmar que a actuação da via superior, nomeadamente do COF, está, do ponto de vista neuroanatômico, na base da assunção de uma relação intencional e deliberada com uma situação, um estímulo, etc., mediante a utilização de determinadas estratégias mentais promotoras da reavaliação e revitalização de significados e da conjugação entre pensamento e emoção. Dito de outro modo, as funções mentais superiores vinculadas à activação das estruturas pré-frontais, nomeadamente «o pensamento criativo, a flexibilidade cognitiva e o processamento de informação» (Goleman, 2006a, p. 391), consubstanciam-se na construção de possibilidades de sentido que tornam viável a transformação da vivência da emoção. Nas palavras de Goleman: «Alterando o significado do que percebemos, alteramos também o respectivo impacte emocional» (Goleman, 2006a, p. 121).



Estas considerações contribuem para esclarecer a forma como as neurociências podem ajudar a pensar a psicoterapia. Efectivamente, o conhecimento da neurofisiologia parece apoiar também a

ideia de que a psicoterapia constitui, em parte, um espaço sustentado de aprendizagem de novas formas, mais adaptativas e consistentes, de interpretar o mundo e a realidade, i. e., um espaço de articulação de possibilidades alternativas de modelar a experiência e de relacionar-se consigo e com os outros⁹⁹. E o reforço da capacidade de criar esses novos sentidos, essas novas formas de tornar legíveis a vida e o mundo, reflecte-se no incremento do bem-estar subjectivo e abre as portas da mudança psicológica¹⁰⁰. Com base no conhecimento da neurofisiologia, pode, pois, dizer-se que a

⁹⁹ O processo de (re)aprendizagem que, do ponto de vista da neurofisiologia, se pode dizer que a psicoterapia procura desencadear, assenta, em termos neurofisiológicos, sobre a possibilidade de o cérebro se modificar e sofrer alterações estruturais (que, por sua vez, terão simultâneas repercussões do ponto de vista funcional) em resposta às condições do meio e às experiências repetidas ao longo da vida (Goleman, 2006a, p. 124; p. 224). O potencial de aprendizagem que o cérebro possui, ancorado na sua capacidade de auto-modificação ao nível estrutural, tem por base dois processos fundamentais: a neurogénese e a sinaptogénese. Estas são aquelas a que se pode chamar as duas faces da plasticidade cerebral, ou neuroplasticidade. Ao contrário do que se acreditou até cerca do final do séc. XX, o cérebro possui, efectivamente, a capacidade de gerar novos neurónios já depois do nascimento da pessoa, capacidade que subsiste ao longo de todo o ciclo de vida (Goleman, 2006a, p. 232; p. 349). De acordo com Goleman, os novos neurónios migram até à localização onde são necessários, desenvolvendo-se até que, ao final do período de um mês, conseguiram já estabelecer cerca de dez mil ligações com outros neurónios. Durante os quatro meses que se sucedem, essas ligações serão reforçadas e consolidadas, sendo as experiências da pessoa a determinar qual a natureza específica de tais ligações (Goleman, 2006a, p. 232), i. e., em que circuitos neurais se integram e a que funções cognitivas vão associar-se. Por outro lado, os neurónios têm o poder de gerar entre si novas ligações (sinapses) (Goleman, 2006a, p. 232), que reforçam determinados circuitos. O reforço das ligações existentes está dependente da repetida activação dos circuitos desenhados através dessa rede de conexões (Goleman, 2006a, p. 231). A partir de um determinado limiar de reforço, tais percursos tornar-se-ão automáticos, dando lugar a uma reconfiguração estrutural.

Neurogénese e sinaptogénese são, portanto, os processos por detrás das alterações do cérebro ao nível estrutural, tendo como reflexo modificações funcionais profundas. Em termos de correlatos neurofisiológicos, a aprendizagem assenta, assim, quer sobre o reforço e a produção de novas ligações neurais por parte dos neurónios já existentes, quer na produção e mobilização de novos neurónios, que desenvolverão novas conexões tornadas relevantes e necessárias na sequência da repetição da experiência e de determinadas acções. Deste modo, o cérebro adapta-se estruturalmente às condições e exigências do meio, o que corresponde a um aumento da sua capacidade funcional de dar resposta às solicitações e desafios colocados pelo contexto.

¹⁰⁰ A respeito da questão da determinação dos perfis neurofisiológicos dos estados de bem-estar subjectivo e de perturbação emocional, recordem-se os trabalhos de Davidson, responsável pela identificação de um padrão de activação de regiões cerebrais específicas que recorrentemente acompanha as descrições desses estados. Como anteriormente se fez notar, segundo Davidson os estados de perturbação emocional distinguem-se por um padrão de sobreactivação do córtex pré-frontal direito (e da amígdala) (Goleman, 2006a, p. 267). Por sua vez, o registo de activação dessas regiões deixa de ser tão intenso durante os estados de bem-estar subjectivo, relativamente aos quais é típica a activação de uma zona específica do córtex pré-frontal esquerdo (Goleman, 2006a, p. 267). Davidson mostra que é legítimo estabelecer uma associação entre os estados de humor e os níveis de activação das regiões esquerda e direita do córtex pré-frontal. E explica essa associação recordando que a área pré-frontal esquerda parece estar directamente envolvida na regulação da actividade das áreas cerebrais associadas à via inferior. Nas palavras de Goleman: «Quanto maior é a actividade na área pré-frontal esquerda (em relação à direita), melhores somos a desenvolver estratégias cognitivas para a regulação emocional e mais rapidamente recuperamos» (Goleman, 2006a, pp. 341-342). A propósito destes estudos, mencionem-se ainda os progressos feitos por Davidson no campo da psiconeuroimunologia, ao verificar que níveis mais elevados de actividade da área pré-frontal esquerda (associados à experiência de bem-estar subjectivo) se correlacionam significativamente com a robustez do sistema imunológico (Goleman, 2006a, p. 342).

As descobertas de Davidson podem ter implicações interessantes. Mostrando que a activação das áreas pré-frontais (nomeadamente, a esquerda) suporta importantes processos de regulação emocional, relacionados com a criação de estruturas de significado capazes de gerar novas possibilidades de configuração da experiência que libertam a pessoa da coação do dado e do imediato, sugerem também que as actividades cuja realização se associe a um perfil de activação da região pré-frontal esquerda semelhante àquela que é detectado em estados de bem-estar subjectivo, terão, hipoteticamente, a capacidade de, por si mesmas, desencadear semelhante bem-estar subjectivo e melhorar o desempenho do sistema imunitário, contendo, eventualmente, implicações terapêuticas. Evidentemente, para testar esta hipótese será necessário apurar que tipo de actividades se correlacionam com esse perfil de activação neural, e, posteriormente, se a sua execução regular efectivamente produz tais efeitos.

psicoterapia procura promover novas aprendizagens, destinadas a reparar as fragilidades na organização do mundo emocional e a modificar determinadas crenças e padrões de pensamento não questionados e automatizados que têm consequências negativas sobre o indivíduo. Porém, para tornar duradouras e eficazes essas novas aprendizagens, i. e., para que se dê uma alteração profunda e estável dos padrões de funcionamento e organização interiores que provocam mal-estar subjectivo, a psicoterapia envolve a construção de um “ambiente relacional” específico entre o psicoterapeuta e o paciente, capaz de proporcionar a consolidação de tais aprendizagens. Portanto, o âmago do trabalho psicoterapêutico reside no estabelecimento de uma nova relação intersubjectiva significativa, que leva o paciente a tornar-se progressivamente mais apto na criação de novas perspectivas de compreensão e relacionamento consigo, com os outros e com o mundo. É essa nova relação intersubjectiva que impulsiona a reabilitação da sua capacidade simbólica.

3. Psicoterapia e Restauração do Espaço de Inscrição Simbólica das Emoções

Associar a psicopatologia à fragmentação do espaço de inscrição simbólica da resposta emocional significa afirmar que a reparação desse espaço envolve a ultrapassagem do «círculo funcional» (Cassirer, 1995, p. 32) das emoções, i. e., um ir além do domínio da função expressiva. A perturbação psicológica traduz-se, com efeito, numa retracção da função simbolizante e do seu exercício consciente e deliberado, nos níveis representativo e significativo. Assim, segundo uma leitura da acção da psicoterapia a partir da filosofia das formas simbólicas, pode dizer-se que a intervenção psicoterapêutica e a mudança psicológica envolvem um trabalho de restauração e reforço da capacidade de simbolização. Nesta perspectiva, o espaço da terapia conduz à criação de condições para a reafirmação das “potencialidades adaptativas” do «sistema simbólico» (Cassirer, 1995, p. 32)¹⁰¹, com a mobilização da função representativa e da função significativa. O trabalho simbólico de natureza representativa e significativa reflectir-se-á na restituição das emoções a um espaço de inscrição simbólica, com a modificação nas condições de percepção e interpretação da realidade, através dos processos de ordenação e síntese envolvidos na criação simbólica. A ordenação, organização e objectivação do mundo interior, a partir de um trabalho de simbolização inscrito em várias modalidades de constituição da experiência (formas simbólicas), concorrerá, então, para a estabilização e reparação das fronteiras do círculo de inscrição simbólica das emoções.

¹⁰¹ Escreve Cassirer no seu *Ensaio Sobre o Homem*: «O círculo funcional no homem não está apenas alargado quantitativamente; passou por uma mudança qualitativa. O homem descobriu um novo método de adaptação ao seu meio. Entre o sistema receptor e o sistema efector, que se encontram em todas as espécies animais, encontramos no homem um terceiro elo que podemos descrever como o sistema simbólico. Esta nova aquisição transforma o todo da vida humana. Comparado com os outros animais, o homem não vive meramente numa realidade mais lata; vive, por assim dizer, numa nova *dimensão* da realidade» (Cassirer, 1995, p. 32).

Ora, na psicopatologia, ocorre como que uma autonomização e separação do universo das emoções relativamente a uma matriz significativa. É a esfera do significado que confere às emoções uma estrutura organizadora. Se tal estrutura é frágil ou está ausente, as emoções perdem o seu valor orientador da acção e da tomada de decisões. Nos distúrbios psíquicos, a experiência das emoções não é suficientemente regulada por princípios organizadores de natureza significativa. Por esta razão, verifica-se uma incapacidade de o paciente manter um distanciamento subjectivo relativamente ao seu próprio mundo interno. As emoções tendem a permanecer como algo do âmbito da facticidade pura, da inevitabilidade e da “fatalidade”, revestindo-se de um certo carácter “invasivo”; a pessoa fica confinada ao imediatismo da experiência e à “existência em bruto” das coisas nos planos externo e interno.

A psicoterapia procura restaurar a capacidade poiética, i. e., dinamizar uma práxis simbólica, que retroagirá sobre o domínio expressivo, em particular sobre o território das emoções, reconfigurando-o. A relação terapêutica permite que as emoções se reorganizem em torno de eixos de sentido. A partir dessa estrutura, volta a surgir um território de liberdade relativamente à experiência interior. As emoções perdem, então, o seu carácter coercitivo. O indivíduo deixa de estar refém dos “automatismos” das emoções. Os processos de construção simbólica, abrindo o campo do possível, trazem perspectiva e liberdade interior. A doação de sentido, enquanto “objectivação da realidade”, faz emergir «unidades constantes básicas no fluxo da experiência» (Cassirer, 1976, p. 371), i. e., cria ordem no mundo interno. Todavia, a acção do espírito, e a “forma”, nunca têm carácter permanente, nem jamais se encontram definitivamente fixadas. É, por isso, sempre necessário recriar a forma, mobilizando constantemente a função simbólica.

Esta construção de sentido, que volta a dar legibilidade ao mundo das emoções, está, com efeito, profundamente dependente da relação. Como se verificou, é na relação significativa que o universo das emoções vai sendo construído e experimentado com base em sentidos organizadores partilhados. É assim, como se verificou, que o *self* vai sendo constituído, enquanto centro simbólico da vida interior. Do mesmo modo, a relação terapêutica, procurando desbloquear o desenvolvimento, promoverá simultaneamente a restauração da função simbólica e o fortalecimento do *self*, processos interdependentes e indissociáveis.

Através do seu «sistema simbólico» (Cassirer, 1995, p. 32), o ser humano encontra um espaço, embora limitado, de liberdade e criação. Esse espaço, sendo frágil, é o único que lhe permite, enquanto ser sem essência substancial (Cassirer, 1995, p. 68), construir-se e definir-se. A terapia procura despertar ou devolver a capacidade de transcender o imediatismo da experiência e a primazia do “dado”, associados à reificação da função simbólica. Suportando os processos de construção de sen-

tido, a relação terapêutica reabre o vasto campo da “possibilidade”: é o sentido que repõe a tensão entre o dado e o possível, sendo o dado reconfigurado em função dos horizontes da significação.

4. Conclusão: Simbolizar e “Existir”

A patologia da práxis simbólica associa-se a uma visão redutora e monolítica acerca do mundo interior e exterior. Esta visão não é adaptativa, e não contém em si espaço para incorporar (apropriar, objectivar), através de novas criações simbólicas (ou “narrativas”, num sentido lato), a variedade e a mutabilidade constante do mundo e da vida. Em contraste, o sentido, a fundação simbólica da experiência, a inscrição na “forma”, abre o homem à permanente novidade do “existir”, projectando-o num “horizonte” e fazendo-o perceber-se como parte de uma “totalidade”, de um todo organizado. A produção simbólica oferece uma “voz”, um “tom”, uma possibilidade de expressão e configuração da “diferença”, que não é suprimida, mas integrada num corpo de significações.

A criação simbólica dá, por assim dizer, o homem ao próprio homem, na sua relação com os outros e com o mundo; faz emergir no homem a consciência da sua inscrição num todo que o inclui e transcende; acentua a percepção da constante novidade de todas as coisas e do desconhecido que permanentemente nelas se insinua, e que dá testemunho dos limites e da precariedade do conhecimento humano. A mobilização da capacidade poiética permite objectivar, organizar, ordenar, dar “unidade sintética” (Cassirer, 1972, p. 51). Porque aquilo de que o homem não se apropria, dando-lhe uma forma, uma “linguagem”, um contorno, poderá, do fundo da sua “in(ex)istência”, acabar por dominá-lo e afastá-lo das suas possibilidades de desenvolvimento.

A actividade simbólica acomoda e objectiva campos da experiência que resistem e excedem o estrito âmbito da racionalidade, reclamando as potências emotiva e imaginativa. E no âmago dessa multiplicidade de modos de configuração da experiência e de apreensão do mundo surge, enquanto propriedade característica da vida *no* simbólico, o reconhecimento do carácter parcelar, provisório e evanescente das próprias criações simbólicas, que, enquanto “construções”, estão destinadas à renovação incessante, precisamente em ordem a preservarem esse seu carácter simbólico.

O dinamismo de simbolização, a dimensão significativa, lança verdadeiramente o homem na “existência” propriamente dita, entendido o vocábulo mais de acordo com a pista etimológica [“existência”, do latim «*existentia*», e “existir”, do latim «*existere*», como «elevar-se acima de, aparecer, deixar-se ver, mostrar-se» (Houaiss & Villar, 2002, p. 1665)]; a visão espiritual da realidade, a organização do mundo interior e exterior a partir de «centros [...] de significado» (Cassirer, 1976, p. 265), faz o homem “sobressair”, diferenciá-lo e afirmá-lo como ser que só se encontra a si mesmo no próprio movimento de se auto-transcender.

CONCLUSÃO

DO HOMEM APRISIONADO AO ILIMITADO NO HOMEM

1.

A filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer mostra como a actividade do espírito, que se desenrola no interior das formas simbólicas, modela a consciência humana e organiza a apreensão do mundo. A produção simbólica introduz o homem na dimensão do significado, e a inscrição nesta dimensão modifica toda a sua existência. É a possibilidade de criar sentido que mostra a especificidade do ser humano e efectivamente o distingue de todos os outros animais superiores.

Através da doação de significado, a realidade é objectivada em determinadas direcções espirituais (as formas simbólicas). E os processos de objectivação, no interior dessa multiplicidade de modalidades de conformação, permitem que, simultaneamente, se dê a emergência e a consolidação da subjectividade, do sentido de si (*self*).

O universo humano é, pois, um universo em que coalescem e se entrecruzam diversos regimes de significação da experiência. Como tal, o conhecimento não corresponde a um processo monolítico que fielmente reflecte uma realidade prévia e definitivamente dada ao próprio homem; é, antes, um acto construtivo e multimodal, que depende da actividade do espírito e das formas específicas através das quais esta se organiza.

2.

As investigações em neurociências e psicologia evolutiva contribuem, a seu modo, e numa outra perspectiva, para acentuar a ideia de que o ser humano “constrói” a realidade: desde logo, põem em evidência que o mundo não é “espelhado” pelo cérebro, mas é, em certa medida, “percebido” em função das características e necessidades da espécie, geneticamente codificadas. Ao nível do processamento cerebral, considera-se que a actividade neurofisiológica, moldando expectativas e processos inferenciais que ocorrem automaticamente e fora do controlo consciente, condiciona a construção de modelos da realidade, nos quais, de modos peculiares, é realçada informação de determinado tipo, em detrimento daquela associada a certas outras classes de estímulos.

Adicionalmente, estas investigações mostram ainda que as estruturas e processos cerebrais preparam o ser humano sobretudo para a interacção social. O cérebro humano privilegia tudo aquilo que diz respeito aos relacionamentos interpessoais, existindo inúmeros mecanismos destinados a

amplificar a informação gerada na interacção com o outro e a preservar e, se possível, manter a integridade das relações mais significativas. Estas, com efeito, têm um lugar central, logo desde as primeiras fases da vida, e exercem uma influência decisiva sobre todo o desenvolvimento posterior.

As descobertas das neurociências e da psicologia evolutiva sobre o cérebro social parecem lançar luz sobre as ideias de Cassirer acerca do fenómeno expressivo originário. A organização do cérebro social remete para aquela forma primeira e irreduzível de apreensão da realidade na perspectiva do “tu” e da emoção. Trata-se do mais elementar modo de organização dos processos simbólicos. O homem nasce mergulhado no simbólico, e nesse plano fundamental a simbolização depende não tanto da mobilização de processos volitivos, mas sobretudo de esquemas involuntários, automáticos, de processamento da informação.

A partir dessa matriz, a função simbólica diferenciar-se-á, alcançando os domínios representativo e significativo. Estes domínios da simbolização, já ligados, directa ou indirectamente, à acção da vontade, irão, por sua vez, reverter sobre a organização da consciência, fazendo emergir processos e estruturas simbólicos de um grau de complexidade superior.

3.

A patologia do simbólico, envolvendo a fragilização da estrutura simbólica da consciência, tem como reflexo, para o indivíduo, a alteração qualitativa da experiência de si mesmo, do mundo e dos outros. Esse colapso da estrutura simbólica da consciência é patente não só nas patologias mentais estruturais (patologias da consciência simbólica), mas também nas patologias mentais funcionais, ou psicopatologias (patologias da práxis simbólica), traduzindo, precisamente, uma reificação da função simbólica. A este respeito, pode dizer-se que a patologia envolve a regressão da função simbólica dos níveis representativo e/ou significativo para um nível meramente expressivo. O traço comum a ambas as categorias da patologia mental referidas é, então, o confinamento do indivíduo ao imediatismo da experiência, aspecto que em cada uma delas assume contornos específicos.

4.

Na psicopatologia, a reificação da função simbólica manifesta-se, em termos globais, sob a forma de um enfraquecimento da liberdade interior. O mundo interno, em sectores restritos ou de uma maneira generalizada, desagrega-se, na sequência da inibição da possibilidade de dar sentido a algumas das suas dimensões. A multiplicidade das perturbações psicológicas, com os diversos quadros sintomatológicos que as caracterizam, dá testemunho da variedade das formas de impedimento desses processos de doação de sentido. Tal impedimento está, de uma maneira geral, associado à

desarticulação entre cognição e emoção e à debilitação ou desintegração do *self*, enquanto centro simbólico do mundo interno. Uma das marcas características dos transtornos psicopatológicos é, assim, a da “autonomização” da vivência da emoção, na sequência da erosão da estrutura propriamente simbólica que exerce sobre a resposta emocional uma acção organizadora.

5.

As modernas teorias acerca do funcionamento psicológico, na pluralidade dos seus enfoques epistemológicos, convergem entre si ao associarem a origem da patologia não tanto ao conflito interno (dimensão intrapsíquica), mas sobretudo ao trauma e à falha em preencher, nos períodos propícios, as necessidades de desenvolvimento e reparação que a criança apresenta (dimensão intersíquica).

Pode dizer-se que, de um modo geral, o trauma advém das falhas recorrentes na relação, i. e., resulta de padrões de desregulação do sistema criança-cuidador, de tal modo que a criança, devido a essa desregulação, não adquire ou perde a capacidade de dar sentido a determinadas emoções negativas e perturbadoras que inevitavelmente experimenta ao longo do seu crescimento. Como consequência, esses estados emocionais passam a ser vividos como afectos insuportáveis. Devido à falha na relação, a criança fica, portanto, impedida de objectivar tais estados emocionais, o que conduz ao aparecimento de focos de desorganização psicológica. A experiência de emoções negativas insuportáveis mantém-se, deste modo, circunscrita ao domínio somático. São os processos simbólicos – e, de modo particularmente evidente, a linguagem – que viabilizam a dessomatização e a “exteriorização” dos estados emocionais. E é essa exteriorização, alcançada pela mediação do símbolo, da forma, de um “todo” com contornos definidos e com uma organicidade própria que faz convergir o material e o espiritual, o empírico e o transcendental, que abre ao indivíduo a consideração do âmbito da possibilidade, e, conseqüentemente, o coloca num espaço de liberdade interior. A falha na relação significa para a criança a incapacidade de objectivar os seus estados internos, de dar-lhes uma inscrição simbólica. Efectivamente, a inscrição simbólica da resposta emocional encontra-se sempre dependente do contexto relacional, uma vez que o mundo interno da criança se vai constituindo em função do cuidador e das qualidades relacionais deste. A capacidade simbólica estabelece-se e consolida-se na relação, e a falência do sistema relacional é o factor responsável pelo seu recuo.

A incapacidade de dar sentido aos estados emocionais, decorrente da fragmentação da matriz relacional, significa, fundamentalmente, que no mundo mental do indivíduo ficam criadas as condições para passar a verificar-se uma discrepância entre a experiência interna, em que se tornam salientes determinadas tonalidades emocionais perturbadoras, e a experiência externa, relativamente à qual

esse repertório de estados emocionais se revela desadequado, causando sofrimento subjectivo. Essa discrepância nasce da sobregeneralização de padrões de resposta emocional a contextos experienciais que evocam as situações que originalmente favoreceram a cristalização desses padrões, mas relativamente às quais não são, efectivamente, os padrões de resposta mais “adaptativos”.

6.

O desencadeamento dos transtornos psicopatológicos associa-se, por conseguinte, à perda ou fragilização do espaço de inscrição simbólica das emoções, o que impede ou dificulta a apropriação subjectiva destas. Restringida a possibilidade de gerar uma distância interior entre a “realidade” (externa ou interna) e a resposta emocional, é a vivência corporal da emoção que prevalece. Pensamento consciente e emoção permanecem, aqui, separados, o que traduz a reificação da função simbólica. A divergência entre estes dois eixos da vida mental corresponde, assim, a uma erosão da dimensão do significado, que é para o sujeito a matriz da autêntica liberdade interior. Trata-se de um desmoronamento do processo de semiotização da experiência: deixa de haver a possibilidade de criar um distanciamento interno entre (1) a resposta emocional, aqui simplesmente mediada pela dimensão implícita, pré-simbólica, automática e não consciente da cognição (pólo do símbolo, ou significante) e (2) a realidade/experiência (externa ou interna) que a desencadeia (o simbolizado, ou referente). Emoção e realidade/experiência (significante e referente) deixam de ser integrados através do significado (o espaço do simbólico propriamente dito, gerado através do exercício do pensamento consciente, com base na verbalização/simbolização da experiência, e em que o símbolo e o simbolizado são articulados pela acção intencional do sujeito que simboliza). O vácuo simbólico entre a representação da realidade (representação resultante da conjugação entre emoção e cognição automática) e a própria realidade, deixa-as apenas justapostas. Sem a matriz do significado, emoção e cognição desvitalizam-se, permanecendo numa mera contiguidade, sem verdadeira adesão mútua. Assim, o pensamento deixa de ser “pensante”, para passar a ser um pensamento meramente “pensado”, com carácter de auto-evidência; a emoção deixa de “mover”, para, inversamente, “captar”, ou “capturar”. É o aprisionamento do indivíduo no concreto, no imediato, no circunstancial. Neste dismantelamento do processo de semiotização da experiência, característico da patologia da práxis simbólica, a função simbólica regride, como se disse, dos níveis representativo e/ou significativo para um plano puramente expressivo.

7.

A psicopatologia evidencia, assim, a fragmentação e/ou o desmantelamento do *self*, enquanto estrutura simbólica associada aos processos de doação deliberada de sentido. Na organização psicopatológica, os padrões de resposta emocional, perdendo ou vendo enfraquecida a matriz significativa que lhes é conferida no contexto da relação – e que lhes permite apoiarem a consolidação do sentido de si e do sentido do outro –, retornam, como se observou, a um âmbito meramente expressivo. Desse modo, as fronteiras simbólicas do *self* tornam-se ténues, e deixa de haver um centro simbólico interno suficientemente bem definido para impulsionar a criação de um espaço de distanciamento interior face ao imediatismo da experiência e à resposta emocional vivida sobretudo no plano do corpo. Assim, também nesta perspectiva, a psicopatologia, nas suas distintas modalidades, pode ser interpretada enquanto fenómeno regressivo, em que a função simbólica, na sequência das vicissitudes a que se encontra sujeita a relação, se vê enfraquecida e retorna ao seu plano de organização mais elementar.

8.

Em suma, os transtornos psicopatológicos mostram bem, a seu modo, como o ser humano é um ser constitutivamente social: a interacção com o outro é necessária para a organização do mundo interno, e as falhas nessa interacção têm como reflexo diversos tipos de fragilidades psicológicas.

9.

Por conseguinte, a dimensão relacional torna-se também fundamental em terapia: se é no contexto das relações mais significativas que a função simbólica é constituída, a relação terapêutica, como relação promotora da mudança psicológica e do desenvolvimento, proporciona as condições que favorecem a restauração da função simbólica.

Ao passo que os transtornos psicopatológicos são marcados por um confinamento do indivíduo no “dado” e no “imediato”, a saúde psicológica caracteriza-se pela realização de múltiplas possibilidades de sentido para a experiência, i. e., pela reabilitação do dinamismo da criação simbólica, ou, dito ainda de outro modo, pela objectivação multivariada do mundo interior e exterior. Efectivamente, a realidade não é fixa e imutável, mas construída, objectivada de determinados modos, através das múltiplas criações humanas. Portanto, uma das dimensões fundamentais da intervenção terapêutica não poderá deixar de ser a do trabalho ao nível do significado, a da modelação de novas formas de representar a experiência. Pode dizer-se que a psicanálise e as psicoterapias cognitivo-comportamentais procuram atingir este objectivo comum, ao promoverem, de diferentes maneiras, a

integração entre cognição e emoção, contribuindo assim, directa ou indirectamente, para a reabilitação da dimensão do significado, e resgatando da reificação a função simbólica. De facto, a consciência humana é inerentemente simbólica, e é a complexificação da função simbólica que, permitindo a definição de novas e mais diferenciadas possibilidades de doação de sentido, desbloqueia e impulsiona o desenvolvimento. Neste âmbito, as psicoterapias existenciais, favorecendo a consciencialização acerca das “realidades” que intrinsecamente caracterizam a existência humana e lhe conferem a sua especificidade, parecem desempenhar um papel particularmente relevante, ao proporem formas de construção do sentido que consideram e incorporam essa atenção à peculiar configuração existencial própria da vida do homem.

10.

Para definir o lugar da terapia, importa salientar de novo que a constituição da função simbólica se dá no contexto da relação significativa. Como também mostram os estudos acerca do desenvolvimento dos bebés, é na relação com a figura materna que, a partir da sua capacidade de representação pré-simbólica e dos recursos de expressão que essa capacidade lhe oferece, a criança aprende a dar sentido ao seu mundo interno e à realidade externa. Dito de outro modo, as estruturas da subjectividade – nomeadamente o *self* – coalescem *na* e *pela* relação. É a relação que permite à criança começar a objectivar a sua experiência de si, dos outros e do mundo, levando-a a adquirir a capacidade simbólica propriamente dita. Sem a presença da figura materna e o suporte da relação, de nada serviria ao bebé o seu repertório inato de possibilidades de representação da experiência.

De modo semelhante, em psicoterapia, a construção do sentido e a reabilitação da capacidade de dar sentido são tarefas partilhadas por terapeuta e paciente, à medida que a relação terapêutica se aprofunda. Porque só em relação a função simbólica se desreifica e o dinamismo de objectivação da experiência pode ser novamente desbloqueado. O processo terapêutico é, por isso, uma co-criação, em que terapeuta e paciente desempenham papéis diferentes, mas igualmente relevantes. Neste processo, uma das conquistas fundamentais consiste, como se constatou, na restauração da função simbólica, com o concomitante fortalecimento do *self*. Através dessa aquisição, cresce a capacidade de lidar com as tensões psíquicas e de considerar novos horizontes para o desenvolvimento.

Todavia, esse não é o único factor a destacar quando se reflecte acerca do processo terapêutico. Porque, complementarmente, a relação terapêutica promove também a transmutação dos esquemas ligados ao conhecimento relacional implícito do paciente, i. e., concorre para a alteração dos seus padrões emocionais e relacionais assimilados. Esta mudança é favorecida pelos “momentos de encontro”, perfis específicos de interacção que vão emergindo na relação terapêutica à medida

que esta se desenrola, e nos quais se verifica uma marcada ressonância afectiva entre terapeuta e paciente.

A mudança psicológica estende-se, pois, e é atingida em dois planos, que se complementam e interinfluenciam: o plano do simbólico propriamente dito (plano da comunicação explícita, associado à mobilização das funções representativa e/ou significativa) e o plano do pré-simbólico (plano da comunicação implícita, ligado à acção transmutativa que as funções representativa e/ou significativa exercem sobre a organização global da consciência e do mundo interno, e que se estende a processos automáticos e não conscientes). Sendo esses os domínios do funcionamento psicológico afectados pela desregulação da relação, pela desagregação do mundo interno e pelo funcionamento psicopatológico, é também em torno deles, evidentemente, que se desencadeia a mudança psicológica.

11.

Ao reflectir acerca da natureza do desenvolvimento psicológico e do processo terapêutico, é decisivo não esquecer que a multimodalidade dos processos simbólicos robustece o dinamismo de simbolização, multiplicando as formas de objectivar a experiência. Por conseguinte, o desenvolvimento, a terapia e a mudança psicológica (o cuidar e o curar) não podem deixar de estar referidos à totalidade do âmbito da cultura (o criar), porque desse modo, ligados à matriz das formas simbólicas, colocam o sujeito na interface da comunidade humana, em estreita conexão com um vasto património de significados partilhados que lançam luz sobre a existência e tornam mais claras as possibilidades para a vida que se encontram ao alcance do homem.

12.

Outro aspecto a sublinhar ainda é o de que a retomada do desenvolvimento, coincidindo com a recuperação da liberdade interior, requer o sempre renovado exercício da liberdade reconquistada, num caminho de construção de novas relações e de permanente abertura a novos horizontes de sentido.

13.

O projecto de refundação antropológica das psicoterapias permite, portanto, reconhecer dois argumentos principais, estreitamente interligados: (1) que a matriz relacional (estabelecida entre terapeuta e paciente) é um elemento indispensável e constitutivo do processo psicoterapêutico, uma vez que, num âmbito estritamente desenvolvimental, é já em contexto relacional que se organiza e se acede à dimensão do significado; (2) que a reabilitação dos processos de doação de sentido e o reco-

nhecimento do seu carácter multimodal não podem, em contexto terapêutico, ser dissociados de uma revalorização da esfera da cultura, em toda a sua extensão.

14.

Estes dois argumentos essenciais contrariam, enfim, as abordagens que procuram compreender as psicopatologias focando-se exclusivamente nos desequilíbrios neuroquímicos que lhes estão associados. Abordagens dessa natureza mostram-se incapazes de reconhecer a complexidade e a especificidade do humano, vendo-se enredadas num materialismo redutor.

A refundação antropológica das psicoterapias é, assim, um passo necessário para impedir o reducionismo em terapia, responsável pela descaracterização, degradação e falência do projecto terapêutico. Esse passo contraria, aliás, a tendência geral, visível nas sociedades contemporâneas, de obscurecimento da cultura, em toda a sua amplitude (obscurecimento esse que, efectivamente, coincide com um obscurecimento do próprio homem), fazendo, simultaneamente, reconhecer que afinal o homem, atendendo e tendo como referência e modelo as suas mais importantes e duradouras conquistas culturais, não deve, em momento algum, deixar de ser a medida do próprio homem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS AGRUPADAS POR TEMAS

1. OBRAS DE FILOSOFIA

1.1. OBRAS DE ERNST CASSIRER

CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923, trad. Mexicana de Armando Morones, *Filosofía de las Formas Simbólicas. Volumen I: El Lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

_____, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Berlin, Bruno Cassirer, 1925, trad. Mexicana de Armando Morones, *Filosofía de las Formas Simbólicas. Volumen II: El Pensamiento Mítico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

_____, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, trad. Mexicana de Eúgenio Imaz, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975a.

_____, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Berlin, Bruno Cassirer, 1956, trad. Mexicana de Carlos Gerhard, *Esencia y Efecto del Concepto de Símbolo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975b.

_____, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin, Bruno Cassirer, 1929, trad. Mexicana de Armando Morones, *Filosofía de las Formas Simbólicas. Volumen III: Fenomenología del Reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

_____, *The Myth of State*, New Haven, Yale University Press, 1946, trad. Francesa de Bertrand Vergely, *Le Mythe de l'État*, Paris, Éditions Gallimard, 1993.

_____, *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press, 1944, trad. Portuguesa de Carlos Branco, *Ensaio Sobre o Homem: Introdução à Filosofia da Cultura Humana*, Lisboa, Guimarães Editores, 1995.

_____, *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band I: Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995, trad. Inglesa de John Michael Krois, *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 4: The Metaphysics of Symbolic Forms*, ed. de John Michael Krois & Donald Phillip Verene, New Haven and London, Yale University Press, 1996.

1.2. ESTUDOS SOBRE O PENSAMENTO DE ERNST CASSIRER

FERON, Olivier, *Finitude et Sensibilité dans la Philosophie d'Ernst Cassirer*, Paris, Éditions Kimé, 1997.

_____, *Mon corps comme "intégrale de l'expérience"? Une approche de l'antéprédicatif chez Merleau-Ponty et du phénomène d'expression chez Cassirer*, in Olivier Feron (Coord.), *Figuras da Racionalidade. Neokantismo e Fenomenologia* (pp. 113-121), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

- _____, De Marburg a Davos, ou o outro Colóquio da Última Ceia (Cap. III – a), in Olivier Feron, *O Intervalo de contingência. Hans Blumenberg e outros modernos* (pp. 117-125), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011e.
- GAUBERT, Joël, *La Science Politique d'Ernst Cassirer: Pour Une Refondation Symbolique de la Raison Pratique Contre le Mythe Politique Contemporain*, Paris, Éditions Kimé, 1996.
- MÖCKEL, Christian, Conceitos fenomenológicos na obra de Ernst Cassirer. O exemplo da noção de 'ideação simbólica' nos textos inéditos (ECN4), in Olivier Feron (Coord.), *Figuras da Racionalidade. Neokantismo e Fenomenologia* (pp. 103-112), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

1.3. OUTROS ESTUDOS SOBRE FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

- FERON, Olivier, A antropologia no limite ou a contingência como condição de im-possibilidade, in Olivier Feron (Coord.), *As Cavernas da Modernidade. Acerca de Hans Blumenberg* (pp. 101-112), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011a.
- _____, Conceber o que dá que pensar (Cap. I – b), in Olivier Feron, *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e Outros Modernos* (pp. 41-51), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011b.
- _____, A sombra do mito na «extrema modernidade» (Cap. I – c), in Olivier Feron, *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e Outros Modernos* (pp. 53-61), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011c.
- _____, A modernidade entre a teodiceia e o princípio da razão insuficiente (Cap. II – c), in Olivier Feron, *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e Outros Modernos* (pp. 99-113), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011d.
- _____, Voltar à Caverna ou como não negar simbolicamente a vida (Cap. III – b), in Olivier Feron, *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e Outros Modernos* (pp. 127-137), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011f.
- _____, A inquietação atravessa o século (Cap. III – c), in Olivier Feron, *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e Outros Modernos* (pp. 139-148), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011g.
- _____, *De regresso das coisas mesmas – A revolução antropológica na fenomenologia de H. Blumenberg* (Cap. IV – b), in Olivier Feron, *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e Outros Modernos* (pp. 165-174), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011h.
- PEREIRA, Miguel Baptista, Metafísica e Modernidade nos Caminhos do Milénio, in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 15, pp. 3-63, 1999.
- SANTOS, José Manuel, A invisibilidade da técnica e a inaparência do mundo da vida na filosofia de Hans Blumenberg, in Olivier Feron (Coord.), *As Cavernas da Modernidade. Acerca de Hans Blumenberg* (pp. 75-99), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

1.4. ESTUDOS DE ENQUADRAMENTO E ANÁLISE FILOSÓFICA, SOCIOLÓGICA E PSICOLÓGICA DA MODERNIDADE E DA PÓS-MODERNIDADE

- EHRENBERG, Alain, *Le Culte de la Performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

- _____, *L'Individu Incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- _____, *La Fatigue d'Être Soi: Dépression et Société*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998.
- ELIADE, Mircea, Os Mitos do Mundo Moderno (Cap. I), in Mircea Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris, Gallimard, 1957, trad. Portuguesa de Samuel Soares, *Mitos, Sonhos e Mistérios* (pp. 15-27), Lisboa, Edições 70, 1989.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'Ere du Vide*, Paris, Gallimard, 1983, trad. Portuguesa de Miguel Serras Pereira, *A Era do Vazio: Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, Lisboa, Relógio d'Água, 1989.
- _____, *Le Bonheur Paradoxal*, Paris, Gallimard, 2006, trad. Portuguesa de Patrícia Xavier, *A Felicidade Paradoxal: Ensaio sobre a Sociedade do Hiperconsumo*, Lisboa, Edições 70, 2007.
- _____, & SERROY, Jean, *La Culture-Monde. Réponse à une Société Désorientée*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2008, trad. Portuguesa de Victor Silva, *A Cultura-Mundo: Resposta a uma Sociedade Desorientada*, Lisboa, Edições 70, 2010.
- _____, & CHARLES, Sébastien, *Les Temps Hypermodernes*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2004, trad. Portuguesa de Luís Filipe Sarmiento, *Os Tempos Hipermodernos*, Lisboa, Edições 70, 2011.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Um Discurso sobre as Ciências*, 14ª ed., Porto, Edições Afrontamento, 2003.
- STEFFEN, Will, CRUTZEN, Paul & MCNEIL, John, The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?, in *Ambio*, Vol. 36, n.º 8, pp. 614-621, 2007.
- STEFFEN, Will, GRINEVALD, Jacques, CRUTZEN, Paul & MCNEIL, John, The Anthropocene: conceptual and historical perspectives, in *Philosophical Transactions of the Royal Society*, n.º 369, pp. 842-867, 2011.
- WOLIN, Sheldon S., Inverted Totalitarianism, in *The Nation*, May 1, 2003a.
[Disponível online: <http://www.thenation.com/article/inverted-totalitarianism#>;
Consultado: 25/11/2013]
- _____, A Kind of Fascism Is Replacing Our Democracy, in *Newsday – Long Island News*, July 18, 2003b.
[Disponível online: <http://www.commondreams.org/views03/0718-07.htm>;
Consultado: 25/11/2013]
- _____, *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008.
- ZALASIEWICZ, Zan, WILLIAMS, Mark, HAYWOOD, Alan & ELLIS, Michael, The Anthropocene: a new epoch of geological time?, in *Philosophical Transactions of the Royal Society*, n.º 369, pp. 835-841, 2011.

1.5. ESTUDOS SOBRE ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

- CAMUS, Albert, *Le Mythe de Sisyphe: Essai Sur l'Absurde*, Paris, Gallimard, 1942, trad. Portuguesa de Urbano Tavares Rodrigues, *O Mito de Sísifo: Ensaio Sobre o Absurdo (com um estudo sobre Franz Kafka)*, Col. Enciclopédia LBL, Lisboa, Livros do Brasil, s. d.
- GIOVANANGELI, Daniel, L'Homme en Question, in *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* (pp. 16-29), Vol. 1, n.º 1, 2005.
[Disponível online: <http://popups.ulg.ac.be/bap/document.php?id=121>;

Consultado: 16/09/2013]

- GUSDORF, Georges, *La Parole*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, trad. Portuguesa de José Freire Colaço, *A Palavra: Função, Comunicação, Expressão*, Lisboa, Edições 70, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Bern, Francke Verlag, 1947, trad. Portuguesa revista de Pinharanda Gomes sobre versão de Arnaldo Stein, *Carta sobre o Humanismo*, 4ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1987.
- LIMA VAZ, Henrique C. de, *Antropologia Filosófica, Vol. II*, São Paulo, Edições Loyola, 1992.
- _____, *Antropologia Filosófica, Vol. I*, 8ª ed., São Paulo, Edições Loyola, 2006.
- MONDIN, Battista, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Milan, Editrice Massimo, 1977, trad. Brasileira de R. Leal Ferreira & M. A. S. Ferrari, *O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica*, 11ª ed., São Paulo, Paulus, 2003.

1.6. OUTRAS OBRAS DE FILOSOFIA

- HUSSERL, Edmund; *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935), trad. Portuguesa de Pedro M. S. Alves, *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* (Textos Complementares – A. Tratados), in Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ein Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1954, trad. Portuguesa de Diogo Falcão Ferrer, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica* (pp. 317-349), Lisboa, Phainomenon/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1781, trad. Portuguesa de Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão, introd. e notas de Alexandre Fradique Morujão, *Crítica da Razão Pura*, 5ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

2. OBRAS DE PSICOLOGIA

2.1. ESTUDOS DE PSICANÁLISE

- ABRAM, Jan, *Transitional Phenomena*, in Jan Abram, *The Language of Winnicott: A Dictionary of Winnicott's Use of Words* (1996), 2ª ed. (pp. 337-354), London, Karnac, 2007.
- AINSWORTH, Mary, BLEHAR, Mary, WATERS, Everett & WALL, Sally, *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, 1978.
- ARON, Lewis, *Self-Reflexivity and the Therapeutic Action of Psychoanalysis*, in *Psychoanalytic Psychology, Vol. 17*, pp. 667-689, 2000.
- BEEBE, Beatrice & LACHMANN, Frank M., *The Contribution of Mother-Infant Mutual Influence to the Origins of Self- And Object Representations*, in *Psychoanalytic Psychology, Vol. 5*, pp. 305-337, 1988.
- _____, KNOBLAUCH, Steven, RUSTIN, Judith & SORTER, Doriene, *Forms of Intersubjectivity in Infant Research and Adult Treatment: A Systems View* (Chap. 1), in Beatrice Beebe, Steven Knoblauch, Judith Rustin, Doriene Sorter, Theodore Jacobs & Regina Pally, *Forms of Intersubjectivity in Infant Research and Adult Treatment* (pp. 1-28), New York, Other Press, 2005.

- BION, Wilfred R., Differentiation of the Psychotic from the Non-Psychotic Personalities, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 38, pp. 266-275, 1957.
- _____, On Hallucination, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 39, pp. 341-349, 1958.
- _____, Attacks on Linking, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 40, pp. 308-315, 1959.
- _____, The Psycho-Analytic Study of Thinking, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 43, pp. 306-310, 1962.
- _____, *Learning from Experience*, London, Karnac Books/Maresfield Library, 1991.
- BISCAIA, Constança, A psicanálise e a prisão do eu profundo [Texto policopiado, 13 pp.], in *Revista Portuguesa de Psicanálise*, Vol. 3, n.º 1, pp. 47-57, 2011.
- _____, Desafios da relação enquanto factor de mudança em psicoterapia [Texto policopiado, 10 pp.], s. d.
- (THE) BOSTON CHANGE PROCESS STUDY GROUP (BCPSG) (BRUSCHWEILER-STERN, Nadia, HARRISON, Alexandra M., LYONS-RUTH, Karlen, MORGAN, Alexander C., NAHUM, Jeremy P., SANDER, Louis W., STERN, Daniel N. & TRONICK, Edward Z.), Non-Interpretive Mechanisms in Psychotherapy: The “Something More” Than Interpretation (Chap. 1), in The Boston Change Process Study Group, *Change in Psychotherapy: A Unifying Paradigm* (pp. 1-29), New York, W. W. Norton & Company, 2010a.
- _____, Implicit Relational Knowing: A Central Concept in Psychotherapeutic Change (Chap. 2), in BCPSG, *Change in Psychotherapy: A Unifying Paradigm* (pp. 30-52), New York, W. W. Norton & Company, 2010b.
- _____, (BRUSCHWEILER-STERN, Nadia, LYONS-RUTH, Karlen, MORGAN, Alexander C., NAHUM, Jeremy P., SANDER, Louis W. & STERN, Daniel N.), An Implicit Relational Process Approach to Therapeutic Action (Chap. 8), in BCPSG, *Change in Psychotherapy: A Unifying Paradigm* (pp. 192-211), New York, W. W. Norton & Company, 2010c.
- CODERCH, Joan, *La Relación Paciente-Terapeuta. El Campo del Psicoanálisis y la Psicoterapia Psicoanalítica*, Barcelona, Paidós, 2001.
- DANON-BOILEAU, Daniel, Narrativité, conscience de soi et accès à la culture chez l'enfant, in Bernard Golse & Sylvain Missonnier (Eds.), *Récit, Attachement et Psychanalyse: Pour Une Clinique de la Narrativité* (pp. 21-28), Ramonville Saint-Agne, Éditions Érès, 2005.
- DIAS, Elsa Oliveira, *A Teoria do Amadurecimento de D. W. Winnicott*, 2ª ed., São Paulo, DWW Editorial, 2012.
- _____, A teoria winnicottiana do amadurecimento como guia da prática clínica [Texto policopiado, 14 pp.], Conferência apresentada no Seminário Permanente de Fenomenologia do Instituto de Filosofia Prática da Universidade de Évora, *Fenomenologia e Clínica*, Évora, Universidade de Évora, 15 de Fevereiro de 2013.
- DUNN, Jonathan, Intersubjectivity in Psychoanalysis: A Critical Review, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 76, pp. 723-738, 1995.
- FONAGY, Peter & TARGET, Mary, *Psychoanalytic Theories: Perspectives from Developmental Psychology*, New York, Routledge, 2003.
- GOLSE, Bernard, Avant-propos, in Bernard Golse & Sylvain Missonnier (Eds.), *Récit, Attachement et Psychanalyse: Pour Une Clinique de la Narrativité* (pp. 7-18), Ramonville Saint-Agne, Éditions Érès, 2005.

- GOMES, Pedro, Psicanálise relacional contemporânea: Uma nova maneira de trabalhar em psicanálise, in *Revista Brasileira de Psicanálise*, Vol. 41, n.º 4, pp. 113-123, 2007.
- GREENBERG, Jay R. & MITCHELL, Stephen A., *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983, trad. Portuguesa de Dália Dantas, *Relações de Objecto na Teoria Psicanalítica*, Lisboa, Climepsi, 2003.
- GUEDENEY, Antoine, Vinculação e Psicanálise (Cap. 4), in Nicole Guedeney e Antoine Guedeney (Coords.), *L'Attachement. Concepts et Applications*, Paris, Masson, 2002, trad. Portuguesa de Emanuel Pestana, *Vinculação: Conceitos e Aplicações* (pp. 55-61), Lisboa, Climepsi, 2004.
- GUISINGER, Shan & BLATT, Sidney J., Individuality and relatedness: Evolution of a fundamental dialectic, in *American Psychologist*, Vol. 49, n.º 2, pp. 104-111, 1994.
- HUTTER, Albert D., Poetry in Psychoanalysis: Hopkins, Rossetti, Winnicott, in *International Review of Psychoanalysis*, Vol. 9, pp. 303-316, 1982.
- JONES, Alice A., Experiencing Language: Some Thoughts On Poetry And Psychoanalysis, in *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. 66, pp. 683-700, 1997.
- MACHADO, Constança, Literacia dos afectos [Texto policopiado, 7 pp.], in Maria de Nazaré Trindade (Coord.), *Literacia e Cidadania – Convergências e Interfaces*, Évora, Centro de Investigação em Educação "Paulo Freire" (CD-ROM), 2003.
- _____, A Construção do Homem no Plano Simbólico – O Lugar da Psicoterapia, in *Revista Portuguesa de Psicossomática*, Vol. 6, n.º 2, pp. 51-55, 2004.
- _____, A psicanálise enquanto relação intersubjectiva [Texto policopiado, 22 pp.], in *Revista Portuguesa de Psicanálise*, Vol. 27, n.º 2, pp. 39-62, 2007.
- _____, A Experiência Analítica enquanto Relação Criadora, in Irene Borges Duarte (Coord.), *A Morte e a Origem. Em Torno de Heidegger e de Freud* (pp. 247-252), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- MATOS, António Coimbra de, O ganho narcísico primário na cura analítica (in Cap. IV), in António Coimbra de Matos, *Psicanálise e Psicoterapia Psicanalítica*, 2ª ed. (pp. 122-123), Lisboa, Climepsi Editores, 2006a.
- _____, A função analisante (Cap. X), in António Coimbra de Matos, *Psicanálise e Psicoterapia Psicanalítica*, 2ª ed. (pp. 183-196), Lisboa, Climepsi Editores, 2006b.
- _____, Da emoção ao pensamento: o afecto no conhecer do outro (Cap. XI), in António Coimbra de Matos, *Psicanálise e Psicoterapia Psicanalítica*, 2ª ed. (pp. 197-211), Lisboa, Climepsi Editores, 2006c.
- _____, Progressos no tratamento psicanalítico (Remate), in António Coimbra de Matos, *Psicanálise e Psicoterapia Psicanalítica*, 2ª ed. (pp. 261-269), Lisboa, Climepsi Editores, 2006d.
- _____, Retomar o desenvolvimento suspenso (in Cap. VII), in António Coimbra de Matos, *Vária: Existo porque Fui Amado* (p. 105), Lisboa, Climepsi Editores, 2007.
- _____, Para que serve uma psicanálise hoje? (Cap. V), in António Coimbra de Matos, *Relação de Qualidade: penso em ti* (pp. 77-89), Lisboa, Climepsi Editores, 2011a.
- _____, A função da psicanálise na ressignificação de vínculos pré-existentes e na construção de novas ligações: o processo de mudança na cura analítica e a mudança no processo analítico (Cap. VIII), in António Coimbra de Matos, *Relação de Qualidade: penso em ti* (pp. 119-139), Lisboa, Climepsi Editores, 2011b.

- _____, O intérprete e o autor em psicanálise (Cap. XII), in António Coimbra de Matos, *Relação de Qualidade: penso em ti* (pp. 255-266), Lisboa, Climepsi Editores, 2011c.
- _____, Depressividade e depressão falhada (Cap. III), in António Coimbra de Matos, *Mais Amor – Menos Doença. A Psicossomática Revisitada*, 2ª ed. (pp. 31-37), Lisboa, Climepsi Editores, 2012a.
- _____, Psicanálise, psicossomática e imunidade (Cap. X), in António Coimbra de Matos, *Mais Amor – Menos Doença. A Psicossomática Revisitada*, 2ª ed. (pp. 133-143), Lisboa, Climepsi Editores, 2012b.
- _____, Doenças psicossomáticas: a importância do factor psicológico (Cap. XI), in António Coimbra de Matos, *Mais Amor – Menos Doença. A Psicossomática Revisitada*, 2ª ed. (pp. 145-151), Lisboa, Climepsi Editores, 2012c.
- _____, Esquizoidia e doença psicossomática: conservação de energia e inibição da acção (Cap. XII), in António Coimbra de Matos, *Mais Amor – Menos Doença. A Psicossomática Revisitada*, 2ª ed. (pp. 153-189), Lisboa, Climepsi Editores, 2012d.
- _____, Sonho e criatividade (in Cap. VIII), in António Coimbra de Matos, *O Desespero: alguém da depressão* (pp. 429-437), Lisboa, Climepsi Editores, 2012e.
- _____, Teoria psicanalítica dos afectos (in Cap. III), in António Coimbra de Matos, *O Desespero: alguém da depressão* (pp. 157-159), Lisboa, Climepsi Editores, 2012f.
- _____, O investimento «narcísico» do objecto (in Cap. III), in António Coimbra de Matos, *O Desespero: alguém da depressão* (pp. 153-156), Lisboa, Climepsi Editores, 2012g.
- _____, Introdução, in António Coimbra de Matos, *O Desespero: alguém da depressão* (pp. XVII-XXI), Lisboa, Climepsi Editores, 2012h.
- _____, Bonding e resiliência [Texto policopiado, 13 pp.], Conferência apresentada na VII Conferência da Associação Portuguesa de Psicoterapia Emocional – Psicoterapia Bonding, *Contributos de Coimbra de Matos para a Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*, Lisboa, Reitoria da Universidade de Lisboa, 23 de Março de 2013.
- MITCHELL, Stephen A., *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988.
- OGDEN, Thomas H., The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 75, pp. 3-19, 1994.
- _____, Reverie and Metaphor: Some Thoughts on how I Work as a Psychoanalyst, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 78, pp. 719-732, 1997.
- _____, A Question of Voice in Poetry and Psychoanalysis, in *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. 67, pp. 426-448, 1998.
- _____, 'The Music of What Happens' in Poetry and Psychoanalysis, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 78, pp. 979-994, 1999.
- _____, The Mother, the Infant and the Matrix in the Work of Donald Winnicott (Cap. 7), in Thomas H. Ogden, *The Matrix of the Mind: Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue* (pp. 167-201), Maryland, Jason Aronson, 2004a.
- _____, Potential Space (Cap. 8), in Thomas H. Ogden, *The Matrix of the Mind: Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue* (pp. 203-232), Maryland, Jason Aronson, 2004b.
- _____, Dream Space and Analytic Space (Cap. 9), in Thomas H. Ogden, *The Matrix of the Mind: Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue* (pp. 233-245), Maryland, Jason Aronson, 2004c.

- _____, Esta arte da psicanálise: sonhando sonhos não sonhados e gritos interrompidos (Cap. 1), in Thomas H. Ogden, *This Art of Psychoanalysis: Dreaming Undreamt Dreams and Interrupted Cries*, London and New York, Routledge, 2005, trad. Brasileira de Daniel Bueno, *Esta Arte da Psicanálise: Sonhando Sonhos não Sonhados e Gritos Interrompidos* (pp. 17-38), Porto Alegre, Artmed, 2010a.
- _____, Sobre não ser capaz de sonhar (Cap. 4), in Thomas H. Ogden, *This Art of Psychoanalysis: Dreaming Undreamt Dreams and Interrupted Cries*, London and New York, Routledge, 2005, trad. Brasileira de Daniel Bueno, *Esta Arte da Psicanálise: Sonhando Sonhos não Sonhados e Gritos Interrompidos* (pp. 68-85), Porto Alegre, Artmed, 2010b.
- _____, Sobre sustentar e conter, ser e sonhar (Cap. 7), in Thomas H. Ogden, *This Art of Psychoanalysis: Dreaming Undreamt Dreams and Interrupted Cries*, London and New York, Routledge, 2005, trad. Brasileira de Daniel Bueno, *Esta Arte da Psicanálise: Sonhando Sonhos não Sonhados e Gritos Interrompidos* (pp. 121-138), Porto Alegre, Artmed, 2010c.
- REINER, Annie, The Language of the Unconscious: Poetry and Psychoanalysis, in *Psychoanalytic Review*, Vol. 95, pp. 597-624, 2008.
- SEIDEN, Henry M., On the "Music of Thought": The Use of Metaphor in Poetry and in Psychoanalysis, in *Psychoanalytic Psychology*, Vol. 21, pp. 638-644, 2004.
- STERN, Daniel N., *The First Relationship: Infant and Mother*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1977, trad. Portuguesa de Paula Santa Rita, *Bebé-Mãe: Primeira Relação Humana*, Lisboa, Moraes Editores, 1980.
- _____, *The Interpersonal World of the Infant: A View From Psychoanalysis and Developmental Psychology*, New York, Basic Books, 1985, trad. Francesa de Alain Lazartigues & Dominique Pérard, *Le Monde Interpersonnel du Nourrisson: Une Perspective Psychanalytique et Développementale*, 4^{ème} ed., Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- _____, L'enveloppe prénarrative: Vers une unité fondamentale d'expérience permettant d'explorer la réalité psychique du bébé, in Bernard Golse & Sylvain Missonnier (Eds.), *Récit, Attachement et Psychanalyse: Pour Une Clinique de la Narrativité* (pp. 29-46), Ramonville Saint-Agne, Éditions Érès, 2005.
- STOLOROW, Robert D., Clarifying the Intersubjective Perspective: A Reply to George Frank, in *Psychoanalytic Psychology*, Vol. 15, pp. 424-427, 1998.
- _____, From Drive to Affectivity: Contextualizing Psychological Life, in *Psychoanalytic Inquiry*, Vol. 22, n.º 5, pp. 678-685, 2002.
- _____, The Phenomenology, Contextuality, and Existentiality of Emotional Trauma: Ethical Implications, in *Journal of Humanistic Psychology*, Vol. 51, n.º 2, pp. 142-151, 2011.
- _____ & ATWOOD, George E., *Contexts of Being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life*, Psychoanalytic Inquiry Book Series (Vol. 12), New York, Psychology Press/Taylor & Francis Group, 2008.
- SYMINGTON, Joan & SYMINGTON, Neville, *The Clinical Thinking of Wilfred Bion*, London, Routledge, 1996, trad. Portuguesa de Dália Dantas, *O Pensamento Clínico de Wilfred Bion*, Lisboa, Climepsi, 1999.
- TESSIER, Hélène, Empathie et intersubjectivité. Quelques positions de l'école intersubjectiviste américaine en psychanalyse, in *Revue Française de Psychanalyse*, Vol. 68, n.º 3, pp. 831-851, 2004.

WINNICOTT, Donald Woods, Transitional Objects and Transitional Phenomena (Chapt. XVIII), in D. W. Winnicott, *Collected Papers: Through Pediatrics to Psycho-Analysis* (pp. 229-242), London, Tavistock, 1958.

_____, Playing: A Theoretical Statement (Chapt. 3), in D. W. Winnicott, *Playing and Reality* (pp. 44-61), London, Tavistock, 1971a.

_____, The Place where we Live (Chapt. 8), in D. W. Winnicott, *Playing and Reality* (pp. 122-129), London, Tavistock, 1971b.

_____, Jouer: L'activité creative et la quête du soi (Chap. IV), in D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, London, Tavistock, 1971, trad. Francesa de Claude Monod & J.-B. Pontalis, *Jeu et Réalité. L'espace potentiel* (pp. 75-90), Paris, Gallimard, 1975a.

_____, La créativité et ses origines (Chap. V), in D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, London, Tavistock, 1971, trad. Francesa de Claude Monod & J.-B. Pontalis, *Jeu et Réalité. L'espace potentiel* (pp. 91-119), Paris, Gallimard, 1975b.

2.2. ESTUDOS DE PSICOPATOLOGIA E DE TEORIA E PRÁTICA DAS PSICOTERAPIAS

APA (American Psychiatric Association), *DSM-IV-TR, Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders, Fourth Edition, Text Revision*, American Psychiatric Association, Washington D. C. and London, 2000, trad. Portuguesa de José Nunes de Almeida, João Cabral Fernandes (Ed.), *DSM-IV-TR, Manual de Diagnóstico e Estatística das Perturbações Mentais, 4ª Edição, Texto Revisado*, 1ª ed., Lisboa, Climepsi, 2002.

CRANE, Rebecca, *Mindfulness-Based Cognitive Therapy*, London, Routledge, 2009.

DANTZER, Robert, Ansiedade, in Roland Doron & Françoise Parot (Coord.), *Dictionnaire de Psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, trad. Portuguesa do Gabinete de Tradução da Climepsi Editores, *Dicionário de Psicologia*, 1ª ed. (pp. 67-68), Lisboa, Climepsi, 2001.

DEURZEN, Emmy van, *Psychotherapy and the Quest for Happiness*, London, SAGE Publications, 2009.

FRANKL, Viktor E., The Concept of Man in Psychotherapy, in *Pastoral Psychology, Vol. 6, n.º 8*, pp. 16-26, 1955.

_____, Psychiatry and Man's Quest for Meaning, in *Journal of Religion and Health, Vol. 1, n.º 2*, pp. 93-103, 1962.

_____, Self-Transcendence as a Human Phenomenon, in *Journal of Humanistic Psychology, Vol. 6, n.º 2*, pp. 97-106, 1966.

_____, *Die Psychotherapie in der Praxis*, Wien, Franz Deuticke, 1947, trad. Brasileira de Huberto Schoenfeldt & Konrad Körner, *A Psicoterapia na Prática: Uma Introdução Casuística para Médicos*, São Paulo, EPU, 1976.

_____, *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*, Wien, Verlag für Jugend und Volk, 1946, trad. Inglesa de Ilse Lasch, *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*, London, Hodder and Stoughton, 1982.

_____, *Neurotisierung der Menschheit – oder Rehumanisierung der Psychotherapie?*, Köln, Adamas Verlag, 1974, trad. Portuguesa de Henrique Elfes, *Sede de Sentido. Neurotização da Humanidade ou Reumanização da Psicoterapia?*, São Paulo, Quadrante, 1989.

- _____, *Die Sinnfrage der psychotherapie*, München, Piper, 1981, trad. Brasileira de Jorge Mitre, *A Questão do Sentido em Psicoterapia*, Campinas, SP, Papirus Editora, 1990.
- HANSENNE, Michel, *Psychologie de la Personnalité*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003, trad. Portuguesa de João Galamba de Almeida, *Psicologia da Personalidade*, Lisboa, Climepsi, 2004.
- PETER, Ricardo, *Viktor Frankl: La Antropología como Terapia*, Buenos Aires, San Pablo, 1998, trad. Brasileira de Thereza Christina Stummer, *Viktor Frankl: A Antropologia como Terapia*, São Paulo, Paulus, 1999.
- RICHELLE, Marc, Medo, in Roland Doron & Françoise Parot (Coord.), *Dictionnaire de Psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, trad. Portuguesa de Gabinete de Tradução da Climepsi Editores, *Dicionário de Psicologia* (p. 485), Lisboa, Climepsi, 2001.
- SPIELBERGER, Charles, *Understanding Stress and Anxiety*, New York, Harper & Row, 1979, trad. Brasileira de Jamir Martins, *Tensão e Ansiedade*, São Paulo, Casa do Livro Editora Lda./Editora Harper & Row do Brasil Ltda., 1981.
- STILLMAN, Tyler F., LAMBERT, Nathaniel M., FINCHAM, Frank D. & BAUMEISTER, Roy F., Meaning as Magnetic Force: Evidence That Meaning in Life Promotes Interpersonal Appeal, in *Social Psychological and Personality Science*, Vol. 2, n.º 1, pp. 13-20, 2011.

2.3. OUTROS ESTUDOS DE PSICOLOGIA E DE TEORIA DO DESENVOLVIMENTO PSICOLÓGICO

- GREESON, Jeffrey M., Mindfulness Research Update: 2008, in *Complementary Health Practice Review* (pp. 10-18), Vol. 14, n.º 1, 2009.
- KING, David B. & DeCICCO, Teresa L., A Viable Model and Self-Report Measure of Spiritual Intelligence, in *International Journal of Transpersonal Studies* (pp. 68-85), Vol. 28, n.º 1, 2009.
- RICARD, Matthieu, *Plaidoyer pour le Bonheur*, Paris, NiL Éditions, 2003, trad. Portuguesa de Ana Moura, *Em Busca da Felicidade*, Cascais, Pergaminho, 2005.
- RONEL, Natti, The Experience of Spiritual Intelligence, in *The Journal of Transpersonal Psychology* (pp. 100-119), Vol. 40, n.º 1, 2008.
- TART, Charles T., Extending Mindfulness to Everyday Life, in *Journal of Humanistic Psychology* (pp. 81-106), Vol. 30, n.º 1, 1990.
- VAUGHAN, Frances, What is Spiritual Intelligence?, in *Journal of Humanistic Psychology* (pp. 16-33), Vol. 42, n.º 2, 2002.
- WADLINGER, Heather A. & ISAACOWITZ, Derek M., Fixing Our Focus: Training Attention to Regulate Emotion (pp. 75-102), in *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 15, n.º 1, 2011.
- WILBER, Ken, *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*, Boston, Shambhala, 2000.
- _____, *Transformations of Consciousness: Conventional and Contemplative Perspectives on Development*, Boston, Shambhala, 1986, trad. Brasileira de Sônia Maria Christopher, *Transformações da Consciência: O Espectro do Desenvolvimento Humano*, 9ª ed., São Paulo, Editora Cultrix, 2003.
- _____, *A Brief History of Everything*, Boston, Shambhala, 1996, trad. Portuguesa de Maria de Fátima St. Aubyn, *Uma Breve História de Tudo*, 2ª ed., Porto, Via Óptima, 2004.
- _____, *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality*, Boston, Shambhala, 2001, trad. Portuguesa de Mário Oliveira & Pedro Soares, *Uma Teoria de Tudo: Uma*

Visão Integral da Economia, da Política, da Ciência e da Espiritualidade, Cruz Quebrada, Estrela Polar, 2005.

_____, *Integral Spirituality: A Startling New Role for Religion in the Modern and Postmodern World*, Boston, Integral Books, 2006.

ZOHAR, Danah & MARSHALL, Ian, *Spiritual Intelligence: the Ultimate Intelligence*, London, Bloomsbury Publishing, 2000, trad. Portuguesa de Cristina Rodriguez & Artur Guerra, *Inteligência Espiritual*, Lisboa, Sinais de Fogo, 2004.

3. OBRAS DE NEUROCIÊNCIAS

CALDAS, Alexandre Castro, *A Herança de Franz Joseph Gall: O Cérebro ao serviço do Comportamento Humano*, Lisboa, McGraw-Hill, 2000.

DAMÁSIO, António, *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, New York, Putnam, 1994, trad. Portuguesa de Lucinda Silva, Manuel Cordeiro, Dora Vicente & Georgina Segurado, *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995.

_____, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, New York, Pantheon Books, 2010, trad. Portuguesa de Luís Oliveira Santos, *O Livro da Consciência: A Construção do Cérebro Consciente*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2010.

GOLEMAN, Daniel, *Social Intelligence: The New Science of Human Relationships*, New York, Bantam, 2006, trad. Portuguesa de Mário Dias Correia, *Inteligência Social: A Nova Ciência do Relacionamento Humano*, Lisboa, Temas e Debates, 2006a.

_____, *Destructive Emotions – How Can We Overcome Them? A Scientific Dialogue with the Dalai Lama*, New York, Bantam, 2003, trad. Portuguesa de João Cotter, *Emoções Destrutivas e como Dominá-las – Um Diálogo Científico com o Dalai Lama*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006b.

HABIB, Michel, *Bases Neurologiques des Comportements*, Paris, Masson Éditeur, 1989, 1998, trad. Portuguesa de João Alves Falcato, *Bases Neurológicas dos Comportamentos*, Lisboa, Climepsi, 2003.

HYMAN, Steven E. & COHEN, Jonathan D., Disorders of Mood and Anxiety (Chap. 63), in Eric R. Kandel, James H. Schwartz, Thomas M. Jessel, Steven A. Siegelbaum & A. J. Hudspeth (Eds.), *Principles of Neural Science*, 5th ed. (pp. 1402-1424), New York, McGraw-Hill, 2013.

LEDOUX, Joseph E., *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York, Simon & Schuster, 1996, trad. Portuguesa de Fernando Dias Antunes, *O Cérebro Emocional: As Misteriosas Estruturas da Vida Emocional*, Cascais, Pergaminho, 2000.

_____ & DAMÁSIO, António, Emotions and Feelings (Chap. 48), in Eric R. Kandel, James H. Schwartz, Thomas M. Jessel, Steven A. Siegelbaum & A. J. Hudspeth (Eds.), *Principles of Neural Science*, 5th ed. (pp. 1079-1094), New York, McGraw-Hill, 2013.

PALLY, Regina, A Neuroscience Perspective on *Forms of Intersubjectivity in Infant Research and Adult Treatment* (Chap. 6), in Beatrice Beebe, Steven Knoblauch, Judith Rustin, Dorianne Sorter, Theodore Jacobs & Regina Pally, *Forms of Intersubjectivity in Infant Research and Adult Treatment* (pp. 191-241), New York, Other Press, 2005.

RIZZOLATTI, Giacomo & KALASKA, John F., Voluntary Movement: The Parietal and Premotor Cortex (Chap. 38), in Eric R. Kandel, James H. Schwartz, Thomas M. Jessel, Steven A. Siegelbaum & A. J. Hudspeth (Eds.), *Principles of Neural Science*, 5th ed. (pp. 865-893), New York, McGraw-Hill, 2013.

- _____ & STRICK, Paul, Cognitive Functions of the Premotor Systems (Chap. 19), in Eric R. Kandel, James H. Schwartz, Thomas M. Jessel, Steven A. Siegelbaum & A. J. Hudspeth (Eds.), *Principles of Neural Science*, 5th ed. (pp. 412-425), New York, McGraw-Hill, 2013.
- SACKS, Oliver, *The Man Who Mistook his Wife for a Hat*, New York, Summit Books, 1985, trad. Portuguesa de Maria Vasconcelos Moreira, *O Homem que Confundiu a Mulher com um Chapéu*, Lisboa, Relógio D'Água, 1990.
- SCHORE, Allan N., *Affect Regulation and the Origin of the Self: The Neurobiology of Emotional Development*, New York, Psychology Press, 2009.
- SIEGEL, Daniel, *Pocket Guide to Interpersonal Neurobiology: An Integrative Handbook of the Mind*, New York, W. W. Norton & Company, 2012.

4. OBRAS DE REFERÊNCIA

- HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002.

II – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ORDENADAS ALFABETICAMENTE

- ABRAM, Jan, Transitional Phenomena, in Jan Abram, *The Language of Winnicott: A Dictionary of Winnicott's Use of Words* (1996), 2nd ed. (pp. 337-354), London, Karnac, 2007.
- AINSWORTH, Mary, BLEHAR, Mary, WATERS, Everett & WALL, Sally, *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, 1978.
- APA (American Psychiatric Association), *DSM-IV-TR, Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders, Fourth Edition, Text Revision*, American Psychiatric Association, Washington D. C. and London, 2000, trad. Portuguesa de José Nunes de Almeida, João Cabral Fernandes (Ed.), *DSM-IV-TR, Manual de Diagnóstico e Estatística das Perturbações Mentais, 4ª Edição, Texto Revisado*, 1ª ed., Lisboa, Climepsi, 2002.
- ARON, Lewis, Self-Reflexivity and the Therapeutic Action of Psychoanalysis, in *Psychoanalytic Psychology, Vol. 17*, pp. 667-689, 2000.
- BEEBE, Beatrice & LACHMANN, Frank M., The Contribution of Mother-Infant Mutual Influence to the Origins of Self- And Object Representations, in *Psychoanalytic Psychology, Vol. 5*, pp. 305-337, 1988.
- _____, KNOBLAUCH, Steven, RUSTIN, Judith & SORTER, Dorianne, Forms of Intersubjectivity in Infant Research and Adult Treatment: A Systems View (Chap. 1), in Beatrice Beebe, Steven Knoblauch, Judith Rustin, Dorianne Sorter, Theodore Jacobs & Regina Pally, *Forms of Intersubjectivity in Infant Research and Adult Treatment* (pp. 1-28), New York, Other Press, 2005.
- BION, Wilfred R., Differentiation of the Psychotic from the Non-Psychotic Personalities, in *International Journal of Psycho-Analysis, Vol. 38*, pp. 266-275, 1957.
- _____, On Hallucination, in *International Journal of Psycho-Analysis, Vol. 39*, pp. 341-349, 1958.
- _____, Attacks on Linking, in *International Journal of Psycho-Analysis, Vol. 40*, pp. 308-315, 1959.
- _____, The Psycho-Analytic Study of Thinking, in *International Journal of Psycho-Analysis, Vol. 43*, pp. 306-310, 1962.
- _____, *Learning from Experience*, London, Karnac Books/Maresfield Library, 1991.
- BISCAIA, Constança, A psicanálise e a prisão do eu profundo [Texto policopiado, 13 pp.], in *Revista Portuguesa de Psicanálise, Vol. 3, n.º 1*, pp. 47-57, 2011.
- _____, Desafios da relação enquanto factor de mudança em psicoterapia [Texto policopiado, 10 pp.], s. d.
- (THE) BOSTON CHANGE PROCESS STUDY GROUP (BCPSG) (BRUSCHWEILER-STERN, Nadia, HARRISON, Alexandra M., LYONS-RUTH, Karlen, MORGAN, Alexander C., NAHUM, Jeremy P., SANDER, Louis W., STERN, Daniel N. & TRONICK, Edward Z.), Non-Interpretive Mechanisms in Psychotherapy: The “Something More” Than Interpretation (Chap. 1), in The Boston Change Process Study Group, *Change in Psychotherapy: A Unifying Paradigm* (pp. 1-29), New York, W. W. Norton & Company, 2010a.

- _____, Implicit Relational Knowing: A Central Concept in Psychotherapeutic Change (Chap. 2), in BCPSG, *Change in Psychotherapy: A Unifying Paradigm* (pp. 30-52), New York, W. W. Norton & Company, 2010b.
- _____, (BRUSCHWEILER-STERN, Nadia, LYONS-RUTH, Karlen, MORGAN, Alexander C., NAHUM, Jeremy P., SANDER, Louis W. & STERN, Daniel N.), An Implicit Relational Process Approach to Therapeutic Action (Chap. 8), in BCPSG, *Change in Psychotherapy: A Unifying Paradigm* (pp. 192-211), New York, W. W. Norton & Company, 2010c.
- CALDAS, Alexandre Castro, *A Herança de Franz Joseph Gall: O Cérebro ao serviço do Comportamento Humano*, Lisboa, McGraw-Hill, 2000.
- CAMUS, Albert, *Le Mythe de Sisyphe: Essai Sur l'Absurde*, Paris, Gallimard, 1942, trad. Portuguesa de Urbano Tavares Rodrigues, *O Mito de Sísifo: Ensaio Sobre o Absurdo (com um estudo sobre Franz Kafka)*, Col. Enciclopédia LBL, Lisboa, Livros do Brasil, s. d.
- CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923, trad. Mexicana de Armando Morones, *Filosofía de las Formas Simbólicas. Volumen I: El Lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- _____, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Berlin, Bruno Cassirer, 1925, trad. Mexicana de Armando Morones, *Filosofía de las Formas Simbólicas. Volumen II: El Pensamiento Mítico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- _____, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, trad. Mexicana de Eúgenio Imaz, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975a.
- _____, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Berlin, Bruno Cassirer, 1956, trad. Mexicana de Carlos Gerhard, *Esencia y Efecto del Concepto de Símbolo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975b.
- _____, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin, Bruno Cassirer, 1929, trad. Mexicana de Armando Morones, *Filosofía de las Formas Simbólicas. Volumen III: Fenomenología del Reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- _____, *The Myth of State*, New Haven, Yale University Press, 1946, trad. Francesa de Bertrand Vergely, *Le Mythe de l'État*, Paris, Éditions Gallimard, 1993.
- _____, *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press, 1944, trad. Portuguesa de Carlos Branco, *Ensaio Sobre o Homem: Introdução à Filosofia da Cultura Humana*, Lisboa, Guimarães Editores, 1995.
- _____, *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band I: Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995, trad. Inglesa de John Michael Krois, *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 4: The Metaphysics of Symbolic Forms*, ed. de John Michael Krois & Donald Phillip Verene, New Haven and London, Yale University Press, 1996.
- CODERCH, Joan, *La Relación Paciente-Terapeuta. El Campo del Psicoanálisis y la Psicoterapia Psicoanalítica*, Barcelona, Paidós, 2001.
- CRANE, Rebecca, *Mindfulness-Based Cognitive Therapy*, London, Routledge, 2009.
- DAMÁSIO, António, *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, New York, Putnam, 1994, trad. Portuguesa de Lucinda Silva, Manuel Cordeiro, Dora Vicente & Georgina Segurado, *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995.
- _____, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, New York, Pantheon Books, 2010, trad. Portuguesa de Luís Oliveira Santos, *O Livro da Consciência: A Construção do Cérebro Consciente*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2010.

- DANON-BOILEAU, Daniel, Narrativité, conscience de soi et accès à la culture chez l'enfant, in Bernard Golse & Sylvain Missonnier (Eds.), *Récit, Attachement et Psychanalyse: Pour Une Clinique de la Narrativité* (pp. 21-28), Ramonville Saint-Agne, Éditions Érès, 2005.
- DANTZER, Robert, Ansiedade, in Roland Doron & Françoise Parot (Coord.), *Dictionnaire de Psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, trad. Portuguesa do Gabinete de Tradução da Climepsi Editores, *Dicionário de Psicologia*, 1ª ed. (pp. 67-68), Lisboa, Climepsi, 2001.
- DEURZEN, Emmy van, *Psychotherapy and the Quest for Happiness*, London, SAGE Publications, 2009.
- DIAS, Elsa Oliveira, *A Teoria do Amadurecimento de D. W. Winnicott*, 2ª ed., São Paulo, DWW Editorial, 2012.
- _____, A teoria winnicottiana do amadurecimento como guia da prática clínica [Texto policopiado, 14 pp.], Conferência apresentada no Seminário Permanente de Fenomenologia do Instituto de Filosofia Prática da Universidade de Évora, *Fenomenologia e Clínica*, Évora, Universidade de Évora, 15 de Fevereiro de 2013.
- DUNN, Jonathan, Intersubjectivity in Psychoanalysis: A Critical Review, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 76, pp. 723-738, 1995.
- EHRENBERG, Alain, *Le Culte de la Performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.
- _____, *L'Individu Incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- _____, *La Fatigue d'Être Soi: Dépression et Société*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998.
- ELIADE, Mircea, Os Mitos do Mundo Moderno (Cap. I), in Mircea Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris, Gallimard, 1957, trad. Portuguesa de Samuel Soares, *Mitos, Sonhos e Mistérios* (pp. 15-27), Lisboa, Edições 70, 1989.
- FERON, Olivier, *Finitude et Sensibilité dans la Philosophie d'Ernst Cassirer*, Paris, Éditions Kimé, 1997.
- _____, Mon corps comme "intégrale de l'expérience"? Une approche de l'antéprédicatif chez Merleau-Ponty et du phénomène d'expression chez Cassirer, in Olivier Feron (Coord.), *Figuras da Racionalidade. Neokantismo e Fenomenologia* (pp. 113-121), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- _____, A antropologia no limite ou a contingência como condição de im-possibilidade, in Olivier Feron (Coord.), *As Cavernas da Modernidade. Acerca de Hans Blumenberg* (pp. 101-112), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011a.
- _____, Conceber o que dá que pensar (Cap. I – b), in Olivier Feron, *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e Outros Modernos* (pp. 41-51), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011b.
- _____, A sombra do mito na «extrema modernidade» (Cap. I – c), in Olivier Feron, *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e Outros Modernos* (pp. 53-61), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011c.
- _____, A modernidade entre a teodiceia e o princípio da razão insuficiente (Cap. II – c), in Olivier Feron, *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e Outros Modernos* (pp. 99-113), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011d.
- _____, De Marburg a Davos, ou o outro Colóquio da Última Ceia (Cap. III – a), in Olivier Feron, *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e Outros Modernos* (pp. 117-125), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011e.

- _____, Voltar à Caverna ou como não negar simbolicamente a vida (Cap. III – b), in Olivier Feron, *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e Outros Modernos* (pp. 127-137), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011f.
- _____, A inquietação atravessa o século (Cap. III – c), in Olivier Feron, *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e Outros Modernos* (pp. 139-148), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011g.
- _____, *De regresso das coisas mesmas – A revolução antropológica na fenomenologia de H. Blumenberg* (Cap. IV – b), in Olivier Feron, *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e Outros Modernos* (pp. 165-174), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011h.
- FONAGY, Peter & TARGET, Mary, *Psychoanalytic Theories: Perspectives from Developmental Psychology*, New York, Routledge, 2003.
- FRANKL, Viktor E., The Concept of Man in Psychotherapy, in *Pastoral Psychology*, Vol. 6, n.º 8, pp. 16-26, 1955.
- _____, Psychiatry and Man's Quest for Meaning, in *Journal of Religion and Health*, Vol. 1, n.º 2, pp. 93-103, 1962.
- _____, Self-Transcendence as a Human Phenomenon, in *Journal of Humanistic Psychology*, Vol. 6, n.º 2, pp. 97-106, 1966.
- _____, *Die Psychotherapie in der Praxis*, Wien, Franz Deuticke, 1947, trad. Brasileira de Huberto Schoenfeldt & Konrad Körner, *A Psicoterapia na Prática: Uma Introdução Casuística para Médicos*, São Paulo, EPU, 1976.
- _____, *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*, Wien, Verlag für Jugend und Volk, 1946, trad. Inglesa de Ilse Lasch, *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*, London, Hodder and Stoughton, 1982.
- _____, *Neurotisierung der Menschheit – oder Rehumanisierung der Psychotherapie?*, Köln, Adamas Verlag, 1974, trad. Portuguesa de Henrique Elfes, *Sede de Sentido. Neurotização da Humanidade ou Reumanização da Psicoterapia?*, São Paulo, Quadrante, 1989.
- _____, *Die Sinnfrage der psychotherapie*, München, Piper, 1981, trad. Brasileira de Jorge Mitre, *A Questão do Sentido em Psicoterapia*, Campinas, SP, Papirus Editora, 1990.
- GAUBERT, Joël, *La Science Politique d'Ernst Cassirer: Pour Une Refondation Symbolique de la Raison Pratique Contre le Mythe Politique Contemporain*, Paris, Éditions Kimé, 1996.
- GIOVANANGELI, Daniel, L'Homme en Question, in *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* (pp. 16-29), Vol. 1, n.º 1, 2005.
[Disponível online: <http://popups.ulg.ac.be/bap/document.php?id=121>;
Consultado: 16/09/2013]
- GOLEMAN, Daniel, *Social Intelligence: The New Science of Human Relationships*, New York, Bantam, 2006, trad. Portuguesa de Mário Dias Correia, *Inteligência Social: A Nova Ciência do Relacionamento Humano*, Lisboa, Temas e Debates, 2006a.
- _____, *Destructive Emotions – How Can We Overcome Them? A Scientific Dialogue with the Dalai Lama*, New York, Bantam, 2003, trad. Portuguesa de João Cotter, *Emoções Destrutivas e como Dominá-las – Um Diálogo Científico com o Dalai Lama*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006b.
- GOLSE, Bernard, Avant-propos, in Bernard Golse & Sylvain Missonnier (Eds.), *Récit, Attachement et Psychanalyse: Pour Une Clinique de la Narrativité* (pp. 7-18), Ramonville Saint-Agne, Éditions Érès, 2005.

- GOMES, Pedro, Psicanálise relacional contemporânea: Uma nova maneira de trabalhar em psicanálise, in *Revista Brasileira de Psicanálise*, Vol. 41, n.º 4, pp. 113-123, 2007.
- GREENBERG, Jay R. & MITCHELL, Stephen A., *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983, trad. Portuguesa de Dália Dantas, *Relações de Objecto na Teoria Psicanalítica*, Lisboa, Climepsi, 2003.
- GREESON, Jeffrey M., Mindfulness Research Update: 2008, in *Complementary Health Practice Review* (pp. 10-18), Vol. 14, n.º 1, 2009.
- GUEDENEY, Antoine, Vinculação e Psicanálise (Cap. 4), in Nicole Guedeney e Antoine Guedeney (Coords.), *L'Attachement. Concepts et Applications*, Paris, Masson, 2002, trad. Portuguesa de Emanuel Pestana, *Vinculação: Conceitos e Aplicações* (pp. 55-61), Lisboa, Climepsi, 2004.
- GUISINGER, Shan & BLATT, Sidney J., Individuality and relatedness: Evolution of a fundamental dialectic, in *American Psychologist*, Vol. 49, n.º 2, pp. 104-111, 1994.
- GUSDORF, Georges, *La Parole*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, trad. Portuguesa de José Freire Colaço, *A Palavra: Função, Comunicação, Expressão*, Lisboa, Edições 70, 2010.
- HABIB, Michel, *Bases Neurologiques des Comportements*, Paris, Masson Éditeur, 1989, 1998, trad. Portuguesa de João Alves Falcato, *Bases Neurológicas dos Comportamentos*, Lisboa, Climepsi, 2003.
- HANSENNE, Michel, *Psychologie de la Personnalité*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003, trad. Portuguesa de João Galamba de Almeida, *Psicologia da Personalidade*, Lisboa, Climepsi, 2004.
- HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Bern, Francke Verlag, 1947, trad. Portuguesa revista de Pinharanda Gomes sobre versão de Arnaldo Stein, *Carta sobre o Humanismo*, 4ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1987.
- HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002.
- HUSSERL, Edmund; *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935), trad. Portuguesa de Pedro M. S. Alves, *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* (Textos Complementares – A. Tratados), in Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ein Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1954, trad. Portuguesa de Diogo Falcão Ferrer, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica* (pp. 317-349), Lisboa, Phainomenon/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- HUTTER, Albert D., Poetry in Psychoanalysis: Hopkins, Rossetti, Winnicott, in *International Review of Psychoanalysis*, Vol. 9, pp. 303-316, 1982.
- HYMAN, Steven E. & COHEN, Jonathan D., Disorders of Mood and Anxiety (Chap. 63), in Eric R. Kandel, James H. Schwartz, Thomas M. Jessel, Steven A. Siegelbaum & A. J. Hudspeth (Eds.), *Principles of Neural Science*, 5th ed. (pp. 1402-1424), New York, McGraw-Hill, 2013.
- JONES, Alice A., Experiencing Language: Some Thoughts On Poetry And Psychoanalysis, in *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. 66, pp. 683-700, 1997.
- KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1781, trad. Portuguesa de Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão, introd. e notas de Alexandre Fradique Morujão, *Crítica da Razão Pura*, 5ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KING, David B. & DeCICCO, Teresa L., A Viable Model and Self-Report Measure of Spiritual Intelligence, in *International Journal of Transpersonal Studies* (pp. 68-85), Vol. 28, n.º 1, 2009.

- LEDOUX, Joseph E., *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York, Simon & Schuster, 1996, trad. Portuguesa de Fernando Dias Antunes, *O Cérebro Emocional: As Misteriosas Estruturas da Vida Emocional*, Cascais, Pergaminho, 2000.
- _____, & DAMÁSIO, António, Emotions and Feelings (Chap. 48), in Eric R. Kandel, James H. Schwartz, Thomas M. Jessel, Steven A. Siegelbaum & A. J. Hudspeth (Eds.), *Principles of Neural Science*, 5th ed. (pp. 1079-1094), New York, McGraw-Hill, 2013.
- LIMA VAZ, Henrique C. de, *Antropologia Filosófica, Vol. II*, São Paulo, Edições Loyola, 1992.
- _____, *Antropologia Filosófica, Vol. I*, 8^a ed., São Paulo, Edições Loyola, 2006.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'Ere du Vide*, Paris, Gallimard, 1983, trad. Portuguesa de Miguel Serras Pereira, *A Era do Vazio: Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, Lisboa, Relógio d'Água, 1989.
- _____, *Le Bonheur Paradoxal*, Paris, Gallimard, 2006, trad. Portuguesa de Patrícia Xavier, *A Felicidade Paradoxal: Ensaio sobre a Sociedade do Hiperconsumo*, Lisboa, Edições 70, 2007.
- _____, & SERROY, Jean, *La Culture-Monde. Réponse à une Société Desorientée*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2008, trad. Portuguesa de Victor Silva, *A Cultura-Mundo: Resposta a uma Sociedade Desorientada*, Lisboa, Edições 70, 2010.
- _____, & CHARLES, Sébastien, *Les Temps Hypermodernes*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2004, trad. Portuguesa de Luís Filipe Sarmento, *Os Tempos Hipermodernos*, Lisboa, Edições 70, 2011.
- MACHADO, Constança, Literacia dos afectos [Texto policopiado, 7 pp.], in Maria de Nazaré Trindade (Coord.), *Literacia e Cidadania – Convergências e Interfaces*, Évora, Centro de Investigação em Educação "Paulo Freire" (CD-ROM), 2003.
- _____, A Construção do Homem no Plano Simbólico – O Lugar da Psicoterapia, in *Revista Portuguesa de Psicossomática, Vol. 6, n.º 2*, pp. 51-55, 2004.
- _____, A psicanálise enquanto relação intersubjectiva [Texto policopiado, 22 pp.], in *Revista Portuguesa de Psicanálise, Vol. 27, n.º 2*, pp. 39-62, 2007.
- _____, A Experiência Analítica enquanto Relação Criadora, in Irene Borges Duarte (Coord.), *A Morte e a Origem. Em Torno de Heidegger e de Freud* (pp. 247-252), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- MATOS, António Coimbra de, O ganho narcísico primário na cura analítica (in Cap. IV), in António Coimbra de Matos, *Psicanálise e Psicoterapia Psicanalítica*, 2^a ed. (pp. 122-123), Lisboa, Climepsi Editores, 2006a.
- _____, A função analisante (Cap. X), in António Coimbra de Matos, *Psicanálise e Psicoterapia Psicanalítica*, 2^a ed. (pp. 183-196), Lisboa, Climepsi Editores, 2006b.
- _____, Da emoção ao pensamento: o afecto no conhecer do outro (Cap. XI), in António Coimbra de Matos, *Psicanálise e Psicoterapia Psicanalítica*, 2^a ed. (pp. 197-211), Lisboa, Climepsi Editores, 2006c.
- _____, Progressos no tratamento psicanalítico (Remate), in António Coimbra de Matos, *Psicanálise e Psicoterapia Psicanalítica*, 2^a ed. (pp. 261-269), Lisboa, Climepsi Editores, 2006d.
- _____, Retomar o desenvolvimento suspenso (in Cap. VII), in António Coimbra de Matos, *Vária: Existo porque Fui Amado* (p. 105), Lisboa, Climepsi Editores, 2007.
- _____, Para que serve uma psicanálise hoje? (Cap. V), in António Coimbra de Matos, *Relação de Qualidade: penso em ti* (pp. 77-89), Lisboa, Climepsi Editores, 2011a.

- _____, A função da psicanálise na ressignificação de vínculos pré-existentes e na construção de novas ligações: o processo de mudança na cura analítica e a mudança no processo analítico (Cap. VIII), in António Coimbra de Matos, *Relação de Qualidade: penso em ti* (pp. 119-139), Lisboa, Climepsi Editores, 2011b.
- _____, O intérprete e o autor em psicanálise (Cap. XII), in António Coimbra de Matos, *Relação de Qualidade: penso em ti* (pp. 255-266), Lisboa, Climepsi Editores, 2011c.
- _____, Depressividade e depressão falhada (Cap. III), in António Coimbra de Matos, *Mais Amor – Menos Doença. A Psicossomática Revisitada*, 2ª ed. (pp. 31-37), Lisboa, Climepsi Editores, 2012a.
- _____, Psicanálise, psicossomática e imunidade (Cap. X), in António Coimbra de Matos, *Mais Amor – Menos Doença. A Psicossomática Revisitada*, 2ª ed. (pp. 133-143), Lisboa, Climepsi Editores, 2012b.
- _____, Doenças psicossomáticas: a importância do factor psicológico (Cap. XI), in António Coimbra de Matos, *Mais Amor – Menos Doença. A Psicossomática Revisitada*, 2ª ed. (pp. 145-151), Lisboa, Climepsi Editores, 2012c.
- _____, Esquizoidia e doença psicossomática: conservação de energia e inibição da acção (Cap. XII), in António Coimbra de Matos, *Mais Amor – Menos Doença. A Psicossomática Revisitada*, 2ª ed. (pp. 153-189), Lisboa, Climepsi Editores, 2012d.
- _____, Sonho e criatividade (in Cap. VIII), in António Coimbra de Matos, *O Desespero: quem da depressão* (pp. 429-437), Lisboa, Climepsi Editores, 2012e.
- _____, Teoria psicanalítica dos afectos (in Cap. III), in António Coimbra de Matos, *O Desespero: quem da depressão* (pp. 157-159), Lisboa, Climepsi Editores, 2012f.
- _____, O investimento «narcísico» do objecto (in Cap. III), in António Coimbra de Matos, *O Desespero: quem da depressão* (pp. 153-156), Lisboa, Climepsi Editores, 2012g.
- _____, Introdução, in António Coimbra de Matos, *O Desespero: quem da depressão* (pp. XVII-XXI), Lisboa, Climepsi Editores, 2012h.
- _____, Bonding e resiliência [Texto policopiado, 13 pp.], Conferência apresentada na VII Conferência da Associação Portuguesa de Psicoterapia Emocional – Psicoterapia Bonding, *Contributos de Coimbra de Matos para a Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*, Lisboa, Reitoria da Universidade de Lisboa, 23 de Março de 2013.
- MITCHELL, Stephen A., *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988.
- MÖCKEL, Christian, Conceitos fenomenológicos na obra de Ernst Cassirer. O exemplo da noção de 'ideação simbólica' nos textos inéditos (ECN4), in Olivier Feron (Coord.), *Figuras da Racionalidade. Neokantismo e Fenomenologia* (pp. 103-112), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- MONDIN, Battista, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Milan, Editrice Massimo, 1977, trad. Brasileira de R. Leal Ferreira & M. A. S. Ferrari, *O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica*, 11ª ed., São Paulo, Paulus, 2003.
- OGDEN, Thomas H., The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 75, pp. 3-19, 1994.
- _____, Reverie and Metaphor: Some Thoughts on how I Work as a Psychoanalyst, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 78, pp. 719-732, 1997.

- _____, A Question of Voice in Poetry and Psychoanalysis, in *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. 67, pp. 426-448, 1998.
- _____, 'The Music of What Happens' in Poetry and Psychoanalysis, in *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 78, pp. 979-994, 1999.
- _____, The Mother, the Infant and the Matrix in the Work of Donald Winnicott (Cap. 7), in Thomas H. Ogden, *The Matrix of the Mind: Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue* (pp. 167-201), Maryland, Jason Aronson, 2004a.
- _____, Potential Space (Cap. 8), in Thomas H. Ogden, *The Matrix of the Mind: Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue* (pp. 203-232), Maryland, Jason Aronson, 2004b.
- _____, Dream Space and Analytic Space (Cap. 9), in Thomas H. Ogden, *The Matrix of the Mind: Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue* (pp. 233-245), Maryland, Jason Aronson, 2004c.
- _____, Esta arte da psicanálise: sonhando sonhos não sonhados e gritos interrompidos (Cap. 1), in Thomas H. Ogden, *This Art of Psychoanalysis: Dreaming Undreamt Dreams and Interrupted Cries*, London and New York, Routledge, 2005, trad. Brasileira de Daniel Bueno, *Esta Arte da Psicanálise: Sonhando Sonhos não Sonhados e Gritos Interrompidos* (pp. 17-38), Porto Alegre, Artmed, 2010a.
- _____, Sobre não ser capaz de sonhar (Cap. 4), in Thomas H. Ogden, *This Art of Psychoanalysis: Dreaming Undreamt Dreams and Interrupted Cries*, London and New York, Routledge, 2005, trad. Brasileira de Daniel Bueno, *Esta Arte da Psicanálise: Sonhando Sonhos não Sonhados e Gritos Interrompidos* (pp. 68-85), Porto Alegre, Artmed, 2010b.
- _____, Sobre sustentar e conter, ser e sonhar (Cap. 7), in Thomas H. Ogden, *This Art of Psychoanalysis: Dreaming Undreamt Dreams and Interrupted Cries*, London and New York, Routledge, 2005, trad. Brasileira de Daniel Bueno, *Esta Arte da Psicanálise: Sonhando Sonhos não Sonhados e Gritos Interrompidos* (pp. 121-138), Porto Alegre, Artmed, 2010c.
- PALLY, Regina, A Neuroscience Perspective on *Forms of Intersubjectivity in Infant Research and Adult Treatment* (Chap. 6), in Beatrice Beebe, Steven Knoblauch, Judith Rustin, Dorienne Sorter, Theodore Jacobs & Regina Pally, *Forms of Intersubjectivity in Infant Research and Adult Treatment* (pp. 191-241), New York, Other Press, 2005.
- PEREIRA, Miguel Baptista, Metafísica e Modernidade nos Caminhos do Milénio, in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 15, pp. 3-63, 1999.
- PETER, Ricardo, *Viktor Frankl: La Antropología como Terapia*, Buenos Aires, San Pablo, 1998, trad. Brasileira de Thereza Christina Stummer, *Viktor Frankl: A Antropologia como Terapia*, São Paulo, Paulus, 1999.
- REINER, Annie, The Language of the Unconscious: Poetry and Psychoanalysis, in *Psychoanalytic Review*, Vol. 95, pp. 597-624, 2008.
- RICARD, Matthieu, *Plaidoyer pour le Bonheur*, Paris, NiL Éditions, 2003, trad. Portuguesa de Ana Moura, *Em Busca da Felicidade*, Cascais, Pergaminho, 2005.
- RICHELLE, Marc, Medo, in Roland Doron & Françoise Parot (Coord.), *Dictionnaire de Psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, trad. Portuguesa de Gabinete de Tradução da Climepsi Editores, *Dicionário de Psicologia* (p. 485), Lisboa, Climepsi, 2001.
- RIZZOLATTI, Giacomo & KALASKA, John F., Voluntary Movement: The Parietal and Premotor Cortex (Chap. 38), in Eric R. Kandel, James H. Schwartz, Thomas M. Jessel, Steven A. Siegelbaum & A. J. Hudspeth (Eds.), *Principles of Neural Science*, 5th ed. (pp. 865-893), New York, McGraw-Hill, 2013.

- _____ & STRICK, Paul, Cognitive Functions of the Premotor Systems (Chap. 19), in Eric R. Kandel, James H. Schwartz, Thomas M. Jessel, Steven A. Siegelbaum & A. J. Hudspeth (Eds.), *Principles of Neural Science*, 5th ed. (pp. 412-425), New York, McGraw-Hill, 2013.
- RONEL, Natti, The Experience of Spiritual Intelligence, in *The Journal of Transpersonal Psychology* (pp. 100-119), *Vol. 40, n.º 1*, 2008.
- SACKS, Oliver, *The Man Who Mistook his Wife for a Hat*, New York, Summit Books, 1985, trad. Portuguesa de Maria Vasconcelos Moreira, *O Homem que Confundiu a Mulher com um Chapéu*, Lisboa, Relógio D'Água, 1990.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Um Discurso sobre as Ciências*, 14^a ed., Porto, Edições Afrontamento, 2003.
- SANTOS, José Manuel, A invisibilidade da técnica e a inaparência do mundo da vida na filosofia de Hans Blumenberg, in Olivier Feron (Coord.), *As Cavernas da Modernidade. Acerca de Hans Blumenberg* (pp. 75-99), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- SCHORE, Allan N., *Affect Regulation and the Origin of the Self: The Neurobiology of Emotional Development*, New York, Psychology Press, 2009.
- SEIDEN, Henry M., On the "Music of Thought": The Use of Metaphor in Poetry and in Psychoanalysis, in *Psychoanalytic Psychology*, *Vol. 21*, pp. 638-644, 2004.
- SIEGEL, Daniel, *Pocket Guide to Interpersonal Neurobiology: An Integrative Handbook of the Mind*, New York, W. W. Norton & Company, 2012.
- SPIELBERGER, Charles, *Understanding Stress and Anxiety*, New York, Harper & Row, 1979, trad. Brasileira de Jamir Martins, *Tensão e Ansiedade*, São Paulo, Casa do Livro Editora Lda./Editora Harper & Row do Brasil Ltda., 1981.
- STERN, Daniel N., *The First Relationship: Infant and Mother*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1977, trad. Portuguesa de Paula Santa Rita, *Bebé-Mãe: Primeira Relação Humana*, Lisboa, Moraes Editores, 1980.
- _____, *The Interpersonal World of the Infant: A View From Psychoanalysis and Developmental Psychology*, New York, Basic Books, 1985, trad. Francesa de Alain Lazartigues & Dominique Pérard, *Le Monde Interpersonnel du Nourrisson: Une Perspective Psychanalytique et Développementale*, 4^{ème} ed., Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- _____, L'enveloppe prénarrative: Vers une unité fondamentale d'expérience permettant d'explorer la réalité psychique du bébé, in Bernard Golse & Sylvain Missonnier (Eds.), *Récit, Attachement et Psychanalyse: Pour Une Clinique de la Narrativité* (pp. 29-46), Ramonville Saint-Agne, Éditions Érès, 2005.
- STEFFEN, Will, CRUTZEN, Paul & MCNEIL, John, The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?, in *Ambio*, *Vol. 36, n.º 8*, pp. 614-621, 2007.
- STEFFEN, Will, GRINEVALD, Jacques, CRUTZEN, Paul & MCNEIL, John, The Anthropocene: conceptual and historical perspectives, in *Philosophical Transactions of the Royal Society*, *n.º 369*, pp. 842-867, 2011.
- STILLMAN, Tyler F., LAMBERT, Nathaniel M., FINCHAM, Frank D. & BAUMEISTER, Roy F., Meaning as Magnetic Force: Evidence That Meaning in Life Promotes Interpersonal Appeal, in *Social Psychological and Personality Science*, *Vol. 2, n.º 1*, pp. 13-20, 2011.
- STOLOROW, Robert D., Clarifying the Intersubjective Perspective: A Reply to George Frank, in *Psychoanalytic Psychology*, *Vol. 15*, pp. 424-427, 1998.

- _____, From Drive to Affectivity: Contextualizing Psychological Life, in *Psychoanalytic Inquiry*, Vol. 22, n.º 5, pp. 678-685, 2002.
- _____, The Phenomenology, Contextuality, and Existentiality of Emotional Trauma: Ethical Implications, in *Journal of Humanistic Psychology*, Vol. 51, n.º 2, pp. 142-151, 2011.
- _____ & ATWOOD, George E., *Contexts of Being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life*, Psychoanalytic Inquiry Book Series (Vol. 12), New York, Psychology Press/Taylor & Francis Group, 2008.
- SYMINGTON, Joan & SYMINGTON, Neville, *The Clinical Thinking of Wilfred Bion*, London, Routledge, 1996, trad. Portuguesa de Dália Dantas, *O Pensamento Clínico de Wilfred Bion*, Lisboa, Climepsi, 1999.
- TART, Charles T., Extending Mindfulness to Everyday Life, in *Journal of Humanistic Psychology* (pp. 81-106), Vol. 30, n.º 1, 1990.
- TESSIER, Hélène, Empathie et intersubjectivité. Quelques positions de l'école intersubjectiviste américaine en psychanalyse, in *Revue Française de Psychanalyse*, Vol. 68, n.º 3, pp. 831-851, 2004.
- VAUGHAN, Frances, What is Spiritual Intelligence?, in *Journal of Humanistic Psychology* (pp. 16-33), Vol. 42, n.º 2, 2002.
- WADLINGER, Heather A. & ISAACOWITZ, Derek M., Fixing Our Focus: Training Attention to Regulate Emotion (pp. 75-102), in *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 15, n.º 1, 2011.
- WILBER, Ken, *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*, Boston, Shambhala, 2000.
- _____, *Transformations of Consciousness: Conventional and Contemplative Perspectives on Development*, Boston, Shambhala, 1986, trad. Brasileira de Sônia Maria Christopher, *Transformações da Consciência: O Espectro do Desenvolvimento Humano*, 9ª ed., São Paulo, Editora Cultrix, 2003.
- _____, *A Brief History of Everything*, Boston, Shambhala, 1996, trad. Portuguesa de Maria de Fátima St. Aubyn, *Uma Breve História de Tudo*, 2ª ed., Porto, Via Óptima, 2004.
- _____, *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality*, Boston, Shambhala, 2001, trad. Portuguesa de Mário Oliveira & Pedro Soares, *Uma Teoria de Tudo: Uma Visão Integral da Economia, da Política, da Ciência e da Espiritualidade*, Cruz Quebrada, Estrela Polar, 2005.
- _____, *Integral Spirituality: A Startling New Role for Religion in the Modern and Postmodern World*, Boston, Integral Books, 2006.
- WINNICOTT, Donald Woods, Transitional Objects and Transitional Phenomena (Chapt. XVIII), in D. W. Winnicott, *Collected Papers: Through Pediatrics to Psycho-Analysis* (pp. 229-242), London, Tavistock, 1958.
- _____, Playing: A Theoretical Statement (Chapt. 3), in D. W. Winnicott, *Playing and Reality* (pp. 44-61), London, Tavistock, 1971a.
- _____, The Place where we Live (Chapt. 8), in D. W. Winnicott, *Playing and Reality* (pp. 122-129), London, Tavistock, 1971b.
- _____, Jouer: L'activité creative et la quête du soi (Chap. IV), in D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, London, Tavistock, 1971, trad. Francesa de Claude Monod & J.-B. Pontalis, *Jeu et Réalité. L'espace potentiel* (pp. 75-90), Paris, Gallimard, 1975a.
- _____, La créativité et ses origines (Chap. V), in D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, London, Tavistock, 1971, trad. Francesa de Claude Monod & J.-B. Pontalis, *Jeu et Réalité. L'espace potentiel* (pp. 91-119), Paris, Gallimard, 1975b.

- WOLIN, Sheldon S., Inverted Totalitarianism, in *The Nation*, May 1, 2003a.
[Disponível online: <http://www.thenation.com/article/inverted-totalitarianism#>;
Consultado: 25/11/2013]
- _____, A Kind of Fascism Is Replacing Our Democracy, in *Newsday – Long Island News*, July 18, 2003b.
[Disponível online: <http://www.commondreams.org/views03/0718-07.htm>;
Consultado: 25/11/2013]
- _____, *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008.
- ZALASIEWICZ, Zan, WILLIAMS, Mark, HAYWOOD, Alan & ELLIS, Michael, The Anthropocene: a new epoch of geological time?, in *Philosophical Transactions of the Royal Society*, n.º 369, pp. 835-841, 2011.
- ZOHAR, Danah & MARSHALL, Ian, *Spiritual Intelligence: the Ultimate Intelligence*, London, Bloomsbury Publishing, 2000, trad. Portuguesa de Cristina Rodriguez & Artur Guerra, *Inteligência Espiritual*, Lisboa, Sinais de Fogo, 2004.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abram, Jan, 300
Ainsworth, Mary, 254, 342
Anzieu-Premmereur, Christine, 221
APA (American Psychiatric Association), 199,
277
Aristóteles, 305
Aron, Lewis, 220, 319, 320
Atwood, George, 219, 221, 233, 236, 237,
238, 239, 240, 241, 242, 243, 261

B

Bandura, Albert, 285
Basch, Michael Franz, 226, 307
BCPSG (Boston Change Process Study
Group), 310, 311, 320
Beck, Aaron T., 285
Beck, Don, 330
Beebe, Beatrice, 230, 231, 233, 237, 241, 309
Beit-Hallahmi, Benjamin, 224
Benary, John W. F., 149
Benjamin, Jessica, 309
Bensoussan, Pierre, 30

Berkeley, George, 78
Bion, Wilfred R., 219, 224, 225, 235, 262, 303,
313, 314, 315, 316
Biscaia, Constança, 296, 310, 311, 321
Blakeslee, Sandra, 255
Blanchard, Caroline, 271, 272
Blanchard, Robert, 271, 272
Blatt, Sidney J., 219, 237, 297
Blumenberg, Hans, 8, 9, 16, 204, 206, 207,
208, 209, 210, 331
Bonhoeffer, Karl, 149
Bowlby, John, 219, 223, 229
Brentano, Franz, 116, 118, 119
Broca, Pierre P., 149
Buber, Martin, 28, 341
Bucci, Wilma S., 344
Bühler, Karl, 97, 98, 149
Burkamp, Wilhelm, 95

C

Camus, Albert, 208
Cannon, Walter B., 270
Carlyle, Thomas, 191
Carr, Laurie, 254

Cassirer, Ernst, 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14,
 15, 16, 17, 19, 23, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105,
 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115,
 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 135,
 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 147,
 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156,
 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165,
 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175,
 176, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187,
 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 199,
 200, 201, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210,
 211, 215, 216, 218, 230, 244, 256, 280, 286,
 287, 288, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300,
 301, 305, 306, 307, 328, 330, 349, 350, 351,
 353, 354

Castro-Caldas, Alexandre, 268

Changeaux, Jean-Pierre, 226

Charles, Sébastien, 27, 28

Coderch, Joan, 222, 224

Cohen, Jonathan, 248, 252, 269, 276

Cowan, Christopher, 330

Crane, Rebecca, 338

Crutzen, Paul J., 274

D

Damásio, António, 159, 182, 206, 244, 245,
 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 270, 272,
 273, 274, 275, 276, 278

Danon-Boileau, Laurent, 235

Dantzer, Robert, 276

Darwin, Charles, 244, 270, 272

Davidson, Richard, 336, 348

DeCicco, Teresa, 331

Dedekind, Richard, 108, 149

Dehaene, Stanislas, 226

Deurzen, Emmy van, 327, 329, 330, 331

Dias, Elsa, 229, 263, 264, 265, 266

Diatkine, René, 235

Dollard, John, 282

Doutté, Edmond, 191

Dunn, Jonathan, 218, 219, 220, 221, 222

E

Ehrenberg, Alain, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
 35, 37, 195

Ehrenberg, Darlene B., 309

Einstein, Albert, 23, 178

Eisenberger, Naomi, 284

Ekman, Paul, 244

Eliade, Mircea, 193

Emde, Robert N., 262, 307

F

- Fairbairn, William R., 219, 222
- Feron, Olivier, 16, 53, 54, 55, 125, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 216, 331
- Finkelnburg, Karl M. F., 149, 150
- Fonagy, Peter, 219, 223, 224, 231, 318, 319
- Foucault, Michel, 16
- Frankl, Viktor, 27, 296, 305, 324, 325, 326, 327
- Frege, Gottlob, 108
- Freud, Sigmund, 149, 150, 277, 281
- Fromm, Erich, 219
- 334, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348
- Golse, Bernard, 231, 232, 235
- Gomes, Pedro, 216, 218, 219, 221, 222, 233, 243, 307
- Gopnik, Alison, 254, 255
- Graves, Clare W., 330
- Greenberg, Jay, 219, 221, 222, 229, 263, 264
- Greeson, Jeffrey, 339
- Guedeney, Antoine, 223
- Guisinger, Shan, 219, 237, 297
- Guntrip, Harry, 219
- Gusdorf, Georges, 317

G

- Gardner, Howard, 330
- Gaubert, Joël, 189, 191, 193, 194, 195, 294
- Gedo, John E., 307
- Gehlen, Arnold, 16
- Gelb, Adhémar, 149, 150, 153, 154, 155, 157, 167, 172
- Gill, Merton M., 220
- Giovannangeli, Daniel, 16
- Gobineau, Joseph A. de, 191
- Goldstein, Kurt, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 157, 164, 167, 172, 180
- Goleman, Daniel, 28, 181, 182, 183, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 269, 284, 285, 333,

H

- Habib, Michel, 248, 252, 270, 285
- Hansenne, Michel, 285
- Hartmann, Nicolai, 66
- Hawkey, Louise, 285
- Head, Henry, 149, 160, 162
- Heaney, Seamus, 316
- Hegel, George W. F., 15
- Heidegger, Martin, 16, 192
- Heilbronner, Karl, 149, 150
- Helmholtz, Hermann von, 92
- Henschen, Salomon E., 149
- Herbart, Johann F., 147

Hilbert, David, 112
 Hoffman, Irwin Z., 220
 Horney, Karen, 219
 Houaiss, Antônio, 295, 351
 Hugdahl, Kenneth, 343
 Humboldt, Wilhelm von, 147, 150
 Husserl, Edmund, 15, 36, 37, 91, 119, 120, 121, 186
 Hutter, Albert, 317
 Hyman, Steven E., 248, 252, 269, 276

I

Isaacowitz, Derek, 339

J

Jackson, John Hughlings, 149, 151, 166, 180
 Jacobs, Theodor, 309
 Jenkins, Jennifer M., 268
 Johnsen, Bjørn Helge, 343
 Jones, Alice, 317

K

Kabat-Zinn, Jon, 337, 338
 Kalaska, John F., 254, 255
 Kant, Immanuel, 16, 52, 76, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 108, 116, 117, 118, 134, 161, 172, 203, 205
 Kaufman, Gershen, 307

Kernberg, Otto F., 220, 226, 269
 Kesner, Raymond P., 226
 King, David, 331
 Klein, Melanie, 219, 224
 Kleist, Karl, 149
 Knapp, Peter H., 269
 Kobak, Roger R., 269
 Köhler, Wolfgang, 149
 Kohut, Heinz, 218, 219, 242, 320
 Kolb, Bryan, 269
 Krystal, Henry, 226, 241

L

Lachmann, Frank, 230, 231, 233, 237, 241
 Lazarus, Moritz, 147
 LeDoux, Joseph, 244, 245, 248, 251, 252, 269, 270, 271, 272, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 284
 Leibniz, Gottfried, 106, 111, 205
 Lewandowsky, Max, 149
 Lichtheim, Ludwig, 149
 Lieberman, Matthew, 284
 Liepmann, Hugo, 149, 150, 163, 164
 Lima Vaz, Henrique C. de, 16, 17, 24, 25
 Lipovetsky, Gilles, 27, 28, 29, 30, 34, 195
 Lipps, Theodor, 85
 Lissauer, Heinrich, 149, 157

Loewald, Hans, 220

Lotze, Rudolf H., 73

M

Machado, Constança, 220, 222, 223, 224, 226,
231, 260, 296, 297

Mahler, Margaret, 320

Marie, Pierre, 149, 151, 152

Markowitsch, Hans J., 226

Marks, Isaac M., 271

Marshall, Ian, 331

Matos, António Coimbra de, 13, 201, 202,
226, 227, 260, 261, 262, 268, 287, 288, 301,
302, 303, 304, 305, 307, 308, 313, 320, 321,
322

Meltzoff, Andrew N., 254, 255, 309

Meynert, Theodor, 149

Miller, Neal E., 282

Mitchell, Stephen A., 219, 221, 222, 223, 229,
243, 263, 264, 319

Möckel, Christian, 46, 115, 119, 124, 176

Mondin, Battista, 142

Mounier, Emmanuel, 17

Moutier, François, 149

Mowrer, Orval H., 282

N

Natorp, Paul, 108, 125, 149

Neafsey, Edward J., 343

Nietzsche, Friedrich, 16

O

Oatley, Keith, 268

Ockham, Guilherme de, 207

Ogden, Thomas H., 220, 227, 228, 229, 263,
264, 266, 267, 287, 300, 309, 312, 313, 314,
315, 316, 317, 318

Öhman, Arne, 277, 283

Orange, Donna, 221, 238

P

Pally, Regina, 230, 252, 254, 255, 309

Panksepp, Jaak, 244

Pavlov, Ivan, 281

Pereira, Miguel Baptista, 207

Peter, Ricardo, 325

Piaget, Jean, 226

Pick, Arnold, 149

Plessner, Helmuth, 16

Plutchik, Robert, 244, 245

R

Rank, Otto, 219

Reiner, Annie, 317

Renaud, Michel, 321

- Renik, Owen, 220
- Ricard, Matthiew, 335
- Richelle, Marc, 275
- Rickert, Heinrich, 108, 109, 110, 111
- Rizzolatti, Giacomo, 254, 255
- Rogers, Carl, 344
- Ronel, Natti, 331
- Ross, Elliott D., 343
- Russel, Bertrand, 108
- S**
- Sacks, Oliver, 177, 178, 179, 180
- Santos, Boaventura de Sousa, 23, 24
- Santos, José Manuel, 207
- Sarter, Martin, 226
- Sceery, Amy, 269
- Schafer, Roy, 220
- Scheler, Max, 16, 60, 61, 62
- Schore, Allan, 217, 224, 226, 262, 269, 307, 333, 342, 343, 344, 345, 347
- Seiden, Henry, 317
- Seligman, Martin, 283
- Selye, Hans H., 270
- Serroy, Jean, 27, 28
- Siegel, Daniel J., 230
- Simmel, Georg, 141
- Skinner, Burrhus F., 281
- Socarides, Daphne, 239, 241
- Spence, Donald P., 220
- Spengler, Oswald, 191, 192
- Spielberger, Charles D., 270, 271, 275, 277, 278, 279
- Stauffenberg, Wilhelm F. von, 149
- Steffen, Will, 274
- Steinthal, Heymann, 147, 150
- Stern, Daniel, 97, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 240, 255, 256, 296, 309, 320
- Stern, Wilhelm, 97
- Stillman, Tyler F., 324
- Stolorow, Robert, 218, 219, 220, 221, 222, 233, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 261, 309
- Strick, Paul, 254, 255
- Sullivan, Harry S., 219
- Symington, Joan, 224, 225
- Symington, Neville, 224, 225
- T**
- Target, Mary, 219, 223, 224, 231, 318, 319
- Tart, Charles, 338
- Taylor, Graeme J., 344
- Tessier, Hélène, 219, 220, 221
- Thompson, Clara, 219
- Thorndike, Edward L., 281

Tomasello, Michael, 254, 255

Tomkins, Sylvan, 244

Trevarthen, Colwyn, 309

Tronick, Edward Z., 311

V

van der Kooy, Derek, 333

van Woerkom, Willem, 149, 161

Vaughan, Frances, 331

Vignoli, Tito, 58

Villar, Mauro de Salles, 295, 351

Vossler, Karl, 104

W

Wadlinger, Heather, 339

Watson, John, 281, 282

Wernicke, Carl, 149, 164

Wilber, Ken, 18, 25, 323, 330

Winnicott, Donald W., 219, 227, 228, 229,
259, 263, 264, 265, 266, 268, 287, 299, 300,
305, 311, 312, 315, 316

Wolin, Sheldon S., 189

Wolpe, Joseph, 282

Wundt, Wilhelm, 147

Z

Zalasiewicz, Zan, 274

Zohar, Danah, 331

ÍNDICE TEMÁTICO

A

absolutismo divino, 207

adaptação psíquica, 33

ADN (ácido desoxirribonucleico), 340

afecto, 4, 13, 17, 71, 132, 202, 217, 219, 226,
227, 232, 235, 237, 239, 241, 253, 257, 262,
269, 286, 296, 297, 298, 305, 310, 313, 318,
319, 321, 325, 329, 332, 342, 343, 344, 345,
355

afinação/sintonização afectiva, 9, 12, 233, 239,
240, 242, 257, 259, 261, 286, 289, 340, 342

agon, 323

aliança terapêutica, 344

alienação, 328

alma, 23, 63, 66, 67, 71

alteridade, 13, 49, 137, 182, 193, 195, 196,
197, 202, 209, 216, 255, 260, 266, 293, 299,
300, 301, 303, 304, 305, 327, 330

amadurecimento pessoal, 263, 266

amor, 245, 263, 297, 298, 302, 303, 335

amor materno, 226

amor objectal, 303

animais superiores, 42, 46, 58, 70, 131, 200,
206, 246, 353

símios antropóides, 42, 131

anthropos, 3, 42

Antropoceno, 274, 275

antropologia da aparência (Ehrenberg), 31, 37

antropologia do homem "rico" (Blumenberg), 204

Antropologia Filosófica, 1, 2, 3, 4, 16, 24, 25,
26, 38, 41

antropológico, 2, 8, 10, 15, 17, 24, 26, 35, 36,
37, 49, 184, 200, 202, 203, 205, 209, 218

ajustamento antropológico, 35

desenraizamento antropológico, 184, 188

enraizamento antropológico, 34, 288

princípio do não-reducionismo antropológico,
130

reducionismo antropológico, 6, 195

antropovidências, 27, 49

apercepção, 117, 124

aprendizagem, 254, 278, 281, 283, 285, 334,
337, 343, 344, 346, 348

aprendizagem por observação, 285

estímulo emocionalmente emergente, 282

preparação biológica ou evolutiva, 283

reforço negativo, 281, 282

reforço positivo, 281

teoria do condicionamento clássico, 281

teoria do condicionamento instrumental ou
operante, 281

teoria do condicionamento preparado, 283

ARN (ácido ribonucleico), 340

arte, 16, 295

assimbolia, 149, 150, 173, 177, 210, 286
 assimbolia motora, 150

atitude categorial, 154, 155, 167, 172, 173, 180, 181

atitude prática, 150, 169, 171, 295

atomização dos indivíduos, 27

auto-conhecimento, 51, 74, 139, 143, 196, 217, 260, 288, 294, 297, 302, 318, 319, 320, 321

auto-consciência, 61, 62, 202
Selbstbewußtsein, 61

auto-percepção, 242

auto-reflexividade, 54, 133

auto-regulação, 333, 344

auto-transcendência, 119, 125, 139, 142, 305

B

barbárie, 194

bebê
 capacidade representacional do bebê, 262
Begreifen, 169

behaviourismo, 282

bem-estar subjectivo, 332, 337, 339, 344, 348

biologia, 41, 63, 339, 340

bonding, 227

C

campo de transcendência, 330

campo interaccional, 221

capacidade poiética, 1, 6, 16, 43, 295, 350, 351

capso formae, 204

Carta Sobre o Humanismo (Heidegger), 16

cegueira mental, 182, 183

ciência, 1, 3, 16, 23, 24, 25, 26, 36, 37, 38, 41, 52, 53, 59, 79, 95, 98, 101, 103, 104, 105, 106, 112, 160, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 207, 271, 293, 294, 295, 322, 324

ciências da cultura, 25

ciências humanas ou hermenêuticas, 25, 26

ciências naturais do homem, 25, 26

cientismo, 23, 195

cognição, 4, 10, 13, 46, 125, 172, 181, 182, 201, 226, 230, 244, 248, 251, 256, 257, 281, 285, 310, 330, 332, 334, 355, 356, 358

distorções cognitivas, 285

reestruturação cognitiva, 281, 285

coisa-em-si, 134, 135, 260, 267

competência social, 14, 254, 256, 331, 332, 333, 339, 345

competição, 30

comunicação, 32, 36, 37, 42, 104, 115, 137, 221, 229, 230, 296, 297, 306, 309, 310, 317, 318, 321, 337

comunicação explícita, 310, 311, 315, 318, 359

comunicação implícita, 310, 311, 316, 318, 359

meios de comunicação, 33

- conceito, 8, 50, 69, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 117, 135, 136, 172, 174, 199, 201, 203, 330
conceito natural do mundo, 74, 75, 96
conceitos intuitivos, 83, 84, 86, 88, 96, 98
conceitos linguísticos, 50, 96, 97, 98, 100, 101, 156, 160
conceitos lógicos, 77, 86
conceitos míticos, 50
conceitos sensíveis, 161
conceitos teórico-científicos, 45, 75, 76, 83, 85, 87, 88, 96, 98, 99, 101, 104, 105, 106, 318
teoria epistemológica acerca do fundamento do conceito, 79
teoria lógica acerca do fundamento do conceito, 79
- concorrência, 30
- condição humana, 34, 43, 47, 208, 329, 331
- conflito, 229, 233, 235, 240, 242, 269, 278, 279, 282, 315, 355
- conhecimento, 172
conhecimento científico, 16, 44, 86, 87, 112, 113
conhecimento empírico, 82, 87
pecado original do conhecimento, 97
- conjuntos afectivo-cognitivos, 226, 257, 260
- consciência, 7, 15, 26, 31, 34, 35, 37, 43, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 84, 86, 87, 93, 95, 97, 104, 105, 107, 108, 112, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 130, 131, 132, 136, 137, 138, 148, 149, 152, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 167, 168, 169, 171, 176, 178, 179, 185, 186, 197, 198, 202, 206, 215, 239, 240, 245, 246, 247, 270, 280, 293, 294, 310, 314, 315, 323, 324, 328, 330, 331, 345, 351, 353, 354, 358, 359
- construtivismo, 215
- consumo, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 183, 274
ditadura do consumo, 29
- contingência, 9, 174, 207, 208, 210
- continuidade, princípio da, 205
- corpo, 23, 33, 51, 66, 67, 71, 75, 159, 179, 217, 226, 230, 237, 241, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 264, 272, 273, 310, 316, 319, 339, 344, 347, 357
- corrupção, 193
- cosmificação, 323
- cosmovisão, 23, 55, 66
- crescimento mental, 14, 227, 307
- criação simbólica, 8, 12, 13, 17, 44, 49, 50, 129, 130, 131, 136, 137, 143, 150, 168, 173, 184, 186, 187, 195, 196, 204, 208, 210, 288, 293, 294, 295, 296, 298, 301, 306, 307, 331, 333, 335, 339, 349, 351, 357
carácter teleológico da criação simbólica, 45, 137
- criatividade, 4, 13, 47, 100, 141, 228, 287, 295, 299, 300, 301, 302, 304, 308, 331, 334, 335
- crise, 1, 3, 5, 23, 26, 36, 38, 49, 189, 190, 193, 194, 207

Crítica da Razão Pura (Kant), 84, 89, 108, 116, 117, 172

culto da performance (Ehrenberg), 29

cultura, 3, 4, 6, 16, 17, 23, 37, 38, 41, 42, 45, 49, 50, 62, 68, 86, 132, 134, 136, 137, 138, 139, 168, 173, 176, 188, 191, 194, 196, 197, 198, 204, 206, 207, 208, 211, 230, 237, 287, 293, 294, 296, 297, 300, 302, 304, 306, 323, 331, 340, 359, 360

cura, 2, 3, 4, 5, 13, 17, 19, 200, 222, 242, 307, 321

D

defensivos,

esquemas/mecanismos/processos, 262, 268, 303, 313

democracia, 189

derrelicção do homem, 192

desconhecido, 4, 35, 54, 82, 329, 351

desejo, 29, 30, 44, 70, 133, 191, 217, 221, 227, 253, 298, 300, 301, 304, 305, 323

desejo de valor, 29

desejo, civilização do (Lipovetsky), 29

desenvolvimento psicológico, 4, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 28, 30, 33, 35, 42, 47, 50, 51, 54, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 75, 76, 79, 83, 84, 85, 86, 97, 100, 102, 105, 106, 112, 113, 120, 131, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 156, 160, 168, 169, 173, 174, 183, 184, 188, 189, 190, 191, 196, 197, 198, 199, 202, 206,

211, 215, 218, 219, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 246, 247, 250, 253, 254, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 273, 274, 284, 286, 287, 288, 289, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 301, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 318, 319, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 330, 332, 333, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 350, 351, 354, 355, 357, 358, 359

eixo da individualidade (Guisinger e Blatt), 237

eixo da relação (Guisinger e Blatt), 237

estádio de dependência absoluta (Winnicott), 264

estádio de dependência relativa (Winnicott), 265

estádio de independência relativa (Winnicott), 265

fase do EU SOU (Winnicott), 265

nascimento psicológico, 9, 226, 241, 242, 266, 297

desordens psicológicas, 28

despersonalização, 31

dessubstancialização do objecto, 85, 111

determinabilidade, 111

determinismo

determinismo biológico, 296

determinismo genético, 250

determinismo metafísico, 44

Deus, 207, 331

morte de Deus (Nietzsche), 16

deus/deuses, 69, 191

deuses instantâneos, 68, 69

devir, 30, 63, 88, 100, 194, 196, 205

diálogo sensorio-motor, 240

direito, 194, 203

discursividade, 125, 180

doença mental, 30, 268, 288, 342
 modelo espectral das doenças mentais, 278, 279

doença psíquica, 34, 268

dopagem, 31

E

ecologia social, 332, 339, 342, 345

economia, 38, 196

egocentrismo, 330

egoísmo, 27

electroencefalograma (EEG), 338

emoção, 3, 4, 7, 10, 11, 12, 13, 15, 18, 42, 45,
 51, 54, 67, 130, 131, 143, 178, 182, 183,
 185, 192, 194, 215, 216, 217, 218, 224, 226,
 232, 235, 238, 241, 243, 244, 245, 247, 248,
 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 259,
 260, 261, 262, 268, 269, 270, 271, 272, 273,
 279, 280, 281, 284, 285, 286, 287, 288, 294,
 298, 303, 319, 320, 321, 322, 327, 328, 332,
 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 342, 344,
 345, 346, 347, 349, 350, 354, 355, 356, 358

angústia, 33, 284, 298

angústia existencial, 270

ansiedade, 27, 199, 244, 245, 270, 275, 276, 277,
 278, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 336,
 338

ansiedade neurótica, 277, 278

ansiedade objectiva, 277, 278

desregulação das emoções, 269, 279, 280, 286

emoção complexa, 249

emoção negativa, 253, 269, 334, 336, 337, 339,
 344, 355

emoção positiva, 336, 338, 339

emoção simples, 249

emoções básicas, 244, 245, 251

emoções derivadas, 244

emoções psicossociais derivadas, 245

emoções sociais, 245

emoções universais, 244

estímulo emocionalmente competente
 (Damásio), 245, 249, 276

medo, 244, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275,
 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286

regulação das emoções, 12, 14, 200, 254, 259,
 286, 332, 335, 339, 341, 342, 345, 348

tristeza, 244, 253, 284, 334

empatia, 181, 183, 220, 244, 257, 317, 332,
 340, 341, 344

empírico, 7, 55, 66, 75, 82, 85, 87, 111, 116,
 172, 194, 307, 355

empirismo, 78, 118

Ensaio Sobre o Homem (Cassirer), 15, 349

epigenética, 340
 epigenética social, 339, 340, 341

epistemologia, 2, 3, 16, 23, 24, 25, 26, 36, 38,
 54, 60, 61, 71, 75, 76, 80, 83, 87, 88, 94, 99,
 108, 113, 116, 117, 126, 147, 221, 355

campos epistemológicos, 10, 25

cegueira epistemológica, 37

pólos epistemológicos, 25

espaço de inscrição simbólica das emoções,
 12, 15, 287, 303, 321, 322, 345, 349, 356
 flexibilidade, 12, 287, 303
 permeabilidade, 12, 287, 303

espiritualidade, 329, 330, 331

espiritualismo, 80

Estado, 184, 189, 190, 191

estalinismo, 189

ética, 41, 182, 183, 194, 196, 197, 334

etiopatogénese, 262, 266, 269

eu, 15, 17, 51, 56, 58, 61, 62, 63, 72, 74, 77,
 89, 103, 117, 125, 137, 158, 167, 197, 202,
 216, 229, 246, 265, 298, 299, 300, 330
das Ich, 61, 62
desestruturação do Eu (Lipovetsky), 34

evolução, teoria da, 271

evolução, teoria da (Darwin), 206, 270

existencial, 31, 32, 34, 35, 182, 324, 329, 358

Expressão das Emoções no Homem e nos Animais,
A (Darwin), 244

exterocepção, 159

F

faculdades, 12, 14, 18, 43, 45, 46, 47, 50, 118,
 129, 130, 136, 138, 139, 142, 148, 166, 167,
 172, 176, 201, 273, 288, 294, 295, 329, 347

afectividade, 14, 43, 46, 129, 139, 143, 201, 238,
 294, 295, 317, 319, 329

arbitrio, 46

entendimento, 52, 108, 117, 172

imaginação, 14, 17, 42, 43, 45, 46, 82, 84, 129,
 130, 139, 161, 165, 201, 294, 295, 299, 317,
 329, 337

memória, 46, 164, 225, 235, 246

pensamento, 14, 43, 45, 129, 295, 317, 319, 337

percepção, *ver* "percepção"

racionalidade, 6, 23, 24, 36, 37, 46, 47, 54, 190,
 194, 206, 294, 351

sensibilidade, 7, 53, 71, 78, 80, 81, 96, 99, 100,
 102, 105, 108, 121, 123, 126, 156, 158, 172,
 186, 204, 295

volição, 46

fantasia, 53, 103, 183, 228, 266, 267, 304, 310,
 316

felicidade paradoxal (Lipovetsky), 30

fenómeno, 15, 51, 52, 53, 57, 58, 64, 65, 69,
 72, 73, 76, 78, 89, 90, 92, 115, 123, 124,
 126, 129, 132, 152, 153, 154, 162, 174, 199,
 216

fenómeno expressivo, 7, 10, 11, 53, 54, 56, 57,
 60, 62, 64, 65, 66, 67, 104, 216, 244, 256,
 280, 354
Ausdruckphänomen, 55

paradigma estético de compreensão das
 vivências expressivas, 59

paradigma lógico de compreensão das vivências
 expressivas, 59

puro fenómeno expressivo, 53

teoria da inferência analógica, 59

teoria da introfecção, 59

fenómeno originário, 61, 67, 124, 216

fenómeno primário
Urphänomen, 205

- fenomenologia, 15, 118, 120
 conteúdos primários, 120
fenomenologia da consciência semiótica, 208
 fenomenologia da cultura, 6, 15, 44, 176
 fenomenologia da linguagem, 156
 fenomenologia da percepção, 52, 149
 fenomenologia das psicopatologias, 271
 fenomenologia dos transtornos da consciência
 simbólica, 161, 167
 fenomenologia dos transtornos da práxis
 simbólica, 187
 momentos vivenciais, 120
- Fenomenologia do Espírito* (Hegel), 15
- filogénese, 275, 345
- filosofia, 25, 36, 37, 41, 46, 61, 86
- filosofia da cultura, 15, 116, 134, 167, 184
- filosofia da linguagem, 147, 150
- filosofia das formas simbólicas, 1, 3, 5, 6, 15,
 16, 17, 19, 37, 64, 67, 80, 88, 94, 112, 113,
 115, 130, 135, 175, 176, 185, 186, 189, 194,
 196, 201, 202, 203, 205, 211, 215, 349, 353
- Filosofia das Formas Simbólicas* (Cassirer), 15, 41,
 176
- filosofia prática, 194, 195, 329
- finitude, 330, 331
- física relativística, 112
- forma
forma dat esse rei, 148
forma formans, 132, 141
forma formata, 132, 141
- forma simbólica, 3, 4, 6, 8, 13, 16, 25, 37, 44,
 45, 46, 47, 49, 50, 55, 57, 59, 61, 79, 103,
 114, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
 139, 140, 141, 143, 167, 168, 173, 176, 184,
 186, 187, 188, 189, 195, 196, 197, 198, 199,
 203, 209, 230, 288, 293, 294, 295, 306, 328,
 329, 330, 349, 353, 359
 arte, 3, 37, 44, 45, 49, 64, 130, 133, 134, 135,
 136, 137, 204, 307, 323, 328
 carácter teleológico das formas simbólicas, 45
 ciência, 37, 45, 49, 95, 130, 134, 136, 137, 196,
 307
 especificidade mórfica, 122, 123, 124
 Estado, 44, 188
 ética, 44, 136, 196
 história, 3, 44, 49, 130, 136
 linguagem, 3, 37, 44, 45, 49, 64, 95, 130, 133,
 134, 135, 136, 137, 204, 328
 mito, 3, 37, 44, 45, 49, 62, 95, 130, 133, 134,
 135, 189, 196, 204, 323
 moralidade, 307
 política, 44, 188
 religião, 3, 37, 44, 45, 49, 95, 130, 134, 137, 196,
 323
- frustração, experiência da, 227, 278, 284
- função causal/função do signo (Helmholtz),
 92
- função expressiva, 6, 7, 51, 59, 60, 61, 64, 67,
 68, 70, 71, 74, 75, 113, 139, 216, 230, 259,
 260, 306, 349
Ausdrucksfunktion, 51
- função representativa, 6, 7, 11, 58, 60, 67, 68,
 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 95, 96, 114, 115,
 154, 155, 158, 260, 306, 349

Darstellungsfunktion, 58, 67

função significativa, 6, 7, 11, 60, 73, 79, 80, 91, 92, 93, 94, 114, 155, 157, 306, 328, 349

Bedeutungsfunktion, 73

função simbólica, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 50, 60, 67, 68, 69, 74, 75, 76, 79, 84, 89, 91, 93, 95, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 110, 111, 113, 116, 130, 140, 141, 150, 152, 154, 155, 156, 157, 159, 167, 171, 172, 174, 182, 193, 194, 195, 199, 200, 201, 202, 203, 209, 210, 211, 215, 216, 217, 218, 230, 254, 256, 257, 259, 261, 266, 267, 280, 286, 287, 289, 296, 297, 298, 299, 318, 322, 327, 341, 345, 346, 347, 350, 354, 357, 358

reificação da função simbólica, 11, 18, 130, 143, 187, 199, 201, 216, 261, 268, 275, 286, 312, 322, 345, 350, 354, 356, 358

G

gnosilogia, 116, 197

Grande Aceleração, 274

Grande Desorientação (Lipovetsky), 27

Greifen, 169

H

herói, 191, 235

heróis, teoria do culto dos (Carlyle), 191

hipercapitalismo, 27, 29, 36

hiperconsumo, 27, 29, 32, 37

hiperindividualismo, 27, 30, 33

hipermodernidade, 27, 28, 29, 32

hipertecnicização, 27, 32, 36, 37

história, 16, 25, 32, 41, 54, 86, 106, 111, 137, 139, 177, 180, 190, 191, 201, 235, 237, 238, 246, 271, 274, 275, 277, 303, 320, 326, 329, 338, 341

Holoceno, 274

holon, 25

homem, 1, 2, 3, 4, 6, 9, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 26, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 55, 58, 62, 63, 66, 74, 97, 114, 129, 131, 132, 135, 136, 137, 139, 142, 143, 147, 169, 173, 176, 177, 184, 188, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 216, 230, 259, 274, 275, 293, 294, 295, 296, 297, 303, 305, 306, 307, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 347, 349, 351, 353, 354, 358, 359, 360

animal rationale, 23, 41, 49

animal symbolicum, 5, 16, 41, 130, 142, 204, 205, 210, 305

homo consumericus, 28, 183

homo divinans, 191

homo faber, 191

homo magus, 191

homo sapiens, 273

Mangelwesen (Blumenberg), 331

morte do homem (Foucault), 16

super-homem (Nietzsche), 16

zoon politikon (Aristóteles), 305

hormonas

adrenalina, 272

adrenocorticotrofina (ACTH), 272

cortisol, 272

noradrenalina, 272

I

idealismo, 85, 93, 94, 109

idealismo alemão, 203

idealismo lógico, 108, 109

idealismo transcendental, 203

identidade, 2, 13, 18, 19, 31, 36, 69, 89, 101, 102, 109, 111, 125, 134, 178, 192, 197, 202, 229, 237, 242, 265, 297, 298, 312, 322, 328

ideologia, 2, 3, 27, 32, 35, 36, 37

ideologização da ciência, 23

Iluminismo, 16

ilusão de onipotência, 227

imagem (Damásio), 246, 247, 248, 249

imaginação criadora, 82

Imagiologia por Ressonância Magnética Funcional (IRMf), 335

imago, 308

inconsciente

- inconsciente dinâmico (Stolorow), 239, 240, 261
- inconsciente não validado (Stolorow), 239, 240, 261
- inconsciente pré-reflectivo (Stolorow), 238, 239, 261

indivíduo soberano (Ehrenberg), 34

inteligência, 148, 151, 152, 203, 331

- inteligência espiritual, 331
- inteligência prática, 43
- inteligência simbólica, 43

intencionalidade, 62, 118, 119, 120

intersubjectividade, 220, 221, 222, 232, 233, 236, 238, 240, 309, 318

- campos intersubjectivos, 222, 233, 236, 237, 244, 256, 259, 261, 333

intuição, 5, 7, 8, 45, 59, 61, 64, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 89, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 113, 114, 123, 124, 134, 139, 140, 147, 148, 150, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 172, 174, 175, 180, 185, 186, 298

intuicionismo, 108

isolamento social, 27

J

juízo, 82, 98, 134, 307

- juízos inferenciais, 125

K

kháos, 323

kósmos, 323

L

liberdade, 2, 10, 13, 16, 28, 29, 35, 36, 79, 82, 97, 107, 114, 130, 132, 140, 141, 143, 154, 155, 172, 173, 174, 194, 195, 198, 199, 200, 202, 207, 242, 287, 296, 306, 313, 321, 325, 326, 327, 328, 329, 333, 334, 339, 350, 354, 355, 356, 359

linguagem, 16, 42, 45, 51, 55, 58, 59, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 80, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 132, 138, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 168, 169, 171, 176, 189, 192, 194, 230, 232, 234, 235, 240, 241, 252, 300, 310, 317, 351, 355

função mágica, 192

função semântica, 192, 194

linguagem animal, 42

linguagem emocional, 42, 151, 173, 193, 286

linguagem humana, 42, 43, 97, 98, 104

linguagem inferior, 151

linguagem natural, 99

linguagem poética, 70, 317

linguagem proposicional, 43, 70, 131, 132, 173, 193, 286

linguagem subjectiva, 42, 131

linguagem superior, 151

prosódia, 70, 103, 309

Livro da Consciência, O (Damásio), 245

logos, 55, 71, 99, 100, 104, 108, 109, 324, 325, 326

M

mãe ambiental, 264

mãe-bebê, díade, 229, 231, 253, 255, 304

mãe-bebê, relação, 229, 231, 257, 299, 300

mãe-bebê, sistema de regulação mútua, 262, 263

mãe-bebê, unidade, 227, 228, 263, 264, 266, 267

magia, 190, 191

Man's Search for Meaning/Ein Psycholog
erlebt das Konzentrationslager (Frankl),
326

matemática, 41, 108, 109, 111, 112, 113, 136

materialismo, 80, 360

matrioshkas, 88

matriz psicológica, 264

matriz relacional, 217, 221, 222, 266, 319, 355,
359

matrizes axiológicas, 27

matrizes semânticas, 13

mecânica quântica, teoria da, 23

medicalização, 30, 34

meditação, 14, 335, 336, 337, 338

memória de trabalho, 273

memória simbólica, 139

memórias, 223, 232, 316

metafísica, 16, 41, 43, 66, 84, 110, 205

metáfora, 162, 165, 317, 318, 320

metamorfose, 53, 56, 68, 221, 314

metapsicologia, 220, 222, 316, 318

mindfulness, 338

Mindfulness-Based Cognitive Therapy
(MBCT), 338

Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR)
(Kabat-Zinn), 338

mito, 16, 23, 51, 53, 55, 56, 58, 61, 62, 63, 68,
69, 138, 184, 188, 191, 192, 193, 194, 195,
208, 237, 293, 328

mito científico moderno, 188

mito da mente isolada, 222, 237

Mito de Sísifo, O (Camus), 208

Mito do Estado, O (Cassirer), 45, 184, 188, 189

mito político moderno, 188, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 195, 287

modelos do *self-e-do-outro-em-interacção*, 269

modernidade, 2, 24, 94, 207, 208

mónada, 205

moral, 194

mudança psicológica, 2, 3, 4, 5, 13, 18, 201,
222, 242, 288, 295, 307, 308, 309, 310, 311,
315, 322, 338, 341, 343, 345, 348, 349, 357,
359

multiperspectivismo ontognosiológico, 50, 88

mundividência, 15, 23, 24, 27, 37, 55, 95, 186,
198, 207, 294, 327, 330, 331

N

narrativa, 45, 181, 234, 235, 236, 295, 320,
327, 328, 341, 351

capacidade narrativa, 233, 234, 235, 236

narrador, 235, 320

narratividade, 233, 235, 236

natura naturans, 141

natura naturata, 141

nazismo, 189, 190, 326

neurobiologia, 10, 181, 182, 247

neurociências, 10, 11, 13, 18, 182, 199, 215,
216, 243, 244, 253, 255, 256, 268, 269, 271,
279, 286, 287, 331, 332, 333, 334, 335, 337,
339, 341, 347, 353, 354

neuroplasticidade, 343, 348

neurogênese, 348

sinaptogênese, 348

neuropsicopatologia, 5, 8, 17, 171, 172, 174,
177, 182, 185, 200, 211, 230

afasia, 132, 148, 149, 150, 151, 152, 157, 159,
160, 162, 163, 164, 166, 167, 171, 173, 175,
177, 180, 210

agnosia, 149, 150, 152, 157, 158, 159, 162, 164,
165, 166, 167, 171, 173, 175, 177, 210

agnosia táctil, 157, 163

agnosia visual, 157, 159, 160, 163, 164, 178

amnésia para os nomes das cores, 153, 156
amusia, 71

apraxia, 149, 150, 152, 162, 163, 164, 165, 166,
167, 171, 173, 175, 177, 210

apraxia ideatória, 163

apraxia motora, 163

prosopagnosia, 178

síndrome de Asperger, 181, 182, 183, 185

neurotransmissores, 248, 340

adrenalina, 272

dopamina, 253

noradrenalina, 272

nominalismo, 80, 94, 207

O

objectivação, 5, 6, 7, 9, 10, 15, 37, 42, 43, 45, 49, 50, 55, 60, 66, 67, 68, 72, 73, 74, 77, 80, 83, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 103, 104, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 118, 126, 127, 135, 136, 141, 147, 157, 174, 187, 196, 197, 201, 202, 215, 218, 232, 235, 287, 296, 297, 298, 300, 306, 307, 324, 328, 330, 331, 349, 350, 353, 357, 358

objectivismo, 36, 37

objecto, formação do
 organização do objecto do ponto de vista da coerência, 89
 organização do objecto do ponto de vista da continuidade, 89

onomatopeia, 70

ontologia, 25, 55, 66, 67, 84, 88, 107, 113, 119, 205, 207, 312

ontologização, 49, 65, 91

onto-semiologia transcendental, 195

P

padrões de resposta emocional, 4, 11, 253, 322, 344, 356, 357

paixões da alma, 295

palavra, 71, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 131, 151, 157, 159, 161, 192, 310, 317, 318
 função deíctica da palavra, 98
 função predicativa da palavra, 98

paradigma funcionalista, 41, 46, 209

paradigma substancialista, 41

patogénese, 199, 236, 261

patologia do simbólico, 8, 9, 143, 174, 176, 177, 181, 182, 183, 185, 193, 195, 200, 202, 211, 354

depressão simbólica, 193

patologia da consciência simbólica, 5, 8, 17, 142, 143, 147, 150, 151, 153, 155, 159, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 183, 184, 185, 199, 201, 210, 211, 230, 354

patologia da práxis simbólica, 5, 6, 8, 17, 18, 183, 184, 185, 187, 188, 193, 199, 200, 201, 203, 204, 210, 211, 215, 230, 286, 287, 288, 321, 345, 351, 354, 356

patologia mental estrutural, 5, 211, 354

patologia mental funcional, 5, 11, 14, 17, 18, 185, 200, 211, 215, 216, 227, 230, 257, 287, 354

patológico, 2, 6, 14, 31, 71, 173, 260, 281, 321

patologização clínica, 34

pensamento

 pensamento instrumental, 169

 pensamento linguístico, 45, 96, 99, 103, 105, 107, 134, 169

 pensamento mítico-religioso, 45, 134

 pensamento primitivo, 200

 pensamento puro, 75, 79, 85, 89, 108, 113

 pensamento reflexivo, 132, 251, 252, 314, 315, 347

 pensamento relacional, 96, 131, 132, 162, 199

pensamento sem palavras, 96

 pensamento simbólico, 46, 50, 131, 132, 133, 140, 142, 199, 200, 203, 233, 320

- pensamento teórico, 17, 58, 59, 76, 328
- pensamento teórico-científico, 38, 75, 87, 91, 95, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 112, 138
- percepção, 7, 8, 10, 14, 32, 33, 46, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 64, 72, 74, 75, 76, 77, 79, 82, 83, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 96, 99, 100, 102, 104, 106, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 130, 131, 132, 139, 140, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 167, 171, 172, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 201, 202, 207, 210, 227, 234, 239, 242, 248, 249, 251, 252, 255, 267, 271, 276, 277, 283, 284, 288, 307, 323, 329, 349, 351
- coexistência dos fenômenos no espaço, 115
- momento hilético da percepção, 121, 123, 126
- momento noético da percepção, 121, 123, 126
- ordem das causas e dos efeitos, 115
- ordem das coisas e dos seus atributos, 115
- perspectiva epistemológica acerca da percepção, 51, 52
- perspectiva psicológica acerca da percepção, 51
- sucessão dos fenômenos no tempo, 115
- valor de símbolo da percepção sensível*, 46, 115, 176
- personificação, 54, 56, 57
- perspectiva de 1ª pessoa, 18
- perspectiva de 2ª pessoa, 18
- perspectiva de 3ª pessoa, 18
- perturbação psicológica, 30, 268, 275
- perturbações da adaptação, 199, 277
- perturbações da ansiedade, 199, 276
- perturbações da personalidade, 199
- perturbações do humor, 199
- perturbações que aparecem habitualmente na primeira e segunda infância ou na adolescência, 199, 277
- pessoa, 16, 17, 27, 28, 31, 32, 33, 35, 36, 47, 140, 143, 153, 154, 215, 219, 221, 225, 230, 238, 241, 255, 278, 282, 294, 295, 296, 302, 304, 305, 311, 320, 323, 327, 329, 336, 341, 343, 345, 348, 350
- pitagóricos, 110
- poiesis*, 19, 47, 298, 325
- política, 38, 190, 194, 195
- pós-modernidade, 29
- pregnância simbólica, 6, 7, 8, 15, 115, 123, 124, 125, 126, 158, 174, 185, 186, 187, 188, 198, 287, 330
- relacionalidade, 125
- primeiros universais (Lotze), 73
- princípio do simbolismo*, 42, 50, 131, 136, 140, 141
- processamento da informação
- modos explícitos, 230, 252, 309
- modos implícitos, 230, 252, 309
- processos mentais
- processos automáticos, 4, 230, 252, 280, 281, 286, 309, 359
- processos conscientes, 4, 230, 252, 309
- profano, 122
- propriocepção, 159
- proto-intriga, 234
- acção, 234
- agente, 234

- contexto, 234
- fim, 234
- objecto, 234
- protolinguagens, 97, 104
- psicanálise, 1, 9, 10, 11, 13, 14, 18, 200, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 236, 237, 243, 253, 256, 263, 268, 282, 286, 287, 307, 309, 315, 316, 325, 326, 327, 342, 357
- acção terapêutica da psicanálise, 309, 311, 312, 316, 318, 319, 320
- aparelho para pensar os pensamentos (Bion), 225, 262
- auto-estima, 301
- auto-reflexividade (Aron), 319
- bom narcisismo, 302
- capacidade de *rêverie* (Bion), 225, 235, 262, 315
- concernência ou concernimento objectal (Winnicott), 305
- conhecimento declarativo, 310
- conhecimento relacional implícito, 310, 311, 358
- constância do objecto interno* (Mahler), 320
- constância do sujeito no interior do objecto* (Coimbra de Matos), 320
- contextualismo fenomenológico, 15, 238, 318
- contratransferência, 220, 307, 308, 342
- corrente intersubjectivista, 220
- desmantelamento/dissolução do introjecto maligno (Coimbra de Matos), 308, 322
- dinâmica dos sistemas intersubjectivos (Stolorow e Atwood), 238
- ego (Winnicott), 229
- elementos alfa (Bion), 225, 262, 303, 314, 315
- elementos beta (Bion), 224, 225, 262, 303, 314
- escola intersubjectiva ou intersubjectivista, 220, 221
- escola relacional, 219, 221, 222
- espaço analítico, 228, 308, 313
- espaço potencial (Winnicott), 228, 229, 266, 267, 287, 299, 300, 311, 312, 313, 315
- espaço transicional (Winnicott), 299
- estilos de vinculação, 224, 342
- estruturas de interacção precoces (Beebe e Lachmann), 231
- eu (Winnicott), 229
- expansão diádica da consciência (Tronick), 311
- fenómenos transicionais (Winnicott), 228, 299, 300
- função alfa (Bion), 224, 225, 262, 315
- função continente (Bion), 315
- função psicanalítica da personalidade*, 313
- holding* (Winnicott), 311, 312, 315
- holding environment* (Winnicott), 227, 229
- interiorização da função analisante*, 313, 322
- internalização transmutativa do selfobjecto (Kohut), 219, 320
- intersubjectividade, teoria da (Stolorow, Atwood e Brandchaft), 219, 233
- investimento narcísico primário, 302, 303
- invólucros pré-narrativos (Stern), 233, 234
- mentalização (Fonagy e Target), 241, 318, 319
- modelos internos dinâmicos, 223, 224
- momentos de agora (BCPSG), 311
- momentos de encontro (BCPSG), 311, 358
- narcisismo, 301
- objectos transicionais (Winnicott), 228
- omnipotência do sujeito, 266
- padrões de influência mútua, 259
- padrões de mútua regulação, 231, 233, 310
- psicanálise clássica, 222, 223
- psicanálise interpessoal, 219
- psicanálise relacional, 1, 9, 10, 11, 13, 199, 216, 218, 243, 287, 307, 309, 316, 321

- psicanálise tradicional, 263
- relação continente/conteúdo (Bion), 224
- relação diádica complementar e insaturada (Coimbra de Matos), 304
- remodelação do objecto interno (Coimbra de Matos), 308, 322
- rêverie* (Ogden), 316, 317, 318
- selfobjectos (Kohut), 219, 242, 262
- si-mesmo (Winnicott), 229
- sistema de vinculação, 223
- sonhar (Bion), 314, 315
- sonho, 225, 227, 298, 301, 302, 313, 314, 315
- sonho, organizador do desejo, 301
- terceiro analítico (Ogden), 316, 317, 318
- transferência, 219, 220, 247, 281, 282, 307, 308
- transferência da nova relação* (Coimbra de Matos), 308
- vinculação, teoria da, 219, 223
- psicofármacos, 30, 31, 34, 337
- psicologia clínica, 200
- psicologia cognitiva, 13, 18, 285, 331, 332, 333, 338
- psicologia cognitivo-comportamental, 11, 199, 269, 280, 286, 287
- psicologia comportamental, 18
- psicologia da Gestalt, 131
- psicologia do *self* (Kohut), 218, 219
- psicologia evolutiva, 10, 11, 13, 18, 215, 216, 243, 256, 257, 268, 269, 271, 280, 286, 287, 331, 332, 333, 345, 353, 354
- psicologia existencial, 13, 18
- psicologia sensualista, 115, 116, 118, 147, 151
- psiconeuroimunologia, 348
- psicopatologia, 3, 4, 5, 8, 11, 12, 17, 18, 177, 185, 188, 199, 200, 201, 211, 219, 225, 230, 238, 242, 257, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 300, 308, 312, 321, 323, 336, 337, 341, 345, 349, 350, 354, 355, 356, 357, 360
- ansiedade, 271
- depressão, 27, 28, 33, 34, 35, 265, 271, 285, 336, 338
- DSM (Manual de Diagnóstico e Estatística das Perturbações Mentais), 199, 265, 276
- fobias, 271
- neuroses, 265, 277, 278, 281, 282
- perturbações de stress pós-traumático, 271, 277
- perturbações obsessivo-compulsivas, 271
- psicopatologia da simbolização, 266
- psicopatologia do espaço potencial, 266
- psicoses, 265, 278, 279, 314
- psicoterapia, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 184, 261, 279, 285, 287, 288, 295, 308, 310, 326, 338, 339, 344, 349, 350, 357, 358, 359, 360
- psicologia desenvolvimental aplicada, 307
- psicoterapias, 1, 2, 3, 4, 19, 200, 307, 324, 325, 327, 329, 333, 341, 345, 347, 348, 349, 350, 358, 359, 360
- modelo integrativo em psicologia e psicoterapia, 1, 17, 19
- psicoterapias cognitivo-comportamentais, 1, 281, 357
- psicoterapias existenciais, 1, 358
- psicotrópicos, 28, 31, 32, 33, 37

psiquiatria, 200, 269, 276

pulsão, 221, 223

Q

quadrantes, teoria dos (Wilber), 25

quid facti, 10, 203, 324

quid juris, 10, 203, 324

R

raça

raça humana, 225

raça, teoria do culto da (Gobineau), 191

racionalidade técnico-científica, 5, 8, 16, 17, 23, 24, 27, 183, 189, 190, 191, 195, 294

racionalismo, 47

razão prática, 194, 195

restauração simbólica da razão prática, 194

realidade, 1, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 18, 31, 42, 44, 45, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 98, 103, 104, 109, 111, 112, 113, 114, 119, 125, 129, 130, 131, 135, 140, 141, 142, 147, 148, 150, 159, 179, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 206, 207, 209, 210, 215, 218, 221, 225, 228, 233, 236, 237, 244, 246, 249, 250, 251, 252, 259, 260, 266, 267, 276, 278, 285, 286, 293, 294, 295, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 306, 307, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 322, 323, 324, 327,

328, 329, 330, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 356, 357, 358

absoluto da realidade, 207

omnivivificação da realidade, 56, 58

realismo, 80

realismo ingênuo, 116, 135

realização pessoal, 28, 29, 305, 321, 344

reducionismo, 19, 26, 34, 35, 42, 46, 56, 167, 294, 360

referente, 64, 65, 71, 193, 356

rejeição social, 284

relação interpessoal, 5, 9, 10, 11, 14, 137, 182, 200, 211, 224, 243, 257, 268, 269, 308, 324, 326, 342, 343, 344

capacidade relacional, 227, 261, 297

desregulação da relação, 18, 261, 262, 286, 359

padrões relacionais, 4, 297, 310, 313, 332

relação Eu-Iso (Buber), 341

relação Eu-Tu (Buber), 28, 341

relação interpessoal emergente (Stern), 232

relação interpessoal intersubjectiva (Stern), 232, 233

relação interpessoal nuclear (Stern), 232

relação interpessoal verbal (Stern), 232

relação intersubjectiva, 13, 233, 237, 242, 349

relação intersubjectiva significativa, 239, 328, 349

relação terapêutica, 5, 13, 15, 202, 242, 257, 307, 310, 311, 313, 316, 339, 341, 342, 346, 350, 351, 357, 358

relações de objecto, 13, 219, 221, 222, 224, 227, 264, 342

relações significativas, 9, 28, 229, 254, 268,
269, 297, 322, 339, 340, 341, 342, 343

relatividade, teoria da (Einstein), 23

religião, 16, 38

Renascimento, 16

repressão, 240, 278

responsabilidade, 28, 31, 32, 325

resposta de luta ou fuga (Cannon), 270

resposta imunitária, 338

revolução copernicana (Kant), 52, 88, 118, 134

revolução industrial, 191, 274

revolução neolítica, 274

rito, 42, 192

S

sagrado, 122

saúde mental, 5, 28, 271, 274, 301, 338

saúde psicológica, 357

Segunda Guerra Mundial, 274

self, 9, 11, 12, 14, 62, 199, 215, 218, 219, 221,
223, 225, 226, 229, 231, 233, 234, 235, 236,
238, 241, 242, 256, 259, 260, 262, 264, 267,
278, 286, 287, 288, 298, 299, 300, 303, 307,
309, 312, 313, 318, 320, 322, 327, 328, 342,
343, 350, 353, 355, 357, 358

falso self (Winnicott), 229, 265

sentido de um *self* emergente (Stern), 231

sentido de um *self* narrativo (Stern), 232, 234

sentido de um *self* nuclear (Stern), 232

sentido de um *self* subjectivo (Stern), 232

verdadeiro self (Winnicott), 229, 265

semantização plurívoca, 121, 123

senso comum, 330

sensualismo, 54, 80, 93, 94, 116, 117, 120,
124, 131, 147

sentido, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 14, 16, 17,
18, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 43, 45,
46, 50, 52, 53, 57, 65, 66, 67, 70, 76, 77, 80,
81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 95, 100, 104,
105, 108, 109, 114, 117, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 132, 135, 138, 140, 141,
143, 150, 151, 153, 155, 156, 157, 158, 161,
162, 165, 166, 167, 168, 171, 174, 179, 180,
186, 187, 192, 193, 196, 197, 200, 201, 202,
204, 205, 207, 217, 221, 222, 224, 226, 227,
230, 231, 233, 234, 235, 236, 241, 242, 256,
259, 260, 261, 262, 264, 267, 274, 275, 279,
280, 281, 284, 286, 287, 288, 289, 293, 294,
295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 305,
312, 313, 316, 318, 322, 323, 324, 325, 326,
327, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 344, 345,
347, 348, 350, 351, 353, 354, 355, 357, 358,
359

sentimento de emoção (Damásio), 245, 247,
249, 250, 251, 252, 270

alucinação do corpo, 250

arco "como se", 250

arco corporal, 249

sentimento de si, 61, 62

Selbstgefühl, 61

- si, 3, 5, 9, 10, 13, 14, 27, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 47, 49, 61, 62, 63, 64, 65, 73, 74, 133, 139, 140, 142, 143, 184, 197, 200, 202, 205, 208, 225, 226, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 241, 260, 280, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 304, 305, 312, 319, 321, 325, 331, 335, 345, 351, 353, 354, 357, 358
- selbst*, 61
- significado, 7, 9, 32, 34, 42, 43, 46, 49, 51, 64, 71, 74, 81, 84, 90, 91, 92, 94, 96, 100, 101, 102, 107, 114, 115, 118, 120, 123, 124, 125, 132, 143, 149, 153, 155, 157, 158, 161, 162, 171, 172, 173, 174, 179, 180, 193, 199, 201, 211, 215, 225, 232, 238, 254, 256, 260, 281, 282, 286, 293, 295, 296, 297, 300, 304, 312, 313, 318, 321, 333, 347, 350, 351, 353, 356, 357, 358, 359
- significante, 64, 65, 71, 193, 356
- signos, 51, 64, 70, 72, 76, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 113, 122, 166, 216
- simbólico, princípio da conservação do, 130
- simbolização, 5, 7, 8, 9, 11, 14, 17, 18, 19, 37, 45, 46, 47, 50, 58, 75, 95, 100, 104, 111, 112, 113, 129, 130, 131, 132, 136, 137, 143, 148, 151, 153, 162, 166, 167, 171, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 196, 198, 210, 230, 240, 241, 242, 261, 287, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 306, 309, 312, 313, 315, 319, 327, 329, 330, 331, 346, 349, 351, 354, 356, 359
- plano de imanência, 330
- plano de transcendência, 330
- símbolos, 5, 6, 7, 37, 41, 42, 43, 47, 70, 76, 85, 86, 97, 104, 122, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 140, 142, 143, 148, 149, 150, 157, 176, 184, 186, 193, 194, 198, 204, 205, 208, 209, 228, 230, 232, 240, 266, 267, 293, 300, 304, 305, 306, 312, 313, 319, 328, 349, 355, 356
- carácter tensional do símbolo, 132
- designadores, 42, 43, 70, 132
- desontologização do símbolo, 140
- si-mesmo (Winnicott), 229
- sinais, 42, 57, 70, 97, 122, 149, 150, 155, 157, 193, 201, 272, 297, 298, 347
- operadores, 42
- sinapses, 348
- síndrome geral de adaptação (Selye), 270
- Sísifo, 208
- sistema nervoso autónomo (SNA), 272
- sistema nervoso central (SNC), 175, 248, 251, 346, 347
- amígdala, 248, 251, 252, 253, 272, 336, 347, 348
- área de Broca, 254
- células fusiformes, 346
- córtex cingulado anterior (CCA), 248, 284, 285
- córtex motor primário, 254
- córtex orbitofrontal (COF), 248, 342, 346, 347
- córtex parietal, 254
- córtex pré-frontal, 14, 182, 248, 251, 254, 333, 334, 336, 337, 338, 346, 348
- córtex temporal, 254
- córtex ventromediano, 248
- hipocampo, 248
- hipófise, 272

- hipotálamo, 272
- ínsula, 248
- neurónios-espelho, 14, 182, 244, 254, 255, 256, 333
- rácio da actividade pré-frontal esquerda/direita (Davidson), 336, 348
- sistema límbico, 248, 254, 346
- substância cinzenta periaqueductal (PAG), 272
- substância cinzenta periventricular, 285
- tálamo, 253
- tálamo dorsomediano, 285
- tronco cerebral, 248, 272, 347
- via inferior (Goleman), 251, 252, 254, 269, 346, 347, 348
- via superior (Goleman), 251, 252, 346, 347
- sistemas diádicos, 239, 243
- sociabilidade, 15, 23, 27, 28, 137, 306, 343
- sono, 314
- subjectivação da experiência, 235
- subjectividade, 5, 6, 15, 16, 17, 33, 37, 56, 61, 62, 117, 199, 202, 215, 220, 224, 227, 229, 234, 236, 241, 242, 259, 266, 267, 280, 281, 287, 300, 312, 316, 317, 320, 327, 333, 353
- estruturas da subjectividade, 235, 358
- estruturas da subjectividade (Stolorow e Atwood), 238
- mundo subjectivo (Stolorow e Atwood), 238
- mundo subjectivo (Stolorow e Atwood), 238
- suicídio, 27, 28
- sujeito, 7, 25, 28, 53, 56, 57, 58, 62, 63, 71, 74, 102, 103, 104, 148, 158, 182, 188, 199, 204, 206, 217, 221, 224, 226, 228, 233, 249, 255, 266, 280, 281, 286, 300, 302, 303, 319, 356, 359
- sujeito experimental, 335, 337
- sujeito histórico, 16
- sujeito transcendental, 205
- ## T
- técnica, 3, 16, 23, 31, 33, 36, 37, 38, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 207, 219, 294, 295, 323, 338
- tecnociência, 23, 27
- tecnologia, 32, 33, 169, 274
- tecnologias identitárias* (Ehrenberg), 32
- teleologia, 45, 137, 140, 206, 228
- dinamismo teleológico da ética, 194
- estrutura teleológica da acção, 165
- estrutura teleológica de cariz biológico, 168
- ordenação teleológica do universo biológico, 142
- ordenação teleológica do universo simbólico, 142, 174
- orientação teleológica da actividade criativa (Coimbra de Matos), 302, 303
- orientação teleológica de ordem espiritual, 168, 174
- telos*, 28, 208
- temporalidade, 331
- teologia, 23, 41, 49, 207
- teoria da mente, 182, 255, 256
- terminais relacionais (Ehrenberg), 33

totalidade, 3, 43, 76, 77, 79, 80, 81, 85, 89, 94,
100, 101, 104, 110, 115, 126, 129, 151, 152,
158, 159, 179, 180, 197, 351

totalitarismo, 23, 184, 188, 189, 190, 191, 195
totalitarismo clássico, 189
totalitarismo invertido (Wolin), 189

toxicomania, 30

transcendental, 7, 16, 117, 118, 172, 195, 307,
355

transcendentalismo (Kant), 84

transtorno mental, 266, 269, 275

trauma, 233, 239, 243, 264, 355

U

unilateralização da actividade do espírito, 8,
17, 187, 294

universais, 199

V

valor biológico (Damásio), 245, 246, 247

valores, 15, 24, 29, 30, 34, 191, 193, 194, 324,
325, 330, 337, 339

vazio, 27, 29, 30, 32

vigília, 314

vinculação, 219, 223, 224, 227, 254

visão mental, 182, 255

vontade, 8, 58, 71, 141, 163, 178, 187, 191,
194, 201, 210, 296, 299, 324, 354
dessubstancialização da vontade (Lipovetsky), 34

W

Wendung zur Idee (Georg Simmel), 141, 203



Contactos:

Universidade de Évora
Instituto de Investigação e Formação Avançada - IIFA
Palácio do Vimioso | Largo Marquês de Marialva, Apart. 94
7002-554 Évora | Portugal
Tel: (+351) 266 706 581
Fax: (+351) 266 744 677
email: iifa@uevora.pt