

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

A VIRTUDE COMO ATO NA ELABORAÇÃO DO SENTIDO DE VIDA NO LUTO

MESTRANDA:
MARIA INÊS CASTANHA DE QUEIROZ

ORIENTADOR:
MIGUEL MAHFOUD

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: PSICOLOGIA SOCIAL

LINHA DE PESQUISA:
CULTURA, MODERNIDADE E SUBJETIVIDADE

BELO HORIZONTE – MINAS GERAIS

DEZEMBRO
2009

MARIA INÊS CASTANHA DE QUEIROZ

**A VIRTUDE COMO ATO
NA ELABORAÇÃO DO SENTIDO DE VIDA NO LUTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social

Linha de Pesquisa: Cultura, Modernidade e
Subjetividade

Orientador: Prof. Dr. Miguel Mahfoud

Belo Horizonte, 2009



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Psicologia

A Dissertação "*A virtude como ato na elaboração do sentido de vida no luto.*"

elaborada por **Maria Inês Castanha de Queiroz**

e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi aceita pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de

MESTRE EM PSICOLOGIA

Belo Horizonte, 17 de dezembro de 2009.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Miguel Mahfoud
(Orientador)



Prof. Dr. Eduardo Dias Gontijo



Profa. Dra. Marina Massimi

150 Queiroz, Maria Inês Castanha de
Q3v A virtude como ato na elaboração do sentido de vida no luto [manuscrito] /
2010 Maria Inês Castanha de Queiroz. -2010.

216 f.

Orientador : Miguel Mahfoud

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1.Teresa Benedita da Cruz, Santa, 1891-1942. 2. Psicologia – Teses. 3. Virtude
– Teses. 4. Luto – Teses. 5. Fenomenologia – Teses 6. Psicologia social I.
Mahfoud, Miguel. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação

às pessoas muito amadas e plenas de sentido em minha caminhada:

Guilherme, pelo seu sorriso na alegria de viver e com toda a gratidão por sua existência.

Alexandre, pelo nosso amor e pela união de nossas forças no cotidiano.

Meu pai, Henrique, por sua simplicidade e fidelidade, compaixão e caridade.

Minha mãe, Zilda, por sua coragem e temperança, serenidade e fé.

Em memória, vovó Alaíde, minha madrinha, pela sabedoria viva.

I, 22

*A nós, nos cabe andar.
Mas o tempo, os seus passos,
são mínimos pedaços
do que há de ficar.*

*É perda pura
tudo o que é pressa;
só nos interessa
o que sempre dura.*

*Jovem, não há virtude
na velocidade
E no voo, aonde for.*

*Tudo é quietude:
escuro e claridade,
livro e flor.*

Rainer Maria Rilke
(Rilke, 1994, p. 67)

PARA CADA PESSOA, A MINHA GRATIDÃO

*"Quem irá me valer? São pessoas, é a caminhada.
Quem irá me valer? São meus sonhos no pó da estrada.
Quem irá me valer? É o sorriso que guardo comigo.
Quem irá me valer? É o segredo de fazer amigos."
Para eu parar de me doer
Milton Nascimento*

Miguel Mahfoud, por ter confiado neste tema e me ajudar a compreender o significado da força em minha vida, pelo apoio nos imprevistos que surgiram durante esta caminhada, por acreditar na essência e na qualidade dos processos e me apresentar o alicerce da fenomenologia de Edmund Husserl e as luzes vigorosas de Edith Stein.

Alexandre, pelo amor! Por nossa união e nossos projetos de vida. Por ter me presenteado com o livro que deu origem a esta dissertação. Pela sensibilidade e incentivos ao acompanhar cada passo e por me propiciar condições de realizá-lo.

Aos participantes do Projeto Virtude, pela coragem de partilhar as vivências e as reflexões.

Pe. Alexandre F. de Oliveira, pela confiança e pelo convite para trabalhar com os pais em luto na paróquia Nossa Senhora Rainha.

Gláucia R. Tavares, pela luta e coragem de fundar a Rede API – Apoio a Perdas Irreparáveis.

Aos participantes da Rede API, pelo movimento de busca do outro no tempo da dor do luto.

Eduardo Gontijo, pelas conversas sobre a ética e a virtude na psicologia, por me apresentar Pe. Vaz, Grácia, Boécio, Mestre Eckhart e Josef Pieper além de me disponibilizar obras raras.

Marina Massimi, pela clareza e a forma especial de apresentar a história da psicologia, por me ajudar a certificar a noção de virtude em Edith Stein e me introduzir na leitura de Berdiaev.

Vilma C. de Souza, anjo da guarda da Biblioteca, pela dedicação ao dar o apoio com os livros.

Aninha Q. Salomé, pela atenção e disponibilidade nas colaborações e pelas boas risadas.

Zulmira Bonfim, pelos apoios com o projeto e os incentivos para a realização do mestrado.

Georges Boris e Zulmira Bonfim, pelos encontros, sugestões e estímulos na decisão do tema.

Ana M. R. Gomes, pelas orientações neste retorno à universidade e amizade de longa data.

Márcia Grossi, pela disponibilidade para ler os primeiros textos e me dar dicas fundamentais.

Stellinha Queiroz, pela disponibilidade, atenção, cuidado e carinho comigo e com o Guilherme.

Fátima Queiroz C. Maia, pelos apoios e sempre me dando ideias ótimas para facilitar a vida.

Liliane Lott Pires, pelas leituras, acolhidas e colaborações com o Guilherme e comigo.

Liliane Pires e Paulo Lemelle, por partilharmos histórias em BH e Porto Velho, com alegrias.

Valéria Slon, pela atenção carinhosa e disponibilidade ao me ajudar nos momentos de sufoco.

Marilda Castanha e Marilene Castanha, minhas irmãs.

Inês Pacífico e Cláudia Monteiro, pela amizade.

Alexandre Ungar, Renata Feldman, Galvani Luppi, Kênia Rocha, Mariel Caçado, Vânia Resende, Lázara Sant'Anna, Andréia Batista, Juliana Brandão, Deborah Magalhães, Vinícius Martins, Marcelo Mascarenhas, pelos incentivos e apoios.

Em memória, *Lectícia Barreto*, pela chave! Pela crença na vida finita e na infinita.

“Quanto faças, supremamente faze.
Mais vale, se a memória é quanto temos,
Lembrar muito que pouco;
E se o muito no pouco te é possível,
Mais ampla liberdade de lembrança
Te tornará teu dono.

Para ser grande, sê inteiro: nada
Teu exagera ou exclui.
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és
No mínimo que fazes.
Assim em cada lago a lua toda
Brilha, porque alta vive.”

Fragmentos de *Odes* de Ricardo Reis
(Pessoa, 1990, pp. 287-289)

“A intenção de significar não está fora do uso das palavras ou ao lado delas, mas ao falar, realizo constantemente uma fusão interior da intenção com as palavras. A intenção, por assim dizer, anima as palavras, e o resultado desta animação é que as palavras e toda fala encarnam nelas uma intenção e, uma vez encarnada, a trazem nelas como seus sentidos.” Edmund Husserl (Novaes, 2009, p. 13).

“Quando olho a um homem em seus olhos, seu olhar me responde. Deixa-me penetrar em seu interior, ou bem, me recusa. É senhor de sua alma, e pode abrir e fechar suas portas. Pode sair de si mesmo e entrar nas coisas. Quando dois homens se miram, estão frente a frente um eu e outro eu. Pode tratar-se de um encontro à porta ou de um encontro no interior. Se se trata de um encontro no interior, o outro eu é um tu. A mirada do homem fala. Um eu dono de si mesmo e desperto me mira desde estes olhos. Costumamos dizer também: uma pessoa livre e espiritual. Ser pessoa quer dizer ser livre e espiritual.” Edith Stein (2003, p. 648).

RESUMO

Apresentamos a pesquisa teórica que tem como objetivo relacionar a presença da virtude no processo de elaboração de sentido na vivência do luto, processo que suscita questões sobre o significado da vida. Como base teórica, abordamos noções da fenomenologia husserliana: subjetividade, intersubjetividade, intencionalidade, *mundo-da-vida*, renovação como postura ética e autoconsciência. A reflexão sobre o sentido do humano nos conduziu ao histórico do conceito de pessoa, presente na antropologia filosófica que esclarece a noção de subjetividade e nos prepara para entrar no conceito de virtude, tomado como poder de humanidade. Os conceitos aristotélico-tomistas, como *forma*, *habitus*, *intelligere*, alma humana, complexidade e unidade da pessoa foram abordados a fim de nos introduzir no pensamento de Edith Stein que apresenta as estruturas da pessoa humana na unidade de suas dimensões - do corpo, da psique e do espírito e contempla o sujeito em ação nas relações afetivas e sociais da comunidade. A partir da dinâmica da potência-ato, ressaltamos o conceito de *força*, elemento estrutural da pessoa humana, pertinente à dimensão do espírito, como o núcleo central que nos possibilita estabelecer a relação com a virtude, considerada como potência atualizada, ou seja, como ato. Reconhecemos a presença da virtude como disposição constitutiva da pessoa que depende do contexto bio-psico-espiritual-social para se atualizar. Confirmamos a presença da virtude na origem grega das ideias psicológicas, passando pelo pensamento medieval, sofrendo as rupturas da idade moderna e chegando à visão contemporânea revelando a necessidade de ser resgatada em seu sentido genuíno de poder de humanidade e inserida numa perspectiva cultural e social. Prosseguimos com o conceito de elaboração e de sentido de vida fundamentado na fenomenologia. Para abordar o luto, consideramos a visão psicossocial e como proposta de visão de totalidade, formulamos uma definição de luto, à luz do conceito de *mundo-da-vida*. A partir do dinamismo da *força*, foi possível relacionar a virtude como ato com a elaboração de sentido de vida no luto. Esta reflexão visa contribuir com a atuação do psicólogo diante do luto e destacar o sentido do valor e do cuidado com o humano na psicologia e em nossa cultura. Palavras-chave: pessoa humana; unidade; virtude; potência e ato; sentido de vida; luto; humanização; fenomenologia; *mundo-da-vida*; psicologia social.

ABSTRACT

We present a theoretical research that aims to relate the presence of virtue in the process of elaboration of meaning in mourning experience, a process that raises issues regarding the meaning of life. As theoretical basis, we accounted for notions of Husserl's phenomenology: subjectivity, inter-subjectivity, intentionality, *world-of-life*, renewal, such as ethical posture and self-consciousness. The reflexion about the sense of human has led us to the background of the concept of person, present in philosophical anthropology, which clears out the notion of subjectivity and prepare us to enter into the concept of virtue, taken as power of humanity. The Aristotelian-Thomistic concepts, such as form, *habitus*, *intelligere*, human soul, person complexity and unity, were approached in order to introduce us into Edith Stein's thoughts, who shows us the structures of human person in its dimension unities - body, psyche and spirit -, and contemplates the subject in action during affect and social relations of the community. Starting with the dynamics of power- act, we remark the concept of *force*, structural element of the human person, relevant to the dimension of the spirit, as a central core that allow us to establish a relation with virtue, considered as updated power, meaning as act. We recognize the presence of virtue as personal constitutive provision that depends on the context of bio-psychic-spiritual-social to be updated. We reaffirm the presence of virtue in greek origin of psychological ideas, passing through the medieval thought, suffering ruptures during modern age and reaching contemporaneous vision revealing the need for to be rescued in its genuine sense of humanity power and inserted in a cultural and social perspective. We continue with the concept of elaboration of meaning of life reasoned in phenomenology. To approach mourning, we considered a psychosocial vision and as proposal of vision of totality, we formulated a definition of mourning, bearing in mind the concept of *world-of-life*. From the dynamism of *force*, it was possible to relate virtue as an act with elaboration of meaning of life in mourning. This reflection aims to contribute updating psychologist performance facing mourning and highlight the meaning of value and care with human in psychology and in our culture.

Key words: human person; unity; virtue; power and act; meaning of life; mourning; humanization; phenomenology; *world-of-life*; social psychology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
1. PASSOS METODOLÓGICOS	29
1.1- Das perguntas norteadoras ao objeto de pesquisa.....	29
1.2- Objetivo geral e objetivos específicos.....	30
1.3- Procedimentos metodológicos	31
2. DESENVOLVIMENTO DOS CONCEITOS.....	33
2.1- Conceitos fundamentais do ponto de vista teórico.....	33
2.1.1- Fenomenologia: base teórica para abordagem de conceitos específicos.....	33
2.1.2- Subjetividade e Intersubjetividade	35
2.1.3- O conceito de <i>mundo-da-vida</i>	36
2.1.4- O <i>mundo-da-vida</i> como base teórica para o conceito de luto.....	38
2.1.5- Conceito de renovação como postura ética.....	41
2.1.5.1- <i>Autoconsciência</i>	42
2.1.5.2- <i>A liberdade humana</i>	43
2.1.5.3- <i>Responsabilidade: resposta humana</i>	43
2.1.6- A fenomenologia como base epistemológica.....	44

2.2- Conceitos fundamentais para abordagem do tema.....	46
2.2.1- A luzes da filosofia e da história norteando o humano.....	46
2.2.1.1- O questionamento sobre o humano.....	46
2.2.1.2- A presença de Boécio.....	47
2.2.1.3- Virtude e humanidade.....	50
2.2.1.4- Sentidos de humanismo e ofício do cuidado.....	52
2.2.1.5- Conceito de pessoa da Antiguidade à Idade Média.....	55
2.2.1.6- Renascimento e Humanismo.....	67
2.2.1.7- A concepção moderna do homem.....	72
2.2.1.8- Origem e modelos da antropologia filosófica contemporânea.....	76
2.2.1.9- As raízes do movimento fenomenológico no século XX.....	77
2.2.2- Aspectos da filosofia de Tomás de Aquino.....	64
2.2.2.1- Conceitos de Tomás de Aquino e a influência na psicologia.....	64
2.2.2.2- <i>Intelligere</i> : possibilidade da apropriação da essência.....	66
2.2.2.3- Complexidade e unidade da alma humana.....	68
2.2.2.4 - O conceito de <i>habitus</i>	74
2.2.3- A estrutura da pessoa humana segundo Edith Stein.....	91
2.2.3.1- A relevância do conceito de pessoa humana.....	91
2.2.3.2- A unidade das dimensões humanas: corpo, psique e espírito.....	94
2.2.3.3- O especificamente humano: abertura, liberdade e responsabilidade....	102
2.2.3.4- A unidade da força.....	104
2.2.3.5- A relação da força com o <i>habitus</i>	107
2.2.3.6- Vontade e força de ânimo.....	109
2.2.3.7- A presença do conceito de virtude no conceito de pessoa humana.....	110
2.2.3.8- Dimensão humana: unidade e dinamismo.....	111

2.2.4- O conceito de virtude.....	113
2.2.4.1- <i>O itinerário da virtude na tradição e na vida contemporânea.....</i>	113
2.2.4.2- <i>Virtus e areté.....</i>	130
2.2.4.3- <i>Eudaimonia.....</i>	132
2.2.4.4- <i>A virtude como ato.....</i>	136
2.2.4.5- <i>As transformações do conceito de virtude.....</i>	139
2.2.4.6- <i>A atualidade da virtude na proposição de MacIntyre.....</i>	141
2.2.4.7- <i>Virtudes cardeais: sabedoria, fortaleza, justiça e temperança.....</i>	148
2.2.4.8- <i>Virtudes teológicas: fé, esperança e caridade.....</i>	153
2.2.4.9- <i>As virtudes na teoria do ciclo vital completo de Erik Erikson.....</i>	155
2.2.5- Conceito de luto: uma nova proposição.....	158
2.2.5.1- <i>O luto e o ser humano na sociedade moderna.....</i>	158
2.2.5.2- <i>Conceitos de luto.....</i>	160
2.2.5.3- <i>A nossa proposição de um conceito ampliado de luto.....</i>	161
2.2.5.4- <i>Luto e afetividade no novo mundo-da-vida.....</i>	162
2.2.5.5- <i>Luto e valores de atitude.....</i>	164
2.2.5.6- <i>O mundo-da-vida do luto.....</i>	165
2.2.5.7- <i>Processo do luto.....</i>	166
2.2.5.8- <i>Luto: processo e tempo.....</i>	169
2.2.5.9- <i>Luto como resgate do humano.....</i>	170
2.2.6 – Elaboração de Sentido de vida.....	171
2.2.6.1- <i>Elaboração e reconstrução da experiência vivida.....</i>	171
2.2.6.2 – <i>Sentido de Vida.....</i>	172

3- A PRESENÇA DA VIRTUDE NA EXPERIÊNCIA HUMANA.....	176
3.1- Virtude – Pessoa Humana.....	176
3.2- Virtude – Sentido de Vida.....	179
3.3- Virtude – Luto.....	181
4- VIRTUDE COMO ATO NA ELABORAÇÃO DE SENTIDO DE VIDA NO LUTO....	188
5- CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	198
6- REFERÊNCIAS.....	203

CONVITE DE CAMINHANTE

Para você, leitor, faço o convite para que possamos compartilhar os registros desta trajetória pessoal, profissional e acadêmica.

Este estudo trata de processos de construção de sentido, ou seja, da reflexão e da discussão sobre os processos de ressignificação da própria vida. Na verdade, esta elaboração teórica iniciou há muito tempo, bem antes de ser formalizada como um projeto de pesquisa do mestrado. Este tema nasceu a partir da escuta de histórias que as pessoas compartilharam comigo, ao longo da minha atuação na psicologia e, com certeza, de histórias que fui vivendo e acompanhando quando ainda nem sabia qual seria a minha profissão. Desde menina, numa casa com muitos adultos, escutei inúmeras histórias, que contavam alegrias e tristezas. Fui crescendo e entendendo que eu gostava de ouvir, de contemplar, de acompanhar e admirar o que me ofereciam. O que o outro me falava de sua própria vida sempre me fascinou, como também, a possibilidade de interagir com as pessoas, recebendo-as com o brilho nos olhos quando narravam as surpresas de suas caminhadas nos desvios, descobertas e mistérios.

Ao tomar as decisões quanto à profissão, escolhi o caminho que se fundamenta no vínculo e na escuta e esta via me traz a possibilidade de me relacionar com o outro no processo de reconstrução de suas vivências e nas elaborações de sentido. Inevitavelmente, vida e morte se fazem presentes.

Através da escuta, recebo o outro em sua história de perda, de dor e de luto; mais ainda, em sua história de reconciliação, de construção de significado e de transformação. Elas se conjugam, umas se entrelaçam nas outras, enfim, são plenas de vida. É intenso acompanhar cada pessoa que se reconstrói ao tecer a sua história. Esta tem fios que contam a morte, enlaçados em outros fios que contam a vida.

É uma trança só, em unidade. É rede, teia, tecido. Muitos fios diferentes que se unem e fortalecem. Tessitura humana do viver, presente da história de todos nós. A força conjunta destas histórias na minha própria vida me impulsionou a rever e a repensar teorias, a acreditar na inquietação que me lançava em novas questões: como se dá este processo de elaboração de sentido? Passei a buscar novas luzes para enxergar o todo com mais clareza. Encontrei mestres que iluminaram minhas trilhas e pude vislumbrar um caminho instigante. Ao questionar, pude aprofundar em novas reflexões e firmar o meu chão. Este trabalho é fruto deste itinerário que me conduziu literalmente a mudanças e a abertura para a construção de novos espaços profissionais.

Que possamos seguir nesta caminhada pelas questões e reflexões entrelaçadas no tecido de viver, conduzidos pelas luzes daqueles que já abriram trilhas e transformaram o escuro em claridade.

Convido à partilha.

Maria Inês Castanha de Queiroz
Belo Horizonte – Porto Velho- 2009

INTRODUÇÃO

Simplesmente porque estamos vivos, deparamos com a morte.¹ À primeira vista, esta pode parecer só uma afirmação óbvia; mas, na verdade, trata-se da inquietante realidade da existência. Tão simples e, no entanto, tão complexa. Estamos sujeitos ao confronto com a realidade inexorável da morte que pode fazer parte do nosso cotidiano, a qualquer hora, sem pedir licença. De um momento para outro, podemos ficar susceptíveis aos desafios inerentes do luto e, neste aspecto, encontramos-nos na mesma situação.

O mundo atual, porém, resiste de várias formas à necessidade humana e vital de lidar com a morte. *"Uma vida que nega, ou afasta, a ideia de morte fica empobrecida, esvaziada de sentido na aparente proteção em não se querer reconhecer que somos mortais"* (Tavares, 2001, p. 23). A resistência e a rejeição à convivência com a finitude afetam aquele que está de luto em todo o seu contexto trazendo implicações nas confluências do sentir, do pensar e do agir. O homem se desumaniza ao distanciar-se do caráter intrínseco de sua humanidade: lidar com o limite inerente ao viver.

A atitude saudável, a que implica no gesto de cuidado com aquele que vivencia a perda, tem sido omitida, dificultando as possibilidades de construção de valor e de significado por parte de quem vivencia a perda como também das pessoas que participam de seu contexto familiar, profissional e social. Constata-se o medo ou a indiferença diante da realidade da morte. Um silêncio duro e frio congela o coração de quem precisa de escuta e de bálsamo.

Conforme Ariès (1982) que realiza em sua obra uma descrição da história do homem frente à morte, certificamo-nos da situação contemporânea de exclusão social do enlutado. Os depoimentos de Lewis (2006) e Tolstói (2006) na descrição fiel dos paradoxos da realidade humana evidenciam esta dificuldade presente em nossa cultura de se entrar em contato com a dor manifestada pela pessoa que vive o luto. Tornou-se comum a reação de desviar

¹- Foi escolhido o uso da primeira pessoa do plural no decorrer da dissertação com o objetivo de: convidar o leitor a compartilhar a reflexão, conforme Eco (1977, p. 120) que ressalta o caráter social do ato de escrever; colocar em relevo a continuidade do processo de produção teórica que se dá no coletivo; para fortalecer o chamado para o tema que pertence a todos nós.

No entanto, teremos também notas de rodapé colocadas na primeira pessoa do singular quando estas fizerem referências a situações vividas pela mestrandia. O objetivo é evidenciar a importância das vivências de cunho pessoal na realização do mestrado e desta dissertação.

ostensivamente o olhar e a atenção para outras direções evitando estabelecer a comunicação com aquele que expressa sua dor. A própria pessoa que vive o luto sente-se embaraçada diante do mundo atual que não sabe mais como proceder diante da perda e da morte, reinando um clima de desapontamento e vergonha aliado à falta de solidariedade:

Um estranho sub-produto de minha perda é o fato de que estou consciente de causar um embaraço a quem quer que eu encontre. No trabalho, no clube, na rua, vejo pessoas que, ao se aproximarem de mim, tentam decidir se "dirão ou não algo sobre o assunto". Detesto que o façam, e detesto que não o façam.... Gosto mais dos rapazinhos bem educados, quase meninos, que se aproximam de mim como se eu fosse um dentista: enchem-se de rubor, recompõem-se e, então, caminham para o bar tão depressa quanto lhes permita a discrição.... Para alguns, sou pior do que um embaraço. Sou uma caveira. Toda vez que deparo com um casal feliz, sou capaz de notá-los pensando: "Um de nós algum dia vai ser como ele é agora (Lewis, 2006, p. 35).

A pessoa que está vivendo a perda, de forma repentina, passa a habitar uma falta de lugar no mundo contemporâneo que insiste em imortalizar a existência com a venda da promessa ingênua de eternidade e de sucesso. Entorpecidos por esta ilusão de felicidade fácil e de imortalidade, corremos um grave risco que é o de nos deixarmos ser destituídos do bem maior que possuímos: a condição de encontrar e formular o sentido a partir do que vivenciamos, ou seja, de nos apossar do sentido da própria vida. O homem moderno não pode mais rejeitar o que está diante de seus olhos. Estamos sempre frente ao *"principal desafio que se coloca para nós face ao nosso viver: o que vamos fazer com nossa vida? Que sentido vamos dar a ela, e de tal forma que não nos isole de um sentido mais global?"* (Amatuzzi, 2008b, p.11). A pergunta pelo sentido se revela numa busca essencial em nossa história, faz parte de todos nós e coloca-se tanto mais inquietadora quanto vital ao ser suscitada por eventos que demarquem os limites e provoquem o surgimento destas questões.

Por mais árida que seja a situação vivenciada, existe a possibilidade de encontrar o sentido da vida diante da morte, conforme as afirmações de Frankl (2003). Na confluência das indagações sobre o sentido da vida e o sentido da morte é possível abrir o caminho para construir o sentido: *"Sendo assim, esta finitude tem de representar algo que, de qualquer forma, dê sentido à existência humana, e não algo que lho tire"* (Frankl, 2003, p. 108). O

sentido da morte pode anunciar o sentido do humano e da vida, fruto do trabalho de resignificação.

Estas questões relativas ao sentido nos colocam frente às escolhas que podemos empreender em nossa existência: a via da desumanização ou a via da humanização. Este é o maior desafio, pois, precisamos da atenção para discernir com clareza por qual a via nós iremos decidir e caminhar. Simone Weil (1993) nos introduz na reflexão sobre a atenção e ilumina a estrada da humanização ao tratar da atenção como um método, ou seja, um caminho que pode trazer abertura ao olhar. Atenção é palavra que merece um refinamento a mais de nossa parte e torna-se oportuna, pois, o homem tem se mostrado desatento consigo mesmo, com o outro e com a vida, resvalando para decisões que levam à perda de humanidade.

A atenção precisa ser entendida e colocada em prática na escolha do posicionamento para conduzir o olhar: "*A condição é que a atenção seja um olhar e não um apego*" (S. Weil, 1993, p.131). Esta afirmação, feita pela filósofa que traduziu a virtude como coragem e sabedoria em sua vida (Bosi, 2003), nos serve como um alerta porque o olhar com esta perspectiva de atenção pode viabilizar o percurso da humanização. Na prática corresponde à decisão de encaminhar o olhar para reconhecer o humano presente no outro e de abrir espaço para construir processos de renovação. Olhar e contemplar; olhar e realmente ver; olhar e reconhecer o outro em sua realidade, por mais difícil que seja o olhar para a realidade da perda, do limite e da dor.

A simplicidade desta reflexão sobre a atenção como olhar, chega a nos deixar desconcertados; no entanto, não se trata de uma atitude fácil. Reconhecer o humano e lidar com o outro na ótica da humanidade tem se tornado uma das atitudes mais necessárias. Ainda mais na psicologia, quando nos colocamos disponíveis para lidar com o outro e temos como princípio estabelecer uma relação interpessoal.

Precisamos da atenção como olhar de cuidado quando nos deparamos com a recorrência de atitudes desumanas e, mais ainda, quando a expressão "falta de humanidade" torna-se um lugar comum ao ser esvaziada de sentido. Outro sinal da necessidade da atenção e do sentido se dá com as idéias absurdas do pós-humano e do transumanismo como

tentativa de “redesenhar a condição humana, ou seja, concebê-la ou fabricá-la, como se faz com uma máquina ou com um artefato” (Dupuy, 2009, p. 90). Em função do tecnicismo, o homem perde o sentido real de ser uma pessoa na relação de pertencimento à comunidade humana. No entanto, nossa pertinência à humanidade é gratuita e tornou-se urgente o retorno às definições essenciais: “com o primeiro homem começa também a existência da humanidade, (...) a humanidade está presente em todo homem individual (...) tão pronto desperta à vida consciente, o homem se encontra a si mesmo em comunidade com outros homens” (Stein, 2003, pp. 716-717).

Nesta condição de humanos escolhendo o ofício da atenção, da valorização e do cuidado com a pessoa - o que implica em abordá-la sempre na confluência do individual com o coletivo - é que apresentamos este estudo interdisciplinar que transita pela psicologia e pela filosofia. Esta aliança com o foco no significado do humano e na elaboração de sentido se traduz em uma prática ética.

A fenomenologia como base teórica para a abordagem dos conceitos

Tomamos a fenomenologia desenvolvida por Edmund Husserl (1859-1938) e sua discípula, Edith Stein (1891-1942) como o suporte teórico para a abordagem das seguintes conceituações: pessoa humana, subjetividade e intersubjetividade, comunidade, elaboração de sentido de vida, renovação como postura ética, liberdade e responsabilidade, *mundo-da-vida*. Temos como meta a discussão das interações destes conceitos que alicerçam a proposição que apresentamos do conceito de luto.

Renovação do homem e da cultura

Definimos ética como o posicionamento de renovação do homem e da cultura conforme Husserl (2002, p. 21). Este filósofo ressalta a nossa pertinência à ética empírica-humana considerada como prática da vida que contempla a interação da pessoa dentro da coletividade humana, no propósito e no encaminhamento da constante renovação. Este conceito é enraizado na visão do ser humano como aquele que sustenta a sua liberdade aliada à responsabilidade. É possível desenvolver a postura ética a partir da vontade de

renovação da própria pessoa, na afirmação de Husserl (2002, p. 45) ao enfatizar que não se trata de uma transformação que aconteça isenta da nossa vontade como o desenvolvimento orgânico que se dá de forma passiva e, também, não se trata de uma mudança induzida ou sugestionada pelo exterior. Ele ressalta que a partir da liberdade é que o homem escolhe e constrói sua posição consigo mesmo e com o seu mundo.

É a partir desta fundamentação primordial calcada na liberdade que "*o homem se determina – e chega a ser – homem novo e autêntico que reprova o homem velho que foi e que põe frente a si mesmo a imagem de sua nova humanidade*" (Husserl, 2002, p. 45). Reconheceremos a presença desta afirmação nos conceitos específicos de pessoa humana, de virtude e de sentido de vida, sendo assim, podemos dizer que esta definição da postura ética como renovação na prática permeia a pesquisa teórica e a conclusão.

Virtude: poder humano que viabiliza o cuidado e a renovação

A temática da humanização nos provoca inquietações e buscas². No entanto, os saltos acontecem quando descobrimos aberturas que, ao descortinar nossas vendas, ampliam o olhar e modificam a nossa relação pessoal e a profissional. Um vasto campo de reflexão foi aberto com a compreensão do conceito de virtude e o questionamento de como este pode contribuir para ampliar a nossa relação com o outro. Um leque de perguntas sobre o conceito, suas inter-relações e suas possibilidades se desdobrou a partir deste ponto de partida.

Virtude tem origem no latim *virtus*, com o equivalente grego, *areté*. Em seu sentido geral, referindo-se a seres e objetos, a tradução aponta para o significado de excelência,

² - A temática do cuidado com a vida tornou-se um foco desde 1985 quando iniciei a prática clínica e continuei os estudos em cursos de formação. Percorrendo teorias e métodos, encontrei uma vereda que me trouxe clareza quando realmente entendi, através do vivido, a profundidade do conceito de virtude e a relação deste com a escolha pela via da humanização. O estudo deste tema a partir da obra "Pequeno tratado das grandes virtudes" de Comte-Sponville (1995) constituiu-se na base teórica para a implantação do Projeto Virtude, programa de desenvolvimento humano com metodologia vivencial em grupo. Iniciado em 1996, foi realizado com cerca de 1000 pessoas, tanto no consultório particular como em instituições educacionais e empresas de diversos segmentos. Nestas atividades profissionais pude confirmar, através da prática com os grupos e das avaliações feitas pelos participantes, a atualidade e a urgência do resgate e da renovação do conceito de virtude, que muitas vezes não é compreendido em seu sentido original, perdendo-se assim a possibilidade de seu reconhecimento. A aceitação positiva do tema pelos participantes, pelas empresas e instituições educacionais e os depoimentos sobre esta necessidade confirmaram a relevância do projeto. Pela criação e implantação do Projeto Virtude, recebi o Prêmio Nacional de Criatividade Aplicada, categoria Educação, promovido pelo II COPAJOG – Congresso Pan-americano de Jogos de Empresa e Criatividade, Belo Horizonte, em 1988.

poder e força, conforme Comte-Sponville (1995) e MacIntyre (2001a). Este último autor exemplifica o uso geral, da palavra virtude no sentido de excelência, ao lembrar como ela "é empregada nos poemas homéricos para definir a excelência de qualquer tipo; o corredor veloz exibe a aretê dos pés (*Ilíada* 20.411) e o filho supera o pai em todos os tipos de aretê – como atleta, soldado e intelectualmente (*Ilíada* 15.642) (MacIntyre, 2001a, p. 211)."

Este sentido geral pode ser usado tanto para uma planta, como para um animal ou um objeto: "A virtude de um ser é o que constitui seu valor, em outras palavras, sua excelência própria" (Comte-Sponville, 1995, p. 8). Neste sentido mais amplo de excelência e de poder, a conceituação de virtude é independente do uso que dela se faz.

No entanto, temos como objetivo nos referir ao sentido especificamente humano da palavra. Quando usada para os seres humanos, a virtude passa a ter uma conotação de valor com a ação praticada e refere-se a nossa capacidade de agir *bem*, explicita Comte-Sponville (1995, pp. 8-9) remetendo-se ao sentido de origem na filosofia grega. "É a posse de uma qualidade natural" (Novaes, 2009, p. 15). Vamos empregar nesta dissertação, este significado específico de virtude, ou seja, o sentido particular utilizado quando nos referimos aos seres humanos: "*poder humano ou poder de humanidade*" (Comte-Sponville, 1995, p. 9).

Nas reflexões sobre a virtude estaremos nos remetendo à ação que fazemos no mundo e é através deste agir bem que podemos colocar em prática a nossa excelência, o poder ou a força. Ressaltamos ainda que a virtude no sentido de poder de humanização implica em ato realizado a partir da potência. E consideramos sempre a pertinência deste ato na relação com o outro, com a comunidade, com a tradição, enfim, com o mundo.

O desafio da escuta do luto e a abertura de questões que motivaram esta pesquisa

Retomando o histórico que motivou e antecedeu este trabalho, podemos dizer que as decisões de nossa vida profissional nos conduzem a desafios³. Ao aceitá-los, inicialmente, não podemos imaginar a riqueza de experiências que podem resultar ao longo do tempo.

³ - Em 2003, recebi como um desafio, o convite feito pelo Pe. Alexandre Fernandes de Oliveira, pároco da Igreja Nossa Senhora Rainha (no bairro Belvedere, em Belo Horizonte) para realizar a condução de grupos de apoio a pais que perderam filhos. A aceitação deste chamado resultou na experiência do trabalho social e voluntário na Rede API. Por intermédio de Lectícia Barreto, eu me integrei ao grupo de

Nas reuniões da Rede API- Apoio a Perdas Irreparáveis⁴, observamos a frequência do aparecimento do tema da virtude nos depoimentos daqueles que perderam um ente querido. A palavra virtude, literalmente, pode até nem ser pronunciada nos relatos das vivências; no entanto, é descrita nas diversas formas de sua manifestação. Nos depoimentos, reconhecemos as expressões da gratidão ou do perdão, da generosidade ou da coragem, da humildade ou da compaixão, da fidelidade ou da tolerância, da fé ou da sabedoria, só para citar algumas virtudes que se manifestam em suas vivências. Nos relatos feitos pelos participantes reconhecemos este poder humano se concretizando em atitudes que a pessoa, ao longo de seu processo, passa a ter com familiares, amigos, no trabalho e com a própria vida. Na condução dos grupos de apoio ao luto, podemos observar como as vivências relacionadas às virtudes se interligam no processo de reconstrução do sentido de vida, que muitas vezes fica ofuscado e, até mesmo perdido, após a perda do ente querido. Entre as diversas expressões que se apresentam no luto, ressaltamos esta presença da virtude, por isso, temos como objetivo compreender a relação desta com elaboração de sentido de vida.

Este histórico inicial nos leva a refletir sobre o espaço que a virtude ocupa nas disciplinas que abordam as interações humanas. Trata-se de um conhecimento que floresceu no campo da filosofia e que passa atualmente a ser objeto de estudo também na psicologia.

Complexidade, unidade e humanização na antropologia filosófica: pessoa humana

Desenvolver o tema da virtude torna-se um convite a repensar conceitos com o objetivo de ampliar o nosso olhar. Assim podemos lidar de outra forma com o ser humano nas expressões de suas potencialidades. Por mais que na psicologia, sempre tenhamos o discurso sobre a abertura, deparamos em inúmeros momentos com o risco de fechar portas e vínculos, por nos apegarmos a conceitos reducionistas em nossa visão de homem.

estudos sobre o tema com Gláucia Rezende Tavares, fundadora e coordenadora da Rede API - Apoio a Perdas Irreparáveis. Participamos da criação do API-Belvedere, onde coordenamos, durante 6 anos, grupos de apoio a pessoas que estão em processo de luto, recebendo pessoas de diversos bairros de BH e de outras cidades. Informações: <http://www.redeapi.com.br> e <http://www.nsrainha.org.br>.

⁴ - "O API – Apoio a perdas Irreparáveis - é uma rede que se propõe a dar apoio a pessoas enlutadas. É um espaço-tempo de partilha de vivências da dor da ausência e busca de meios para superação desta contingência." Gláucia Rezende Tavares, fundadora da Rede API, retirado da internet em 25/07/2008 em <http://www.redeapi.org.br>.

Pensar o que é o homem, ou seja, explicitar qual a visão de ser humano que nos fundamenta, constituiu-se numa etapa fundamental de nossas reflexões e da pesquisa. Buscamos na antropologia filosófica e definimos pela focalização do conceito de pessoa humana segundo Edith Stein (2003, 2007) que enfatiza a complexidade e a unidade do ser humano, considera as relações do sujeito em sua história e todo o seu envolvimento corporal-afetivo-social-espiritual. Para nos situar em relação ao significado deste conceito, ressaltamos a seguinte afirmativa: "*o termo pessoa significa, para Husserl e Stein, o ser humano tomado na complexidade dos seus aspectos*" (Ales Bello, 2004, p.130), quer dizer, na integração das dimensões da corporeidade, do psíquico e do espírito como também na relação com o mundo.

O mundo da pessoa que vivencia a perda de um ente querido

O caminho percorrido na compreensão do conceito de pessoa humana reforçou a importância de aprofundarmos nos aspectos teóricos que sustentam esta visão de homem que tem em seus princípios o foco na relação com a alteridade e que nos conduziu ao conceito de comunidade segundo Edith Stein (2003). Para lidarmos com as diversas questões que surgem no luto, precisamos deste enfoque que privilegia a relação com o outro, pois, diante da morte, o homem se despoja da ilusão de autosuficiência e de invulnerabilidade. São freqüentes os depoimentos de pessoas que anteriormente à perda se autoafirmavam em atitudes individualistas e passam a reconhecer a necessidade de ajuda e de convivência. Por outro lado, familiares, amigos, vizinhos e colegas que fazem parte do contexto diário daquele que vive o luto passam a ocupar novas posições das mais variadas formas. Quem era distante, pode se aproximar; quem era próximo, pode tanto se colocar com mais afinidade e cuidado, como também pode se afastar, ou mesmo, se negar a ter um contato. Surgem perguntas inquietantes e conflitivas sobre o que é ser uma pessoa e conviver com o outro no mundo que sofreu mudanças repentinas e significativas.

Ao mesmo tempo, ainda não há clareza sobre como viver estes relacionamentos em conjunto com o espaço vazio que se abriu com a perda do ente querido. O outro, de repente, não está mais presente, faz falta; ao mesmo tempo, o outro faz parte, em sua ausência. A contradição toma conta do mundo e das relações. O mundo mudou, tornou-se inesperado e

imprevisível; na verdade, o inesperado e o imprevisível sempre estiveram presentes. A diferença é que o desconhecido e a estranheza predominam no mundo do enlutado que vive mudanças significativas na relação com o tempo, com o espaço e com a alteridade. O que se passa com a pessoa que vive a perda não encaixa com o cotidiano que continua exigindo a urgência dos procedimentos burocráticos e a negação das emoções:

Na volta para casa, na solidão, poder-se-á então chorar a perda do ente que se foi. Mesmo assim, é de bom-tom fazê-lo discretamente, pois não se deve incomodar os amigos e os vizinhos. E a vida continua. Esse ocultamento ou recalçamento pessoal e social da morte cobra um preço extremamente elevado para os homens de nosso tempo, impedindo-os de desvelar as paixões profundas que emergem desse inusitado e universal acontecimento (Corrêa, 2008, p. 19).

No luto, toda a gama de sensações paradoxais nos coloca também face-a-face com a importância das relações com as outras pessoas que continuam a nos rodear, como encontramos neste depoimento que mostra o encaminhamento do luto para o trabalho de reconstrução descrito como uma luta: "*A minha luta se efetivou, quando consegui receber apoio, me permitindo recusar algumas iniciativas que não faziam sentido, e, também, pedindo o que considerava estar precisando*" (Tavares, 2001, p. 21).

Outro aspecto fundamental a ser considerado refere-se às possibilidades de transformação inerentes ao conceito de pessoa humana. O que antes poderia passar despercebido no correr do dia a dia, pelo contrário, coloca-se em relevo. A complexidade do ser humano ressalta aos olhos. Na situação de perda e no tempo de elaboração do luto podemos nos deparar tanto com a aridez como também com a fertilidade, no próprio terreno da dor. É um tempo de nos situar no mundo que mudou e temos a possibilidade de redescobrir outros olhares e posicionamentos.

Este é um momento crucial em que nos damos conta de que o nosso mundo sofreu alterações e que está aberto em nossas mãos para ser redescoberto e receber novos significados. A descoberta ou a retomada do sentimento de pertencer a um todo pode vir a ser um ganho nesta fase do processo do luto. "*A minha luta se desdobrou na criação do API, onde busquei parceiros e me nutri, pelo meu próprio processo de compreensão, e, também por acompanhar a restauração de muitos de seus componentes*" (Tavares, 2001, pp. 21-22).

Ressaltamos um dos termos utilizados na fenomenologia e fundamental na reflexão desta dissertação: o conceito de *mundo-da-vida*. Esta expressão é utilizada por Husserl para descrever o contexto histórico-afetivo-social da pessoa em suas múltiplas relações. Ao tratar do luto, podemos dizer que o mundo, para quem vive a perda, colocou-se em relevo com outros significados vindos do impacto e do limite, da dor e do vazio, das mudanças e do desconhecido; entretanto, este mundo pode ser reconhecido, possibilitando novos sentidos e abertura para dar significado à própria vida. Temos a chance de não encontrar ou de encontrar, sim, um novo sentido para o que está sendo vivido. Como pessoas humanas, seres de liberdade e de responsabilidade, temos possibilidades de escolha, condição que nos abre portas para o processo de elaboração do sentido do vivido. O sentido da vida não existe previamente formulado, de acordo com Frankl (2002, 2003, 1978, 1990, só pode ser descoberto por cada pessoa, em sua própria história de vida e em seu processo único de elaboração.

A fenomenologia no campo da psicologia social

Por esta apresentação podemos confirmar que o esclarecimento inicial do significado de virtude foi o impulso para a abertura de um novo mapa conceitual encontrado na Psicologia Social com o enfoque teórico da fenomenologia.

A fenomenologia nos traz o convite da renovação do olhar e do refinamento da escuta com o objetivo de que possamos voltar *às coisas mesmas* e de nos colocar com disponibilidade diante da vivência do outro. Ela nos chama a uma nova escuta. A escuta, com atenção, que nos ajuda a desapegar dos pré-julgamentos e dos pressupostos que não contribuem para realmente ver e relacionar com o outro. Este é o pressuposto teórico para que possamos receber a pessoa enlutada.

Uma das demandas mais fortes que escutamos das pessoas que estão vivendo o luto é a da necessidade de relacionamentos com base na dignidade e no respeito. A atitude de abertura para ver o outro em sua vivência, sem julgamentos, valoriza a pessoa. Nesta constatação da necessidade de retomar os valores e o sentido, confrontamo-nos com a questão concreta da falta de cuidado com o luto. Encontramos na fenomenologia a

possibilidade de colocar na prática profissional esta atitude de respeito ao outro. Neste sentido, o desafio que Husserl propôs de se fazer ciência em outras bases epistemológicas vai além da teoria e atinge a definição de posicionamentos renovados em nossas relações sociais. O processo de reconstrução vivenciado pelo enlutado desenvolve-se de forma mais saudável quando este se sente reconhecido como pessoa.

A Psicologia Social tem, entre outras, a tarefa de investigar e conhecer, esclarecer e impulsionar ações que viabilizem desenvolvimentos na forma de relação do sujeito com o seu mundo. O ser humano habita, em sua história de subjetividade e de intersubjetividade, os espaços da dor e do prazer, da tristeza e da alegria, da morte e da vida. Todo este cenário é também o da Psicologia Social que abarca a vida humana dentro de seu contexto afetivo – histórico – social tecido numa rede de vivências.

Por mais que o mundo moderno queira e insista em se omitir, isolar e não enxergar aquele que sofre, uma força de vida muito maior resiste. Seja através da expressão da dor e da tristeza ou da angústia e da aflição, esta força de vida emerge e nos instiga a rever o nosso olhar, de modo que este seja uma forma de cuidado. Vivenciar o luto é um processo inerente ao humano e implica a atitude de coragem, de humildade, de gratidão e de sabedoria ao lidar com a vida em toda a sua complexidade e o seu mistério.

Estrutura da dissertação: traçando e conhecendo o mapa

Para que possamos ter uma visão global da dissertação vamos seguir com a apresentação do conteúdo de cada capítulo:

Nesta introdução iniciamos a caminhada com o histórico e as reflexões sobre os desafios das experiências profissionais que motivaram este estudo; as inquietações e os questionamentos sobre virtude, sentido de vida e luto que nos conduziram a este posicionamento teórico; a justificativa da realização da pesquisa sobre este tema; a explicitação da sua relevância social; a explicitação da visão de homem que fundamenta esta dissertação e a apresentação de termos fundamentais que serão aprofundados no capítulo 2.

No capítulo 1 compartilhamos as perguntas norteadoras que nos levaram à escolha do objeto de pesquisa; a explicitação do objetivo geral e dos específicos e a descrição dos procedimentos metodológicos.

No capítulo 2 temos como objetivo apresentar os dados obtidos na pesquisa teórica, neste caso, a descrição dos conceitos que serão discutidos posteriormente nos capítulos 3 e 4. Para isto, o capítulo 2 foi dividido em duas partes: na primeira (2.1) apresentamos os conceitos do ponto de vista teórico e na segunda (2.2) apresentamos os conceitos fundamentais para a abordagem do tema relativos ao objeto de pesquisa.

Sendo assim, no item 2.1 explicitamos os conceitos fundamentais do ponto de vista da teoria da fenomenologia, a teoria de fundo que nos possibilita compreender o tema no campo da psicologia social. Para isso, introduzimos com o esclarecimento sobre o que é a fenomenologia husserliana e seguimos com a explicitação de: subjetividade e intersubjetividade; *mundo-da-vida*; comunidade; experiência humana; renovação como fundamento ético; finalizando com a visão da base epistemológica presente na dissertação.

Passando ao 2.2, iniciamos em 2.2.1 com a reflexão sobre a orientação que a filosofia nos possibilita e a apresentação da história do conceito de pessoa humana. No item 2.2.2 passamos aos aspectos da filosofia tomista que nos permitem reconhecer a presença de ideias psicológicas na obra de Tomás de Aquino e que nos dão bases para compreender o pensamento de Edith Stein. No item 2.2.3, chegamos ao conceito fundamental de pessoa humana segundo a abordagem de Edith Stein que vai nos apresentar os conceitos de: força, ato livre da vontade, complexidade e a unidade das dimensões humanas. No 2.2.4, mostramos o panorama do conceito de virtude desde a Antiguidade; o significado de *virtus* e *de areté*, de *eudaimonia* e da relação potência – ato; destacamos a necessidade atual do resgate da virtude e, a partir desta demanda, apresentamos a proposição de MacIntyre sobre um conceito de virtude que seja coerente com a nossa realidade contemporânea. Explicitamos o significado das virtudes cardeais e das virtudes teologais e de outras modalidades da virtude que se relacionam com o tema do luto. Completamos com a abordagem de Erik Erikson que inclui as virtudes na teoria do ciclo de vida completo. No item 2.2.5, além da reflexão sobre o luto na vida moderna, trazemos a proposta de um conceito de luto ampliado, na perspectiva

da pessoa humana em suas inter-relações e em referência ao conceito de *mundo-da-vida*. Para finalizar, no item 2.2.6 exploramos o conceito de elaboração e da expressão sentido de vida, explicitando o significado de elaboração de sentido à luz da fenomenologia.

O objetivo do capítulo 3 é de expor a integração dos conceitos: Virtude – Pessoa Humana; Virtude – Sentido de Vida; Virtude – Luto.

No capítulo 4 chegamos à conclusão de nosso percurso estabelecendo a relação do conceito renovado de virtude com o conceito de elaboração de sentido de vida no luto.

No capítulo 5 chegamos ao fechamento de nossa caminhada que objetiva ressaltar as proposições formuladas em relação à prática do psicólogo, a necessidade da reinserção do luto por parte da psicologia social e as considerações finais que nos apontam para outras questões que este trabalho suscitou.

No capítulo 6 listamos as referências com os autores de livros, artigos e palestras que nos deram suporte teórico.

Este é o roteiro que apresentamos para a nossa caminhada. Que ela possa contribuir para abertura de novos olhares que privilegiam o cuidado com o humano e com a vida.

1- PASSOS METODOLÓGICOS

1.1- Das perguntas norteadoras ao objeto da pesquisa

O histórico e as reflexões descritas entrelaçadas com as observações, as leituras e os questionamentos da prática profissional levaram à formalização de perguntas que passaram a ser norteadoras desta dissertação:

- Como a virtude surge no processo de elaboração do sentido de vida da pessoa que está vivenciando o luto?
- Como a virtude pode colaborar neste processo da elaboração do sentido de vida?
- É possível ser mais humano consigo e com o outro através do modo de elaboração do sentido de vida no luto?
- Qual a relação da virtude com o conceito de pessoa humana?
- Como a virtude se coloca presente nos processos da afetividade?

- Qual a relação da virtude com a dimensão do espírito?

A constatação angustiante da falta de permissão e a carência de espaço para a vivência do luto nos instigam a formular as questões acima e eleger esta temática. Outro impulso vital vem da crença de que precisamos e podemos criar possibilidades para que este processo, tão pertinente ao ser humano seja encaminhado em sua integridade, pela via da virtude e da afetividade, como fontes doadoras de significação. Esta realidade nos move a desenvolver posicionamentos diante de um questionamento tão vivo e presente.

Podemos então definir o nosso objeto de pesquisa: o estudo das inter-relações entre a virtude e a elaboração de sentido de vida no luto, na perspectiva da pessoa humana como o fundamento da antropologia filosófica e à luz da fenomenologia como base teórica. A proposta é a de refletir sobre a realidade da nossa condição humana diante do luto e sobre as possibilidades de transformar o nosso agir considerando a presença da virtude. Esta reflexão pode proporcionar melhor compreensão sobre o processo de elaboração desencadeado no luto e de suas implicações na busca de reconhecimento e reconstrução do sentido de vida.

1.2- Objetivo geral e objetivos específicos

O objetivo geral é o de realizar a pesquisa teórica dos conceitos que possibilitam estabelecer a compreensão de como a virtude se relaciona com a elaboração do sentido de vida no processo do luto.

- investigar os conceitos de: virtude, *habitus*, pessoa humana, *mun-do-da-vida*, luto, elaboração e sentido de vida;
- expor a base teórica da filosofia tomista que influenciou o pensamento de Edith Stein;
- esclarecer dentro do campo da antropologia filosófica a abordagem teórica de Edith Stein sobre o conceito de pessoa humana;
- situar o conceito de pessoa humana e de virtude na história da filosofia;
- estabelecer a relação do conceito de pessoa humana com o conceito de virtude;
- compreender como a presença da virtude colabora na relação entre as dimensões da corporeidade, da afetividade (psíquica) e a do espírito na elaboração do sentido de vida pelo enlutado;

- propiciar a compreensão do luto na perspectiva social e desta forma contribuir com ampliação do conceito e da abordagem do luto.

1.3- Procedimentos Metodológicos

Fizemos a opção de configurar a apresentação da dissertação como um percurso onde conjugamos as experiências vividas com a apresentação dos passos que foram, ao longo do tempo, sendo dados através desta caminhada. Escolhemos esta forma para explicitar como procedemos em relação à metodologia desde as primeiras ideias até chegar à organização e articulação dos dados da pesquisa teórica. A imagem do caminho é dada pela origem grega da palavra método. Podemos ainda ressaltar este significado lembrando a simbologia das duas partes nela contidas, "*odos*" que significa estrada e "*meta*" que significa "por meio de", explicitada por Ales Bello (2006, p. 21).

Considerando método, como o caminho, podemos dizer que, desde o início da introdução, já apresentamos os procedimentos metodológicos. Vimos a importância de narrar este histórico que traduz a gama de vivências diante do tema; como também, o encontro e o enfrentamento com os desafios, considerando a amplitude das questões que abarcam campos interdisciplinares: a Psicologia Social buscando a sustentação na Filosofia.

Como teoria de fundo, elegemos a fenomenologia apresentada através das obras de Ales Bello (1998, 2000a, 2000b, 2004, 2006) a fim de nos propiciar o eixo de organização dos conceitos. Esta abordagem fenomenológica nos guiou também no encontro com a perspectiva ética de Husserl (2002) que nos revelou o fio condutor de nossa reflexão.

O contato inicial, com inúmeros autores, livros e artigos nas livrarias, bibliotecas e internet, trouxe muitas vezes a vivência do caos que precisava ser transformado em um todo organizado. Buscando o termo utilizado na teoria que fundamenta a análise fenomenológica⁵, podemos dizer, que a vivência do caos precisava se transmutar em uma compreensão que

⁵- Em sua teoria, o fenomenólogo van der Leeuw (1964, pp. 645-649) descreve os passos que se deve ter atenção para que o processo da análise fenomenológica seja vivenciado em sua unidade. Estes passos ou atos são enumerados de forma didática; mas, na verdade, eles se dão em conjunto: a) nomeação que fazemos de nosso objeto; b) a inserção do objeto em nossa vida; c) o "colocar entre parênteses"; d) a elucidação; e) a compreensão; f) a retificação contínua; g) a reconstrução.

pode ser definida na seguinte afirmação: *"Tomando em conta todos estes atos, juntos e de cada vez, se forma a compreensão propriamente dita. A realidade caótica, rígida se converte deste modo em uma informação, em uma revelação"* (van der Leeuw, 1964, p. 648).

A compreensão, como passo da análise fenomenológica, se dá em continuidade, conjugação e envolvimento com os outros passos anteriores e se transmuta em uma forma de ver a realidade com maior clareza e na sua unicidade. No nosso caso, estamos voltados para a pesquisa teórica, não se trata da análise fenomenológica; no entanto, esta metodologia, pode nos auxiliar quando vivenciamos o processo de contato com diversas abordagens teóricas e precisamos estabelecer inter-relações formando o todo compreensível.

Na espiral do caos em direção ao cosmos, ou seja, à ordem, tivemos chances de experienciar ciclos angustiantes; no entanto, fundamentais para a maturação do processo de conhecimento. O exercício do desapego marcou presença neste trabalho para que o caos cedesse lugar em direção à ordem, sempre almejada e nos apontando para seguir em busca da compreensão.

Das inquietações e questionamentos iniciais sobre a virtude e o luto como ponto de partida, até chegarmos à definição do objeto de pesquisa e, daí, elaborar a discussão e as conclusões, foi realizado um longo itinerário. Este se mostrou com desvios, retornos, entrada em túneis escuros, até vislumbrar veredas. Esta sensação da claridade das veredas foi realmente vivenciada ao entrarmos em contato com o conceito de pessoa humana. O tema foi delimitado no campo teórico da antropologia filosófica com o enfoque nesta teoria que versa sobre a estrutura da pessoa humana segundo Edith Stein (2003, 2007) eleita como a teoria focal.

Para lidar com os textos filosóficos, buscamos as orientações de Folscheid e Wunenburger (1997) que abordam a necessidade de uma atitude de receptividade para receber o que a leitura nos oferece, nos incentivando a uma atitude de retirada dos pré-conceitos e pré-conhecimentos que muitas vezes bloqueiam a compreensão. Esta orientação tornou-se fundamental tanto para compreender o posicionamento diverso dos autores em relação às virtudes como também para a compreensão do vocabulário aristotélico-tomista presente no conceito de estrutura da pessoa humana. Reconhecemos nesta orientação, que

focaliza a metodologia filosófica, a importância da postura fenomenológica de retirada dos pré-julgamentos e chegarmos à clareza do que realmente é exposto. Os autores enfatizam a necessidade desta atitude de abertura em relação ao conhecimento que é também a proposta da fenomenologia husserliana.

A necessidade da clareza também se mostrou enfática quanto à definição do objeto. Esta questão da definição do objeto é colocada em relevo na afirmativa: "*Definir o objeto significa então definir as condições sob as quais podemos falar, com base em certas regras, que estabelecemos ou que outros estabeleceram antes de nós*" (Eco, 1991, p. 21). Para isto foram significativas todas as vivências da caminhada, aquelas relacionadas à saída da obscuridade e entrada no esclarecimento dos conceitos, as de desapego dos anteprojetos e outras que nos mostravam a necessidade de retirar os *a-prioris* da psicologia moderna.

Todas estas vivências contribuíram para que pudéssemos definir cada conceito de tal forma que eles transmitissem a ideia proposta com clareza. Este desafio foi relevante no trabalho de esclarecimento do conceito de virtude, dada a sua amplitude e suas mudanças ao longo da história da filosofia. No que se refere ao conceito de luto encontramos também o desafio de situá-lo num contexto mais amplo abarcando o horizonte da Psicologia Social, que nos levou a elaborar uma ampliação do conceito de luto. Que possamos seguir no aprofundamento dos conceitos fundamentais que possibilitam novas reflexões sobre o tema.

2- DESENVOLVIMENTO DOS CONCEITOS

2.1- Conceitos fundamentais do ponto de vista teórico

2.1.1- A Fenomenologia: base teórica para abordagem de conceitos específicos

Apresentamos a fenomenologia como a abordagem filosófica que nos proporciona o alicerce teórico para a definição de diversos conceitos. Consideramos a fenomenologia na perspectiva teórica de Husserl (1996, 2002) e nos apoiamos em Ales Bello (1998, 2000, 2004, 2006) que nos conduz na compreensão dos seus termos específicos como o de *mundo-da-vida*, fundamental para a compreensão do conceito de luto; e, o de vivência, que auxilia a compreensão do conceito de elaboração de sentido.

Outro aspecto é o da relação intrínseca entre a fenomenologia husserliana e a noção de pessoa humana desenvolvido por Edith Stein que integra os conceitos de subjetividade, intersubjetividade, intencionalidade, comunidade, pois, este conceito de pessoa implica na consideração do sujeito que tem a consciência das suas relações e ações no mundo.

Além destas relações, destacamos a afinidade da fenomenologia com a reflexão sobre a ética como um processo de renovação do ser humano. Esta perspectiva tem afinidade com o nosso objetivo geral que é de relacionar o conceito de virtude com a noção de sentido de vida, noções vinculadas à renovação. Ressaltamos que estes conceitos nos remetem à transformação possível a ser empreendida pelo homem na vivência com a alteridade.

A palavra fenomenologia tem o significado de "*reflexão sobre um fenômeno ou sobre aquilo que se mostra*" (Ales Bello, 2006, p. 18). Trata-se de uma teoria, propõe um método e nos convida a rever a nossa forma de olhar a realidade: "*Ambos estão estreitamente relacionados porque o método se constitui mediante um modo de ver, e este se torna possível por meio do método*" (Ferrater Mora, 2001a, p. 1019).

Através da exposição de Ales Bello (2004, pp. 106-107) vimos que Husserl utiliza o termo fenomenologia de forma bem própria e este significado peculiar propicia a definição de seu método, que vai muito além da descrição dos fenômenos, pois, questiona a nossa atitude de olhar e relacionar com o mundo. Através do método, podemos captar o sentido das coisas, ou seja, a sua própria essência. Essência é o que define aquela determinada coisa, também chamada de *eidós* das coisas. Para captar esta essência do que nos é oferecido na realidade "*é necessário apreendê-los em sua diferença, isto é, apreender a essência, a quiddidade*" (Mahfoud, 2003, p.137).

Esta foi a tarefa realizada por Edith Stein ao continuar o trabalho de Husserl e empreender a descrição fenomenológica da pessoa humana, elaborando assim a sua visão de homem⁶. Com a eleição do método fenomenológico, a filósofa realizou a redução eidética no trabalho de fixar a atenção *nas coisas mesmas* a fim de dirigir a atenção ao essencial do ser humano. Ela nos explicita a forma e a função deste olhar que fixa a atenção *nas coisas mesmas* e que capta o essencial através da intuição:

⁶ - A concepção de homem de Edith Stein será aprofundada no item 2.2.3.

Não interrogar às teorias sobre as coisas, deixar fora enquanto seja possível o que se há ouvido e lido e as composições de lugar que a si mesmo se tem feito, para, melhor, aproximar-se das coisas com um olhar livre de prejuízos e beber da intuição imediata. Se quisermos saber o que é o homem, temos que nos pôr do modo mais vivo possível na situação em que a experimentamos a existência humana, quer dizer, o que dela experimentamos em nós mesmos e nos nossos encontros, com outros homens (Stein, 2003, p. 590).

A fenomenologia questiona a nossa forma de empreender o conhecimento, nos colocando numa perspectiva de interação com o que nos é apresentado pela realidade, em busca da compreensão de seu sentido. Pode ser considerada como um convite a reaprender a ver o mundo e a receber o que a realidade nos apresenta.

2.1.2- Subjetividade e Intersubjetividade

A teoria da fenomenologia nos mostra que Edmund Husserl e Edith Stein, através das análises das estruturas do sujeito, considerado universalmente, chegaram ao que é próprio da constituição da subjetividade nomeada por consciência pura ou transcendental: "*A consciência é a realidade mais evidente; é a realidade que nulla re indiget ad existendum (=não precisa de nada para existir). O mundo é "constituído" pela consciência*" (Reale e Antiseri, 2006, p. 180). O termo transcendental refere-se ao que é mais próprio da constituição do sujeito.

A definição de pessoa descreve o sujeito como o ser que possui a consciência intencional na sua relação com o mundo. O termo intencionalidade tem origem na palavra latina *intentio*, que significa: intenção, tender para, relacionar-me com (Amatuzzi, 2003, p. 49). A estrutura da intencionalidade se refere ao caráter presente em todas as vivências, pois, elas "tendem na direção de..." (Ales Bello, 2004, p. 183).

Esta estrutura possibilita a ação de "colocar-se em direção a algo..." na relação com o mundo e de constituir o conhecimento que é um fenômeno intencional (Amatuzzi, 2003, p. 49). O conceito de subjetividade implica a noção de intencionalidade e nos esclarece como se dá o conhecimento nesta ação de captar e tornar evidente o sentido do que se oferece para nós, no mundo, através da consciência:

A realidade tem sentido para nós enquanto, como seres humanos, somos capazes de captar o sentido da realidade: esta é a constituição fenomenológica. Se não existissem os seres humanos, as coisas existiriam por si mesmas, mas não se colocaria a questão de conhecê-las, de colocar-se em relação a elas. Portanto, doação de sentido não significa que nós projetamos e construímos o sentido da realidade, mas significa que nós somos capazes de nos colocar em relação e, portanto, evidenciar o sentido (Ales Bello, 2004, p.125).

A apresentação do conceito de *mundo-da-vida* nos remete à outra noção fundamental: a de intersubjetividade, caracterizada pela condição humana que pressupõe a interação com o outro, isto é, pela inerência de nossa convivência coletiva no mundo, princípio que tem afinidade com as noções de pessoa e de comunidade, conceituadas por Edith Stein (2003).

A intersubjetividade ressalta a pertinência e a importância da comunicação e das relações afetivas na comunidade. A noção de interação com o outro em sua subjetividade está presente em todos os conceitos que vamos abordar, pois, a noção de pessoa humana, de virtude, de sentido de vida e de processo de luto não acontece com a pessoa isolada no mundo. Muito pelo contrário, só acontece na condição humana das relações e da comunidade:

Trata-se de uma fenomenologia da *intersubjetividade*. Para fugir do solipsismo, Husserl se coloca a questão de como é possível refletir não somente acerca de si mesmo, mas também atingir o universal. Não apenas a vida da consciência individual é um campo de experiências completas a ser percorrido em si. Não somente eu posso dizer que existe um corpo, que existem os impulsos, os instintos, e pensar tudo isto com referência a mim mesmo, mas também posso refletir a vida da consciência universal que, para além do eu individual, une cada eu com outro eu, numa efetiva e possível comunicação (Ales Bello, 2004, p. 93).

O conceito de intersubjetividade é pertinente à estrutura da pessoa humana ao enfatizar a relação com o outro. Sua compreensão é importante para a problemática da solidão do luto e para a questão da necessidade da escuta na vida contemporânea. Está na base da reflexão sobre a dignidade humana e na definição de elaboração de sentido de vida.

2.1.3 – O conceito de *mundo-da-vida*

A expressão *mundo-da-vida* é uma referência conceitual importante para a nossa discussão, pois, trata da possibilidade de conhecimento que se dá nas relações no cotidiano, no terreno onde acontecem as inter-relações, no mundo chamado de pré-científico. A

temática desta dissertação foi motivada pela experiência na coordenação de grupos de apoio ao luto e neste espaço do trabalho social, tivemos a oportunidade de receber os depoimentos das pessoas que perderam entes queridos e expressaram em suas histórias a vivência do luto. Utilizando os conceitos da fenomenologia, podemos dizer que lidamos com o fenômeno, o que se manifesta para nós, através da narração feita pela pessoa em luto, ou seja, lidamos com a reconstrução do que foi vivido. Este conjunto de vivências que a pessoa nos apresenta faz parte de uma totalidade que pode ser nomeada pela expressão *mundo-da-vida*, o mundo das experiências originárias, o mundo onde todos nós vivemos, conceito fundamental na fenomenologia e para a compreensão da nossa ação no campo da Psicologia Social.

Ales Bello (1998, p. 38) nos elucida o significado e a abrangência da palavra mundo, *Welt* em alemão, que vai além do que poderíamos chamar de coisas físicas e se estende mais além, referindo-se ao intelectual e ao cultural, a um *terreno da atividade*, usando a expressão de Husserl (1996, p. 80). Sendo assim o conceito de mundo nos remete à totalidade do que é vivido pelo homem em seu contexto “*constituído por toda a bagagem de experiências vivenciais que cada ser humano possui e compartilha com o grupo ao qual pertence*” (Ales Bello, 1998, p. 38). Husserl utilizou *Umwelt* com o significado de mundo circundante e que abrange o mundo da cultura e das tradições, o mundo vivo com as criações realizadas pelos homens em seus inter-relacionamentos. Ressaltamos a amplitude enfatizada por Husserl com *mundo-da-vida*, pois esta expressão abrange um todo maior e nos coloca na perspectiva da pessoa sempre em conjugação com o social:

Lebenswelt, ou seja, o *mundo-da-vida*. O termo “vida” neste caso significa aquele complexo de atos, momentos e aspectos da nossa existência que é ao mesmo tempo pessoal e coletiva: trata-se do mundo em que vivemos e que é o mundo para nós, (Ales Bello, 1998, p. 38).

É ampla esta perspectiva que o conceito de *mundo-da-vida* nos abre, pois, se refere ao ponto de encontro entre o social e o individual. Abrange as relações do cotidiano e sempre passa pelo coletivo. O social é constituído pelas pessoas em suas interações e isto nos leva à reflexão de que a natureza da experiência que nós realizamos é definida coletivamente, mesmo considerando que cada pessoa, um indivíduo singular, vivencia o seu próprio mundo de forma original.

2.1.4- O *mundo-da-vida* como base teórica para o conceito de luto

A pessoa que vive o luto se depara com inúmeras mudanças em seu *mundo-da-vida* considerando que as referências já construídas em seu mundo circundante se modificam, emergindo assim, as diversas questões sobre o significado do que vivencia. O mundo da pessoa em luto sofre alterações imprevisíveis, estas se dão, na maioria das situações, de forma repentina. O que antes estava estabelecido e tinha um significado pode ser vivenciado, de repente, como um vazio paradoxalmente preenchido por dúvidas e pelas contradições próprias do luto. Por um período de tempo, que não é cronológico, ou seja, no processo subjetivo do luto, a pessoa necessita reconstruir o sentido do seu mundo e de sua vida.

O conceito de *mundo-da-vida* nos encaminha para a visão do todo, à medida que, a sua estrutura se estende além do sujeito; dando-se na conjugação da pessoa com a sua cultura, na integração do individual com o coletivo e no horizonte da totalidade de significado. Na expressão *mundo-da-vida* está implícita a noção de subjetividade e de intersubjetividade. É na relação com o outro, na relação intersubjetiva que se formam os significados do mundo, ou seja, o sentido se dá na vivência comunitária (Stein, 2003). Nós, como seres humanos, precisamos sempre de nossas referências dadas pelo outro e pela cultura.

Definido como o terreno de experiências da vida individual em associação com a coletiva, ao enfatizar o contexto de significações construídas pela pessoa, o *mundo-da-vida*, nos oferece o suporte para dimensionar a importância da recuperação do significado do mundo para o enlutado. Todas estas reflexões são fundamentais para a proposição que apresentaremos: a ampliação do conceito de luto considerando a pessoa em interação com o contexto totalizante de sua vida.

A expressão *mundo-da-vida* nos oferece abertura para olhar o outro nesta amplitude da totalidade. E, mais ainda, nos traz clareza sobre a relevância da escuta que reconhece o outro em sua experiência de mundo num período da vida de reconstrução de significado das suas relações. Resumindo, o conceito de *mundo-da-vida* ao nos oferecer esta visão totalizante, torna-se fundamental para o profissional que se coloca diante da pessoa em luto. Como psicólogos necessitamos da clareza de que lidar com o enlutado significa lidar com a

pessoa humana que vivencia questões fundamentais e, mais ainda, que não merece, não precisa e não deseja ser considerada de uma forma reducionista.

Esta é uma questão essencial que merece ser refletida no âmbito da psicologia e da medicina. Nos grupos de apoio ao luto, escutamos a inquietação constante manifestada pelo enlutado por ser visto e tratado sob o ponto de vista reduzido dos sintomas ou dos processos psíquicos. O conceito de *mundo-da-vida* nos oferece a possibilidade de renovar o olhar para o todo da experiência da pessoa em luto em seu contexto dinâmico. As expressões da dimensão da corporeidade, do psíquico, ou seja, da afetividade e as do espírito se apresentam inter-relacionadas e esta abrangência nos alerta para superar os riscos de considerar a pessoa numa visão reducionista ou dissociativa.

O impacto da perda do outro se constitui também no impacto da perda das referências corpóreas, psíquicas, afetivas, espirituais e sociais. Reconhecemos estas mudanças no seguinte depoimento que expressa a angústia diante da necessidade de compreender o que se passa neste novo ciclo que tem a marca do estranhamento consigo mesmo diante de mudanças significativas em todo o ser:

Ninguém me disse que o luto se parecia tanto com o medo. Não estou com o medo, mas a sensação é a mesma. A mesma agitação no estômago, a mesma inquietação, o bocejo, a boca seca. Outras vezes é como estar ligeiramente embriagado, ou em estado de choque (Lewis, 2006, p. 29).

A descrição do distanciamento do mundo já conhecido e da dificuldade de prosseguir o entendimento com o contexto novo é bem destacada na continuação do depoimento. A imagem do véu retrata a dificuldade de integração e o descompasso com as referências anteriormente conhecidas:

Há uma espécie de véu entre o mundo e mim mesmo. Custa-me assimilar o que qualquer pessoa diz. Ou, talvez, o mais difícil seja querer assimilar. Tudo é tão pouco interessante, no entanto quero que os outros estejam ao meu redor. Tenho horror quando a casa está vazia (Lewis, 2006, p. 29).

A noção de *mundo-da-vida* é intrínseca à noção de significado, sendo assim, podemos compreender o que leva a pessoa em luto a indagar, com toda a insistência, qual o sentido de tudo aquilo que está vivendo. É uma pergunta que precisa ser vivenciada para que cada um possa redefinir o sentido no novo mundo construído com o luto. Em cada um dos momentos

do processo do luto, um aspecto do *mundo-da-vida* se coloca com mais ênfase, sendo que todos são importantes para a elaboração do sentido de vida.

Outro aspecto pertinente ao *mundo-da-vida* é a noção de experiência. Reconhecemos sua importância na descrição abaixo que enfatiza os significados da relação com o mundo. Trata-se da descrição da relação de Aristóteles com a vida, retratando a sua experiência de vida e de mundo. Esta descrição – tão intensa quanto bela - pode ilustrar a multiplicidade, a unidade e a importância do conceito de *mundo-da-vida* para a filosofia estendendo-se para a psicologia e disciplinas afins que lidam com o ser humano:

A experiência, segundo Aristóteles, é sempre comprovação de multiplicidade, de diferença, de variedade, de mobilidade, de fluidez: tudo isso não apenas não é ignorado, mas é respeitado, isto é, não deve ser negado (...). As diferenças, as novidades, para ele, são uma qualidade (...). Não é por nada que ele amava sobretudo o fenômeno da vida, isto é, o mundo vivente, a realidade biológica, caracterizada pela diversidade e pela transformação contínua, pelo fenômeno de nascer, de crescer, de transformar-se e de morrer. Uma filosofia que não se dê conta disso (...) não é, segundo Aristóteles, uma boa filosofia, antes, nem mesmo uma verdadeira filosofia (Berti, 1997, p. 322).

O *mundo-da-vida* nos leva a refletir também sobre a memória, tomada aqui no sentido utilizado por Mahfoud (1999, p. 57) se referindo ao registro do passado, à conservação de conhecimento adquiridos sob diversas formas no percurso da vida e a capacidade de recordar. Este aspecto é de fundamental importância quando lidamos com as pessoas que estão em processo de luto, pois, o enlutado revela a necessidade vital de compartilhar as experiências do seu *mundo-da-vida* e trata as suas lembranças como o maior tesouro.

No entanto, o mundo moderno não está predisposto a escutar; por mais que se anuncie a importância da era da comunicação. Reconhecendo a carência de pessoas que estejam disponíveis para escutá-la, o enlutado pode se fechar e emudecer, literalmente. Dependendo das condições e do conjunto de sua história, pode chegar até a adoecer. A doença pode ser um sinal para que o mundo escute o grito da dor reprimida no silêncio; pode ser a forma de denunciar a revolta com a repressão da tristeza. Estes são sinais evidentes da falta do cuidado nos relacionamentos, pela ausência do gesto de acolhida com o outro (Barreto, 2004, p. 238) e, mais ainda, com a dor do outro.

Nas reuniões da Rede API as pessoas são convidadas a partilhar suas vivências e podem se expressar espontaneamente. Confirmamos o caráter renovador e humanizador desta atitude de compartilhar as experiências. No *mundo-da-vida* do enlutado emergem as experiências do passado, aquelas memórias que expressam e testemunham a fidelidade e o amor às histórias vividas. Ao serem retomadas e reveladas no tempo da dor, tornam-se uma forma de restauração, de cicatrização e de cuidado com o presente, apontando para a possibilidade de um futuro. A seguinte citação nos traz a abrangência do significado de experiência que nos remete ao de memória como presença e potência de vida:

Experiência é, em primeiro lugar, "memória", registro do passado, lembrança de acontecimentos, resultado de buscas, conservação de conhecimentos adquiridos por meio de estudos, da observação, do olhar, de viagens. Experiência é "memória" enquanto capacidade de recordar e de evocar, que constitui um "enriquecimento" de saberes e de capacidades (é capital a serviço da inteligência e da vontade). Assim, experiência é também "presença" – presença ativa do passado em nós – e "dinamismo e princípio de ação" (voltada para o presente e para o futuro, implica um trabalho de reflexão, classificação, pensamento e escolha). Enfim, experiência é "testemunho" do passado, da vida. (Mahfoud, 1999, pp.57-58).

O reconhecimento da presença ativa do passado - como experiência e memória - pode contribuir de forma intensa no processo do luto, pois, a pessoa tem a possibilidade de retomar e resgatar os significados do seu *mundo-da-vida* construídos ao longo de sua história.

2.1.5- Conceito de renovação como postura ética

Consideramos a ética como o posicionamento orientado para a constante renovação considerando a pessoa humana em sua prática da vida e inserida em seu contexto social, conforme Husserl (2002). Este conceito está na base teórica desta pesquisa e encaminha a discussão. Ressaltamos a afinidade da abordagem do tema com esta definição da ética com o propósito de abrir o caminho para a compreensão dos conceitos de liberdade e de responsabilidade, pertinentes à estrutura da pessoa humana. Veremos também a importância desta concepção de ética com a questão da virtude e com o sentido de vida. Podemos então

sintetizar, utilizando uma metáfora, que a fenomenologia considerada nesta perspectiva da ética como renovação, torna-se uma chave na inter-relação destes temas.

Ao refletir sobre a possibilidade da renovação pela via da ética-social, Husserl (2002, pp. 23-26) nos coloca a necessidade de um olhar mais específico para a renovação e, para isto, nos convida a refletir primeiramente sobre a questão da ética-individual e sobre o que é próprio da essência humana, definindo as noções de autoconsciência, de liberdade e de responsabilidade. Estas noções são essenciais para discutir a virtude na vida contemporânea.

2.1.5.1- Autoconsciência

Husserl apresenta esta questão partindo da afirmação de que a postura ética é encaminhada pela pessoa. Esta afirmativa nos abre para a reflexão de que o homem é, *a priori*, o ser de liberdade, que escolhe e define seu posicionamento. Para isto, dispõe da autoconsciência, capacidade que pertence à essência humana e que propicia o olhar para si mesmo e para a vida implicando em conhecimento e valorização de si mesmo, da alteridade e da totalidade. Esta atitude reflexiva abre o caminho para as decisões na vida prática:

Autoconsciência no sentido genuíno do autoexame pessoal (*inspectio sui*) e da capacidade que nele se fundamenta de tomar postura reflexivamente na relação consigo mesmo e com a própria vida: no sentido, pois, dos atos pessoais de autoconhecimento, autoavaliação e autodeterminação prática (Husserl, 2002, p. 24).

Neste trecho acima já ressaltamos o significado da palavra ato que tomaremos no sentido específico da realização humana a partir de uma potência, ou seja, uma potência atualizada. Ato é um termo que tem origem na filosofia grega e que prossegue com o pensamento de Tomás de Aquino. Vamos encontrá-lo presente em Edith Stein na conceituação da pessoa humana e é uma chave para a compreensão da noção de virtude.

Husserl ressalta esta capacidade humana da autoconsciência permite a valorização dos atos como também dos seus motivos, os seus meios e os seus fins. Em outras palavras, possibilita ao homem, o discernimento e a decisão sobre seus atos e a interpretação do que eles significam para si mesmo e para o mundo onde ele vive. Os atos podem ser os reais, do tempo presente; como também aqueles possíveis de serem realizados. Assim, o ser humano

pode ter a clareza quanto ao valor do que está no horizonte de suas possibilidades. Ao tratar do conceito de sentido de vida, veremos como a autoconsciência coloca-se como abertura para que o ser humano reconheça o que pertence ao seu tempo presente e o que pode ser transformado a partir de suas possibilidades.

2.1.5.2- A liberdade humana

Este aspecto é fundamental para a nossa reflexão, pois a renovação parte da pessoa, ela não vem do exterior e nem se dá de forma passiva ou instintiva. Acontece a partir da condição humana da liberdade que coloca o homem em ação no seu mundo, o homem presente que toma posse de si mesmo. Vemos como o conceito de liberdade também se relaciona com o conceito de *mundo-da-vida*, pois este é o espaço próprio das atividades humanas se manifestarem a partir da liberdade.

Além de ter, em sua estrutura, a disposição de realizar a reflexão sobre o valor de seus atos, a consideração sobre os meios e os fins, tanto os reais quanto aqueles possíveis, o ser humano também lida com o valor do caráter, dos talentos, das capacidades e das habilidades. Com isto, ele pode escolher aprimorar a sua ação no mundo; ou não. Veremos a pertinência deste conceito com as noções presentes na estrutura da pessoa em Stein (2003).

Em síntese, a liberdade, como característica própria dos atos da pessoa e pertinente à essência humana, reúne os elementos dos conceitos de experiência e de *mundo-da-vida*; e abre o caminho para compreensão de virtude e de elaboração do sentido de vida:

Prestemos agora atenção à índole peculiar dos *atos especificamente pessoais*. O homem tem também a peculiaridade essencial de "atuar" livre e ativamente desde si mesmo, *desde seu eu-centro*, em lugar de estar entregue passivamente e sem liberdade a seus impulsos (tendências, afetos) e de *ser*, no sentido mais amplo, *movido afetivamente* por estes. Em uma atividade autenticamente "pessoal" ou "livre", o homem tem experiência (examinando algo, por exemplo), pensa, coloca o valor, intervém no mundo circundante de sua experiência (Husserl, 2002, pp. 24-25).

2.1.5.3- Responsabilidade: resposta humana

Esta característica humana de pensar, tomada com o significado de refletir sobre a experiência, associada à capacidade de colocar o valor no que realiza, ou vai realizar, nos leva

ao conceito de responsabilidade. O conceito de responsabilidade se refere ao sentido de: dar respostas, ou seja, de se posicionar, de se colocar no mundo com sua forma própria de responder às questões que a vida oferece, conforme veremos em Frankl (2002) ao tratar do conceito de sentido de vida. Esta noção se torna fundamental para a compreensão da abordagem que faremos sobre o conceito de sentido da vida que tem aliança e alicerce na concepção da pessoa humana como ser de liberdade e de responsabilidade (Stein, 2003). Tomaremos nesta dissertação o conceito de liberdade sempre conjugado com o de responsabilidade neste sentido mais amplo e que não se refere à conotação de obrigação.

2.1.6- A fenomenologia como base epistemológica

A via epistemológica da abordagem de Edith Stein tem suas raízes nas ciências do espírito, ou como dizemos atualmente, as ciências humanas. Este modo de lidar com o ser humano e com o conhecimento é diferente do modo de buscar as causas e as conseqüências, presente nas teorias que sofreram a influência das ciências naturais e do positivismo. A fenomenologia, como ciência do espírito, tem suas raízes no movimento realizado por Franz Brentano (1838 - 1917) e por Edmund Husserl. Foi um movimento de contraposição à forma positivista de conceber o homem e a ciência. É importante ressaltar a forma de compreender o ser humano baseada na visão de processo propiciada pela fenomenologia e diferenciá-la da visão positivista que influenciou a psicologia e que resultou na busca de relações entre causa e efeito na vida psíquica. Um exemplo desta diferença já foi visto, quando abordamos o conceito específico de *mundo-da-vida*: ressaltamos que não nos interessam as explicações sobre a realidade; entretanto, o foco é como se dá o vivido nas suas inter-relações.

Pela fenomenologia, a forma de conceber o homem é orientada por uma visão de processo e de unidade das dimensões humanas. Isto quer dizer que o conhecimento sobre o sujeito não será reduzido à causalidade e aos resultados. É esta orientação em relação ao conhecimento que chamamos de base epistemológica e, neste caso, estamos nos alicerçando o conhecimento numa perspectiva que contemple a pessoa humana em seu processo de vida. Desta forma, podemos falar, por exemplo, de sentido de vida no luto, não como um

resultado; mas, sim, como um processo que abre possibilidades para a pessoa responder à vida presente.

Esta reflexão sobre a diferença de postura nas ciências e na concepção de homem é encontrada também na discussão de AmatuZZi (2008b, p.11) que nos confirma a importância de se ter clareza quanto à base epistemológica. Para este autor, as teorias que se baseiam na relação causa-efeito correm o risco de lidar com o homem como um resultado e desprezam o processo acontecendo no *mundo-da-vida*. Esta forma de lidar com o homem é divergente da proposição fenomenológica que contempla o homem como o iniciador de processos, vivendo os desafios, em atuação e relação no mundo. Enfatizamos que a concepção de homem interfere na teoria do conhecimento e na prática profissional, ou seja, a visão que temos do ser humano influencia tanto o modo de conhecê-lo como também a forma de lidar com ele. Vejamos na citação abaixo a reflexão sobre esta questão: a forma de conceber o ser humano pode nos dar abertura para compreendê-lo em suas indagações sobre o sentido da vida. Este é um aspecto fundamental para a nossa reflexão e postura como psicólogos:

O ser humano nos aparece não como *resultante* de uma série de coisas, mas como, fundamentalmente, o *iniciante* de uma série de coisas, e os desafios daquilo que ele deve criar não são respondíveis com explicações daquele tipo [causa-efeito]. O homem só aparece naquilo que ele tem de mais próprio, com a questão do sentido, não com a questão da causa explicativa. A relação explicativa se refere ao homem como resultado, como repertório, ou como recebido, e, portanto, em definitivo, ao homem *como passado*. Não se refere ao *homem atual*, ao homem desafiado, ao homem tendo que responder e posicionar-se, ao homem presente (face a um futuro). Este homem atual, presente, desafiado, interpelado, em movimento, é o que encontra as questões de sentido: essas são as questões presentes, que surpreendem o homem como existente (AmatuZZi, 2008b, p.11).

Para a nossa abordagem que visa estabelecer a relação da virtude com o sentido de vida, na delimitação da situação do luto, precisamos contemplar o homem exatamente na perspectiva deste *homem presente*, que é realmente o homem desafiado. Desafiado a quê? A elaborar o seu sentido diante da vida (AmatuZZi, 2008b). Sendo assim, a teoria que propicia o conhecimento sobre o homem precisa ter a abertura para lidar com as questões do sentido. A fenomenologia como base teórica nos possibilita a realização desta necessidade humana do sentido, pois, este era o objetivo de Edmund Husserl com a criação do movimento que

instigasse a renovação na forma de lidar com a razão no conhecimento e na reflexão sobre a vida. Com a apresentação destes conceitos relativos à base teórica prosseguimos para os conceitos específicos: pessoa humana, virtude, sentido de vida e luto.

2.2- Conceitos fundamentais para a abordagem do tema

2.2.1- A luzes da filosofia e da história norteando o humano

2.2.1.1- O questionamento sobre o humano diante da perda

Nesta caminhada ressaltamos a importância das perguntas sobre o ser humano e sobre o sentido de vida. Um vasto campo de reflexões se abre quando encontramos na filosofia este espaço de abertura para perguntar e que nos ajuda a pensar sobre o que é inerente ao ser humano. Em sua tarefa de perguntar e refletir a condição humana, a filosofia nos dá uma base para lidarmos com questões cruciais, aquelas que surgem e nos angustiam quando deparamos com eventos de perda de pessoas, surpresas inevitáveis na vida.

Numa perspectiva geral, constatamos a necessidade de aprender com a filosofia - disciplina que se dá pela coragem de perguntar e pelo amor ao conhecimento - de modo que possamos ampliar nossas habilidades de escuta e de compreensão, de presença e de interação, de escolha e de decisão.

No âmbito de nossos objetivos específicos, podemos dizer que a filosofia também nos possibilita a compreensão do lugar que ocupamos como pessoas e como profissionais em interação com o ser humano em seu processo constante de construção de sentido. AmatuZZi (2008b, p.10) parte da abordagem sobre o sentido para discutir a forma de relação com o ser humano, pois, este foco nos possibilita reconhecer a pessoa em sua unidade e movimento. Ele enfatiza a necessidade de termos uma visão do homem vivo, em seu tempo presente, vivenciando desafios e contradições como também encarando a necessidade de se posicionar diante de suas circunstâncias. Completamos esta reflexão colocando que este homem vivo está presente no espaço comunitário, convivendo com outros sujeitos, com as suas possibilidades e os seus limites.

A clareza quanto à posição que ocupamos diante deste ser humano em constante movimento, nos traz condições de nos colocar diante dele, com presença. Desta forma, é

possível reconhecer o outro em sua originalidade e diversidade. No caso do trabalho específico de apoio ao luto, experiência que está na origem desta dissertação, podemos também acolher a pessoa que vivencia a perda, em sua expressão no *mundo-da-vida*, percorrendo caminhos tanto de inquietação, como de elaboração.

A escolha da abordagem da fenomenologia se deu como consequência de um processo de questionamentos e de buscas e foi confirmada em função da posição metodológica de reconhecer e respeitar o outro em sua própria vivência. A conceituação que descreve a pessoa humana vinda da antropologia filosófica tornou-se fundamental, uma vez que ela nos permite ver e interagir com o outro tendo discernimento sobre a sua estrutura constitutiva.

A natureza da nossa prática nos leva às indagações: Qual é a nossa atitude, como psicólogos, quando estamos diante da pessoa que está lidando com questões suscitadas pela morte? Como nos colocar, frente a frente, com aquele que vive o luto?

Quando alguém se depara com o mistério da morte, nada mais fica aquietado, tudo é questionado: crenças, valores e sentidos. Emergem situações desafiadoras em que nos deparamos com a veemência das questões em relação à humanidade e nos defrontamos com as suas perguntas últimas.

A proposta que temos de relacionar o conceito de virtude com o conceito de sentido de vida se justifica por reconhecer que estas conceituações se originam na pergunta pelo humano. Na trajetória histórica do conceito de pessoa, veremos que esta relação tem raiz na antiguidade quando o homem se pergunta pelo que é próprio de sua humanidade. Pergunta que se torna radical quando se vive o impacto da perda e se instala o processo do luto.

2.2.1.2- A presença de Boécio

Quando o *mundo-da-vida* se coloca em puras indagações e o céu fica em trevas, precisamos de uma luz que nos conduza na escuridão, seja no papel de psicólogos ou como pessoas. No percurso desta dissertação encontramos grandes tochas nos iluminando.

Uma delas está nas luzes provenientes da obra "A consolação da Filosofia" do romano Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius, filósofo e poeta, conhecido como Boécio⁷ (por volta de 480-524). Ele nos revela as suas reflexões plenas de coragem sobre as questões últimas do ser humano diante da finitude. A grandeza da obra se dá pela riqueza de seu conteúdo que transita pela filosofia nas indagações sobre a vida e sobre a morte em aliança com o valor literário que demonstra a profundidade e a cultura de Boécio, como filósofo e poeta. O livro foi escrito na prisão, entre duas sessões de tortura por um homem que sempre conhecera a prosperidade em sua vida. Boécio, à espera de sua execução, definida pelo rei Teodorico, traça o seu diálogo com a Filosofia que lhe aparece em um sonho. Para que possamos ter uma visão ampla das palavras vindas da Filosofia, situamos este acontecimento no século VI d.C, na transição da Antiguidade para a Idade Média e lembramos que Boécio recebeu em sua educação as influências da filosofia grega pelas obras de Platão e de Aristóteles, dos neoplatônicos e dos estóicos.

Ele utiliza a imagem do sonho para conversar com a Filosofia que se faz presente. Esta surge com a missão de ajudá-lo a lidar com o sofrimento e com o impasse da condenação política que mudou o rumo de sua vida. A Filosofia no sonho é a personificação da Sabedoria, que conhece as necessidades de quem sofre as dores da alma. Na verdade, a sabedoria é uma das virtudes cardeais que orienta o ser humano no terreno das possibilidades de encaminhar a vida. Ela parece no sonho de Boécio e lhe faz um chamado para despertar do esquecimento de si mesmo:

Não temas nada, é apenas uma letargia, doença comum aos espíritos logrados. Ele se esqueceu por um momento de si mesmo, facilmente recobrará a razão, no entanto somente se recordar quem eu sou. Ajudemo-lo. Comecemos por abrir seus olhos, que se cegaram pelas coisas humanas. (Boécio, 1998, p.7).

Podemos considerar este convite de reabrir os olhos, vindo da Filosofia-Sabedoria para Boécio, como a necessidade humana de redespertar após uma situação de sofrimento. Em diversas situações de perda, o homem se esquece de si mesmo. Na verdade, o diálogo de

⁷ - Para a compreensão da biografia e obra de Boécio, ver Reale e Antiseri (2005). Para aprofundamento e sobre a importância de Boécio na transição da Antiguidade para a Idade Média, ver Pieper (1979).

Boécio com a Filosofia reproduz exatamente a nossa condição humana diante da morte e do luto e ressalta a condição de possibilidades provenientes do exercício da virtude da sabedoria.

Na obra de Pieper (1979, p. 38) temos uma recomendação precisa sobre a forma de ler a obra chamada A consolação da Filosofia que pode ser vista como uma autêntica orientação fenomenológica. Este autor nos diz que se trata de uma obra que corre vários riscos: de ser lida de uma forma desatenta; ou com um olhar dirigido unicamente para uma grande obra da literatura universal; ou ainda com o olhar voltado para o estudo das escolas filosóficas antigas. No entanto, ele nos convida a ir ao *eidos* e ler além dos aspectos teóricos.

Com a intenção de que esta obra seja apreendida em sua essência, ele recomenda que façamos um exercício de escuta para que possamos "*captar verdadeiramente no livro a voz humana, a própria voz de Boécio. Para poder chegar a isto, é necessário ficar a sós com o livro e dirigir o olhar e o ouvido da alma, sem desviar-se em absoluto, ao que de modo mediato se diz nele*" (Pieper, 1979, p. 38).

Josef Pieper (1904 - 1997) se coloca como verdadeiro fenomenólogo nesta orientação que exemplifica a redução eidética. Este autor, que também nos guia com suas luzes na fundamentação teórica sobre o período medieval, nos chama a realizar a operação de retirada dos conceitos anteriormente pré-concebidos para podermos entrar em contato com o que se manifesta nas palavras de Boécio. No caso, o que pode ser captado na essência, ou seja, o *eidos*, pode ser descrito simplesmente numa palavra: um homem. Este ser humano inclui todos os homens e mulheres, ele fala da pessoa humana e pela pessoa humana, é uma voz da humanidade. A voz de um homem que, frente à morte, procura assegurar-se do sentido de sua existência. Novamente encontramos a confirmação da universalidade da pergunta que se torna mais presente diante da finitude, a indagação sobre o sentido da vida: "*Esta é uma eterna pergunta humana que cada dia pode surgir no caminho de qualquer um*" (Pieper, 1979, p. 39).

No caso de Boécio, o que poderia ser considerado só como uma desgraça, pode ser compreendido como a oportunidade de reconsiderar a vida em sua totalidade. Novamente, é a Filosofia que fala para Boécio:

Sua perda, longe de ser uma desgraça, é antes a maior oportunidade que pode ser dada a uma alma para que se renda à evidência: sua verdadeira inclinação, sua vocação última não se alinha com essas “felicidades” que se comprazem apenas às paixões do corpo, cegando-o quanto à sua irrealidade (Fumaroli, 1998, p. XXX).

Boécio é um exemplo contundente de que nos colocamos a caminho a partir do que nos inquieta. Encontramos na citação abaixo o entendimento sobre esta necessidade, tão humana, da busca pela filosofia relacionada à inquietação: *“surgit quand les hommes en sentent le besoin,... par l’inquietude que l’homme se met en route vers la philosophie. Et c’est la origine... et pourquoi”* (Weil, 1966, p. 12)⁸.

Esta inquietação nos instiga a um reposicionamento diante do mundo e das relações. Tem que haver uma reflexão que nos conduza a uma via de resgate do sentido. Vivemos a necessidade de buscar as formas de resgatá-lo. Por isso, nos damos conta desta premência que nos chama a tomar uma posição neste mundo, como sujeitos, convivendo com a demanda do sentido. Com Boécio reconhecemos o lugar ocupado pela filosofia para o homem que vivia no final da idade antiga e no início do período medieval.

No entanto, ao retomar a pergunta sobre o lugar da filosofia na modernidade temos a confirmação da mesma importância vital: a possibilidade de reencontro do homem com sua humanidade, diante da vida e da morte. Boécio atinge a perspectiva do universal ao ultrapassar a existência singular e individual: *“O prisioneiro, voltando a tornar-se filósofo, já se libertou da opressão subjetiva da infelicidade que pesava sobre seus sentidos e seu coração”* (Fumaroli, 1998, p. XXXI).

2.2.1.3- Virtude e humanidade

Na reflexão sobre Boécio recebemos um chamado para o exercício do olhar. Este se coloca na prática como postura fenomenológica e nos instiga a pensar na relação homem-humanidade. Esta relação se conjuga com a definição de humanidade colocada por Edmund Husserl ao denunciar a crise vivida no período moderno quando foi perdido o vínculo com o humano. Ele propôs reformulações no posicionamento das ciências e desta forma, apresentou

⁸ - *“surge quando os homem sentem em si a necessidade, ... pela inquietude é que o homem se coloca a caminho em direção à filosofia. E é a origem... e porquê”* (Eric Weil, 1966, p. 12). (Tradução nossa).

o objetivo da fenomenologia: *"Este procedimento (método) faz aparecer a humanidade como uma única vida de indivíduos e povos, unida por relações somente espirituais, com uma diversidade de tipos de humanidade e de cultura, mas que, por transições insensíveis, se prendem uns aos outros"* (Husserl, 1996, p. 64).

Ao utilizarmos a palavra humanidade estaremos nos referindo tanto à comunidade humana propriamente dita, ou seja, a relação do homem com os outros homens (Husserl, 1996; Stein, 2003); como também, à atitude de reconhecimento, respeito e cuidado com a pessoa humana.

Retomando Boécio podemos reconhecer outra questão significativa para a nossa discussão: a relação entre o significado de humanidade e o tema da virtude. A imagem de Boécio, com as indagações sobre o humano, é a da própria humanidade que retorna à necessidade vital de refletir sobre *"os vínculos entre virtude e razão (...) como trabalho de pensamento e da sensibilidade ética"* (Novaes, 2009, p. 19) para que possa recuperar o valor do homem universal. De forma radical, o filósofo nos deu o exemplo da busca da virtude como a forma de reaproximação do humano e da força ao lidar com a proximidade de sua própria morte: *"É dessa forma igualmente que a virtude deve seu nome ao fato de que não cede à adversidade, confiando em suas próprias forças"*. (Boécio, 1998, p.127).

A história da filosofia nos confirma que o conceito de virtude faz parte da reflexão sobre o humano desde a Antiguidade. O autor Comte-Sponville (1995) apresenta o tema na perspectiva do nosso contexto atual e reforça a ideia de que precisamos da virtude, exatamente, por nossa condição de humanos. Ele destaca a intersecção da noção de humanidade com a de virtude:

Toda virtude é, pois, histórica, como toda humanidade, e ambas, no homem virtuoso, sempre coincidem: a virtude de um homem é o que o faz humano, ou antes, é o poder específico que tem o homem de afirmar sua excelência própria, isto é, sua humanidade (Comte-Sponville, 1995, p. 8).

A situação contemporânea de descuido com o humano é mais do que evidente. No entanto, o homem tem, em si mesmo, a abertura para reverter este quadro; é exatamente a nossa condição de humanos que nos coloca frente ao outro. Temos as ferramentas para realizar a tarefa urgente de reinserção do homem na humanidade. Depende só do homem

para que suas potências sejam atualizadas e se manifestem como força de humanização, a virtude. Ou, como o vício, este se manifesta em atitudes de escravização do homem consigo mesmo numa progressiva desumanização.

A princípio, por sermos humanos, somos vulneráveis e dependentes, sendo assim, precisamos do outro e do desenvolvimento de nossas virtudes. Esta é uma afirmação de MacIntyre (2001b) que toma exatamente esta característica própria e inerente de nossa constituição, que se torna mais evidente em situações de doenças e aflições, para afirmar a necessidade da virtude como possibilidade de retomada de cuidado com a humanidade.

Tratando dos tempos atuais, diversos autores nos mostram como este caminho da humanização pode ser resgatado através da retomada da sabedoria da Antiguidade que se torna cada vez mais necessária. Esta reflexão é presente no pensamento de MacIntyre (2001a, 20001b), Novaes (2009) e Reale (2002b). Este último realça que uma das formas deste retorno pode se dar pela via do encontro com o belo e o bem, que é a via da *areté*, ou seja, da virtude no sentido desenvolvido pelos gregos.

A grande conquista da filosofia (liderada justamente por Platão) consiste, porém, na interiorização da beleza. A beleza física representa apenas o grau mais exterior e mais baixo da própria beleza. A verdadeira beleza é a interior, a harmonia íntima da alma e do espírito, a verdadeira *areté* e, portanto, a realização da essência do homem, a tendência a conhecer e a realizar, na medida do possível, o bem e o belo (Reale, 2002b, pp. 254-255).

Nesta reflexão sobre a filosofia, o autor nos chamou a repensar sobre o que é realmente prioridade para o humano e para a humanidade. Com estas questões, avistou a possibilidade do belo e do bem, conceitos que merecem ser resgatados no cenário atual para redimensionar o sentido de humanidade e a relação com a virtude.

2.2.1.4- Sentidos de humanismo e ofício do cuidado

A reflexão sobre a condição do humano abrange outras palavras como humanismo e humanista. É fundamental esclarecer as conotações específicas destes termos porque estão interligados à história dos conceitos de pessoa e de virtude que tiveram a origem na Idade

Antiga⁹ e prosseguem até os nossos dias. Sendo assim, nos remetemos ao final da Idade Média¹⁰ e início da Idade Moderna¹¹ quando se deu a retomada dos alicerces do conhecimento da Antiguidade através da releitura dos grandes clássicos. Como movimento, o Humanismo foi iniciado no Renascimento¹², período de expansão criativa que reacendeu a força da retórica e da filosofia moral da cultura clássica. Neste contexto, o termo humanista tem uma origem renascentista e é utilizado como "*referência àqueles que estudaram e se destacaram num grupo particular de disciplinas que se ordenavam em torno do estudo da gramática, retórica, história e filosofia moral*" (Skinner, 2006, p. 22). Ressaltamos que neste período, o homem ocupou uma posição central e abriu os caminhos para a ampliação de sua atuação na Idade Moderna.

No entanto, este mesmo destaque acentuado e centralizado no homem moderno - vivenciado numa relação estreita com a perspectiva dissociativa do conhecimento cartesiano junto com o advento da técnica e da mecanização - trouxe outras consequências para o ser humano que se distanciou da perspectiva de unidade que predominava desde a Antiguidade. As formas de lidar com o homem, instauradas na modernidade, desencadearam posicionamentos desvinculados do valor da pessoa, porém, justificados em nome do progresso e do desenvolvimento da ciência. Esta compreensão nos dá uma visão ampliada do alcance do movimento humanista e de suas contradições.

Tratando especificamente da psicologia, temos outro significado no uso da palavra humanista, como o movimento geral das ideias psicológicas com o foco nas questões do humano, chamada de Psicologia Humanista. Com a origem na Antiguidade grega, "*é a psicologia brotando do contexto de uma ética, de uma visão do sentido da existência*" (Amatuzzi, 2008b, p. 16).

⁹ - Ver 2.2.1.5, pp. 55-60; 2.2.4.2, pp. 113-119 e 128-129; 2.2.4.2 e 2.2.4.3.

¹⁰ - Ver 2.2.1.5, pp.63-67; 2.2.4.2, pp. 119- 120.

¹¹ - Ver 2.2.1.7, p. 72; 2.2.4.2, pp. 120-125.

¹² - Ver 2.2.1.6, p. 67; 2.2.4.2, pp. 120-123.

Podemos ainda reconhecer outro uso da expressão psicologia humanista: a crítica e a oposição à psicologia dita científica do século XIX influenciada pelo positivismo e pelas ciências naturais. Este movimento de crítica e de busca de resgate da unidade tem relações com a criação da fenomenologia husserliana.

Além destes significados, AmatuZZi (2008b, p. 20) ressalta também a utilização das palavras - humano e humana - vinculadas à condição existencial do homem em permanente busca de sentido. A caminhada para a construção de significados tornou-se mais desafiadora para o homem de nossos tempos que necessita tomar uma posição frente à aridez das situações desumanas.

Esta é a reflexão que encontramos também com C. S. Lewis que nos mostra a tarefa que temos de "*irrigar desertos*" (Lewis, 2005, p. 12) em sua discussão sobre a necessidade de repensarmos o lugar do humano em nossos tempos. Este autor é enfático quando aponta a situação grave que vivemos pelo fato da modernidade ter abandonado o humano e nos relembra que a função "*da educação antiga era uma espécie de propagação - homens transmitindo a humanidade para outros homens*" (Lewis, 2005, p. 21). A educação moderna privilegiou um conteúdo desvinculado dos valores humanos e das atitudes humanizadoras.

Consideramos educação numa visão de totalidade e de profundidade quando se conjugam os conteúdos, as ações e os valores do humano firmado no princípio dos vínculos estabelecidos entre as pessoas. Este conceito de educação tem afinidade com a noção de formação da pessoa na conceituação de Edith Stein, explicitada por Mahfoud (2005, 2008). Este sentido de formação e de educação implica na concepção da pessoa humana podendo se realizar na dimensão da corporeidade, da psique e do espírito, na vivência no mundo das relações, na abertura de estruturas receptivas às potências de cada sujeito, na conjugação das forças interiores em cooperação com as forças exteriores do contexto social, cultural e espiritual. Para encaminhar este processo de educação necessitamos dos vínculos humanos consistentes e do reconhecimento dos seus posicionamentos e respostas pessoais.

É a formação se dando na prática, pois: "*o homem não é apenas parte do mundo, mas também portador de uma reflexão sobre o mundo (...) [neste] momento de transformação radical daquilo que dá sentido a nossas ações e às nossas vidas*" (Novaes, 2009, p. 20). Esta

necessidade de nos colocar em ação confirma que a tarefa de retomar o valor e o cuidado com nossa humanidade pertence a cada ser humano. Diante desta reflexão sobre o resgate do humano é que abordamos o conceito de pessoa humana.

2.2.1.5- *Conceito de pessoa da Antiguidade à Idade Média*

Origem do conceito de pessoa na busca pelo sentido

A retrospectiva histórica da evolução deste conceito apresentada por Massimi (2001, junho) iluminou a compreensão dos diversos elementos presentes nesta noção. Marina Massimi inicia pela etimologia da palavra utilizada desde a Grécia antiga que, mais tarde, incorporou a conotação do dinamismo da tradição judaico-cristã. Esclarece que foi introduzida a noção de liberdade com o cristianismo. Enfatiza que o termo pessoa ganhou a marca da noção de sujeito com Agostinho e recebeu a formulação do núcleo do conceito com Boécio. Posteriormente, com a filosofia de Tomás de Aquino, incorporou a ideia de pessoa individual. Esta visão histórica nos dá clareza para repensarmos as questões sobre o homem da Idade Moderna e as implicações para a vida do homem contemporâneo. Esta visão de altura da antropologia filosófica nos introduz no pensamento de Edith Stein

Neste panorama é significativo ressaltar que a história do conceito de pessoa nos revela uma constante busca do sentido da vida empreendida pelo ser humano, ou seja, trata-se de um questionamento próprio da humanidade: *“As estruturas conceituais, como o conceito de pessoa, são um exemplo de categorias que permanecem no tempo, pois (...) situam-se numa perspectiva de longa duração. São estruturas que tiveram início numa idade distante, mas que permaneceram até os dias de hoje”* (Massimi, 2001, junho, p. 19).

Apesar do distanciamento da raiz do conceito de pessoa a partir da modernidade, o sentido original de busca continua presente. O conceito de pessoa humana se faz presente na persistente indagação humana sobre o sentido da vida e isto significa: *“o permanecer de uma pergunta. O permanecer de uma busca”* (obra citada acima, p. 35).

A caminhada pela noção de pessoa humana nos revela sua vinculação íntima com a noção de história, intrínseca à vida do homem. Marina Massimi apresenta esta relação através

das reflexões esclarecedoras feitas pelo filósofo da história, Nicolai Berdiaev (1874 - 1948)¹³ que enfatiza a importância de se compreender a conexão entre o que é vivenciado na história de um povo com a formação da consciência de ser uma pessoa pertencente a uma coletividade humana:

a reciprocidade profunda entre a história e o homem proporciona na consciência da pessoa o reconhecimento de uma identificação entre o destino histórico pessoal e o da humanidade, de modo que dentro da história da humanidade ela descobre seu próprio destino individual. ... É assim que o tempo e os fatos históricos pertencem à própria definição da identidade humana, não se constituem em algo estranho à interioridade do sujeito, mas pelo contrário pertencem à consciência de si mesmo (Massimi, 2001, p. 1).

Veremos esta relação entre a consciência da pessoa humana e a história no trajeto do conceito de pessoa humana. Esta reflexão contribui com a nossa discussão sobre a presença da virtude na vida contemporânea e no processo do luto.

A vinculação dos conceitos de pessoa e de virtude

A história do conceito de pessoa nos remete à evolução da noção de virtude. Estas duas conceituações nasceram na filosofia antiga; passaram por transformações no encontro com a filosofia cristã; receberam conotações próprias no período medieval; sofreram rupturas na modernidade; e, persistem na história contemporânea recebendo atualmente um novo olhar em busca do resgate de suas raízes que implicam no valor do humano.

Mesmo que estes conceitos tenham passado por mudanças e visões distorcidas, são as raízes ocidentais na indagação sobre o sentido do humano. Conceitos fundamentais – como o de pessoa e o de virtude – ajudam-nos a retomar questões sobre o significado de ser humano e a sua orientação para a constante busca de sentido. Estas noções são essenciais para nos conduzir no período contemporâneo que navega sem bússola e com sinais graves da carência de sentido, ressaltados por Valéry (2000), Ariès (1982) e Novaes (2009). As vias da história e da filosofia iluminam a compreensão destes conceitos e podem contribuir para a reflexão e a retomada de temas tão caros ao ser humano em sua necessidade urgente de sentido.

¹³ - Nicolai Berdiaev foi “discípulo do grande pensador Vladimir Solovyov é um filósofo que muito contribuiu à formulação das relações entre identidade humana, tempo e história” (Massimi, 2001, p. 1).

A visão de homem retratada na tragédia grega

Conforme Massimi (2001, junho), a palavra pessoa tem sua raiz no termo latino *persona*, com o correspondente em grego *prosopo*, que significa a máscara que era usada pelos participantes da tragédia na Antiguidade. Este gênero teatral se constituía numa forma dos gregos expressarem as suas inquietações na relação com o mundo quando representavam histórias em torno da temática da condição humana. A raiz da palavra pessoa e este tema da tragédia grega se relacionavam com as perspectivas que fundamentavam a noção de homem: a de destino e a de razão.

A noção grega do homem marcado pelo destino: contradição da vida

Numa acepção bem diferente da atual, os gregos compreendiam o destino como uma condição marcada e definida pelas forças contraditórias da vida: por um lado, a fragilidade e a transitoriedade; por outro, o caráter ilimitado da alma do homem. A noção de destino – o *fatum* – está ligada à *"lei divina pela qual todos os seres são regidos, cada um segundo sua natureza própria"* (Gilson, 2007, p. 133). Esta ideia mostra a relação do homem grego com o cosmos e com as forças da natureza. *"A tragédia e a filosofia gregas proclamam esta submissão [ao 'fatum'] que, para elas, é a máxima sabedoria que pode alcançar o homem"* (Berdiaev, 1979, p. 101).

Nas palavras do filósofo Antíoco (130 a.C – 68 a.C.): *"A vida do homem é, de um certo modo, prisão de um dia. A longitude da vida, por assim dizer, é o único dia em que olhamos a luz do Sol e a transmitimos aos que vêm depois"* (citada por Massimi, 2001, junho, p. 2) é o exemplo desta conotação da transitoriedade e do determinismo que marcava a vida do homem na cultura clássica.

Em contraste a este sentido da prisão e do transitório e confirmando o caráter essencial da contradição, a autora acima citada nos apresenta a outra vertente que nos revela a conotação da ampliação, da alma humana ilimitada, das infinitas possibilidades do ser humano, sintetizadas nestas palavras de Heráclito (540 a.C. – 480 a.C.): *"Não encontrarás limites para a alma, ainda que avances por todos os caminhos; tão profunda é sua medida"*.

Confirmamos o caráter da unidade e da contradição que fazem parte da condição humana nesta reflexão sobre a função da tragédia grega:

A tragédia invoca justamente essa questão: a condição humana do ponto de vista do destino do homem.... "A *tragédia devolve à poesia grega a capacidade de abarcar a unidade de todo ser humano*" [do livro *Paideia: a formação do homem grego*, Werner Jaeger (1995, p. 287)]. Assim, essa representação teatral que é a tragédia tem um objetivo muito importante que é o de apresentar a totalidade da condição humana. Inclusive nessa contraditoriedade, que nós já definimos (Massimi, 2001, junho, p. 2).

O destino, como uma imposição do desconhecido e como fatalidade, era reconhecido pelo homem da Antiguidade e uma das formas de apresentar e ressaltar esta condição se dá na função exercida pelo coro da tragédia grega que era de "*ajudar a entender o sentido da vida ao longo de toda a história de cada tragédia*" (obra citada acima, p. 3).

Outro aspecto marcante é a questão da falta da liberdade do homem grego, ou seja, seu destino era uma prisão. A impossibilidade de decidir sobre a própria vida é um aspecto relevante na Antiguidade. O homem grego não tinha em suas mãos um poder de iniciativa própria, ou seja, o poder vinha dos deuses, dos bens materiais ou das leis.

Atualmente, de forma diferente, o conceito de pessoa humana tem como marca fundamental a ideia de liberdade e de responsabilidade, noções adquiridas com o cristianismo. Hoje, a noção de homem implica na ideia do indivíduo que escolhe e decide. Esta diferença se constitui em um aspecto essencial para a compreensão da abordagem de Edith Stein. Além de nos encaminhar na reflexão sobre a virtude na vida contemporânea e para a discussão sobre a elaboração de sentido de vida no luto.

A noção grega de homem caracterizada pela alma humana - a alma racional

A inserção do tema da alma do homem, com Sócrates (469 a.C – 399 a.C.), desenvolvida na obra de Platão (427 a.C. – 347 a.C.) e de Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) possibilitando o cultivo da razão, constituiu-se no contraponto à visão do homem como destino presente na cultura clássica anterior a estes filósofos. Com estes filósofos, temos o nascimento da filosofia que "*começa como investigação sobre o que é a essência da natureza, do cosmos e, depois também, do próprio homem*" (obra citada acima, p. 5), ou seja, a

criação da filosofia se deu na busca da verdade e do significado da totalidade da vida através do uso da razão. É este uso da razão pelo homem que vai caracterizar a alma racional, ou seja, a alma humana, diferenciando-a da alma vegetativa e da alma sensitiva.

A razão possui algo que se assemelha à vida dos deuses: *"É aquele princípio do homem que não morre, mas que compartilha da imortalidade, da eternidade"* (obra citada acima, p. 6). Temos a presença do divino na noção de homem, com um sentido específico que se dá neste compartilhar da imortalidade, trata-se da possibilidade de ligar o homem mortal a algo divino que é imortal. O homem possui uma alma que o identifica ao cosmos.

A visão cosmocêntrica presente na noção grega de pessoa

Na cultura helênica, conforme Reale e Antiseri (2003, p.12), destacamos esta visão do homem sempre conjugado com o cosmos. Esta concepção cosmocêntrica esclarece a relação da máscara para designar o termo pessoa: *"a ideia da máscara: a pessoa é um papel que é assumido, ela é aquilo que é mais geral no homem"* (Massimi, 2001, junho, p. 9). Este sentido de *persona* estava ligado a um papel próprio da condição de todos os homens; não se referia ainda ao significado atual, do ser em sua unicidade, singularidade. No período medieval é que será agregado o sentido da subjetividade e da individualidade.

Os seguintes elementos do mundo grego se apresentam no conceito de pessoa: *"a sua origem religiosa – ou seja, a transcendência do homem com relação ao divino, a alma que vai além da mortalidade – e, ao mesmo tempo, as duas consequências – o dualismo e o fato de ainda não se ter a percepção do indivíduo"* (obra citada acima, p. 9). A origem religiosa propicia ao homem uma busca de se viver orientado para o imortal.

Esta visão está presente na reflexão de Aristóteles sobre a experiência da vida e é outro ponto de destaque também para introduzir o conceito de virtude. Em suas proposições destaca-se a importância de se viver de acordo com a essência humana, que significa viver de acordo com a alma racional para conduzir o bem viver na vida prática. Com esta descoberta da razão tornou-se possível, para o homem grego, superar a fragilidade e a visão trágica de seu destino (obra citada acima, pp. 6-7) e encontrar o seu poder de humanidade.

Esta perspectiva da razão, ou seja, da alma racional "*que se expressa como autoconsciência e como consciência da realidade*" (obra citada acima, p. 11) considera e afirma a dignidade e "*o valor do homem – que contém essa faísca de imortalidade*" (obra citada acima, p. 7).

Influência do judaísmo no conceito de pessoa: pertencimento a um povo

Numa posição diferente sobre a imortalidade dos gregos, com o judaísmo temos a imortalidade da alma definida pela noção de pertencimento a um povo:

a imortalidade para o homem judaico se dá através da geração, da família, dos filhos. A continuidade da história, a continuidade da pessoa se dá através da geração e do pertencer ao povo e, conseqüentemente, da fecundidade que nasce disso e que dá continuidade a esse povo. O "eu" se define como parte de um povo: o conceito de pessoa se enxerta no conceito de pertencer a uma realidade maior e a uma realidade de um povo (obra citada acima, p. 12).

Através da análise do desenvolvimento histórico, Nicolai Berdiaev nos mostra como a inclusão desta noção de pertencimento a um povo, realizada pelos hebreus, trouxe para o conceito de pessoa a conotação de um dinamismo que se desenvolve numa perspectiva de tempo. Esta idéia tem relação com o surgimento da noção de história, entendida como acontecimento: "*A história é realmente um drama dividido em vários atos, que tem seu princípio, seu desenvolvimento interior, seu final, sua catarse, seu desenlace. (...) a consciência hebréia (...) está sempre voltada ao futuro*" (Berdiaev, 1979, p. 36)¹⁴.

Esta consciência da história introduzida pelo povo hebreu instaurou uma concepção diferente daquela vivida no mundo grego determinado pela natureza, pela relação cíclica conjugada do homem com o cosmos, pela contemplação da perfeição. A cultura helênica ainda não tinha desenvolvido a nossa ideia de história introduzida pelo judaísmo vinculada a um *devenir*, a uma meta e um sentido (Berdiaev, 1979, p. 36).

O judaísmo iniciou o movimento da história ao inaugurar a ideia do homem que toma uma direção e estabelece a relação com Deus nesta caminhada. Este sujeito encaminha sua vida, busca a apropriação de seu lugar dentro do contexto dinâmico e pertence a uma

¹⁴ - A numeração das páginas da obra de Berdiaev (1979) está de acordo com a numeração da edição impressa marcada com [#] na edição digital.

realidade maior. A noção de pessoa passa então a ser compreendida como o caminhante e se relaciona com o *"dever como caminho em direção a uma realização, que exige a presença de um sujeito"* (Massimi, 2001, junho, p. 15). Surge a característica marcante da busca do povo hebreu pelo fato de expressarem uma *"comunhão absolutamente incomparável deste povo com o 'histórico' e a tensão única que estes introduziram na história"* (Berdiaev, 1979, p. 84). O homem do judaísmo não segue mais só os desígnios da natureza e do divino, ele passa a pertencer a um povo e, no seu caminhar com o seu povo, passa a contar com o devir e com uma espera de futuro.

A visão antropocêntrica presente na noção cristã de pessoa

Seguindo o conceito de pessoa na caminhada da história, chegamos às mudanças ocorridas com o período cristão. A introdução mais radical do cristianismo à tradição greco-romana se deu com a presença da própria *"pessoa de Cristo, que é um fato histórico; não é uma ideia, não é um mito, mas é um fato que aconteceu num determinado momento da história. Aqui é a realização do homem"* (Massimi, 2001, junho, p. 13) que se deu com o nascimento de Cristo. A condição do homem passou por uma grande transformação, pois, ele perdeu a condição cosmocêntrica do mundo grego. No cristianismo, *"o homem é visto como criatura privilegiada de Deus, feita 'à imagem' do próprio Deus e, portanto, dono e senhor de todas as outras coisas criadas por ele"* (Reale e Antiseri, 2005, p. 13) e marca a passagem para a visão antropocêntrica na forma de conceber o homem.

No livro do Gênesis na Bíblia temos a imagem do sopro de vida lançado para o homem e que propiciou o surgimento do homem dotado de espírito (obra citada acima, p. 13). Esta nova condição propiciou um salto para o homem, pois, nesta simbologia de receber o sopro de vida e ser dotado de um espírito, reconhecemos o significado da possibilidade do desenvolvimento da razão e da consciência.

Esta simbologia esclarece o pertencimento do homem a uma totalidade: *"o homem espiritual ou pneumático [do grego pneuma, espírito] ... é aquele que vive a sua carnalidade na plena consciência dessa relação com Deus, que o realiza"* (obra citada acima, p. 14). Podemos sintetizar esta visão de homem que afirma também a unidade da pessoa humana

que se constitui num: “*corpo de psique [Soma é um corpo dotado de psique], que é alma, e também de espírito*” (obra citada acima, p. 14). Esta definição ressalta que o homem tem abertura para se desenvolver por si mesmo e esta condição humana torna possível que ele viva de acordo com a sua autoconsciência.

Influência do cristianismo: o conceito de liberdade intrínseco à pessoa

Trazendo esta revolução na vida do homem que passa a ter uma ação no mundo, em direção a uma meta, o cristianismo propiciou a introdução de outro aspecto essencial: o princípio da liberdade. A liberdade ainda não fazia parte do mundo grego, pois, este era marcado pela determinação da fatalidade e do destino.

Abordamos o tema do sujeito livre, ao tratar dos conceitos específicos da fenomenologia. Retomamos esta questão da liberdade¹⁵ e reconhecemos a sua pertinência ao conceito de pessoa humana, compreensão fundamental para a entrada no pensamento de Edith Stein, para a discussão da virtude como ação exercida no mundo e para viabilizar a elaboração do sentido de vida.

A seguinte análise sobre a presença do cristianismo em nossa cultura e sobre a ação determinada pelo sujeito livre e criador confirma a importância do conceito de liberdade para a noção de história e de homem:

A historicidade e dinamicidade excepcionais do cristianismo estão ligadas ao fato de que este revela (pela primeira vez e de modo definitivo) ao mundo, o princípio da liberdade espiritual, desconhecido pelo mundo antigo e, em certo modo, para o mundo judeu. A liberdade cristã pressupõe que o verdadeiro sujeito da ação histórica é um sujeito livre, um espírito livre. (...) se não admitimos este sujeito que atua livremente e determina os destinos históricos da humanidade, não podemos falar propriamente de história. (...) A mentalidade cristã se rebela contra aquela submissão ao *fatum* [destino], que é típica do mundo antigo (Berdiaev, 1979, pp. 100-101).

A filosofia cristã trouxe este novo elemento para a noção de homem: a partir de sua liberdade, o ser humano tem a possibilidade de escolher e decidir qual o rumo que pode dar a sua própria vida e definir o caminho de sua história.

¹⁵ - Conceito de liberdade: ver em 2.1.5.2; 2.2.3.3; 2.2.4.4; 2.2.6.2.

O aprofundamento da noção de pessoa na filosofia cristã

Surgiu a possibilidade da escolha do destino introduzida com a noção de liberdade, sendo assim, pela primeira vez, aconteceu "*uma tomada de consciência da pessoa humana e de sua dignidade superior*" (obra citada acima, p. 113). Esta mudança no posicionamento do ser humano marcou este período histórico caracterizado por uma elaboração cultural aprofundada considerando que "*o cristianismo surgiu durante o florescimento tardio e o refinamento da cultura antiga próprios da era helenística*" (obra citada acima, p. 110).

Segundo Berdiaev (obra acima citada, p. 113), as renovações desenvolvidas neste período como - a liberação do espírito humano que vivenciava a submissão à natureza, a noção de homem como imagem e semelhança de Deus e o questionamento sobre o significado do destino diante da liberdade - propiciaram a construção consciente da conceituação de pessoa humana.

Por uma nova compreensão da Idade Média

Chegamos ao período medieval que reuniu convergências da cultura greco-romana com a tradição judaico-cristã, além das influências da tradição islâmica. É exatamente inserida numa perspectiva do caminho desenvolvido no percurso da história, que podemos ressaltar o significado e a abrangência da Idade Média, reconhecida atualmente na riqueza e profundidade de suas produções artísticas e culturais (Massimi, 2001, junho)¹⁶.

A releitura do medievo na ótica da filosofia da história tematiza o fortalecimento da pessoa humana ao afirmar que "*a personalidade humana foi forjada e reforçada naquele período da história que durante muito tempo foi considerado (desde o ponto de vista humanístico) como desfavorável à pessoa: o período medieval*" (Berdiaev, 1979, p. 113). Este autor enfatiza a importância deste período da civilização para a construção do homem que se desenvolveu tanto física como espiritualmente ao receber a influência de dois modelos que exigiram concentração, disciplina e solidez: a do monge e a do cavaleiro.

¹⁶ - Esta consideração do valor e do alcance da filosofia medieval é ressaltada por Pieper (1979) e Gilson (2006, 2007) que destacam a importância de Boécio no século VI e o pensamento de Tomás de Aquino no Século XIII.

As energias espirituais do homem se reuniram e concentraram interiormente e, mesmo não tendo a possibilidade de se manifestar e de florescer com a suficiente liberdade, ao menos se conservaram neste estado de concentração. Aqui temos um dos resultados mais notáveis (e, por outra parte, inesperado) da história medieval (obra citada acima, p. 114).

A concentração e o fortalecimento do homem medieval não se desenvolveram em conjunto com as possibilidades de expressão. A liberação da força criadora só foi conquistada pelo homem no período posterior do renascimento medieval cristão:

Não se presta a suficiente atenção a enorme importância que teve o período medieval neste sentido de construir o homem, que, com extraordinária energia se ergueu em toda a sua estatura e, através de uma atitude criadora, proclamou seus direitos durante o Renascimento; é preciso, pois sublinhar a importância da Idade Média, que reuniu todas as forças espirituais do homem, forjou a personalidade humana através dos modelos do monge e do cavaleiro e fortaleceu a liberdade humana (obra citada acima, p. 114).

Agostinho e a subjetividade humana na filosofia medieval

Na transição da Antiguidade para o início do período medieval encontramos o conceito de pessoa sendo acrescido da noção de autoconhecimento através do pensamento de Agostinho de Hipona (354 - 430). Ao escrever a sua autobiografia, intitulada Confissões, o filósofo "*se concebe como sujeito dentro do tempo histórico*" (Massimi, 2001, junho, p. 23) e se destaca por ser a primeira pessoa a escrever sobre a sua própria história e a criar em sua obra, um método, um modelo de relato.

O pensamento teológico de Agostinho se constitui também num estudo psicológico ao destacar a unidade das funções psíquicas que integram os sentidos, a inteligência e a emoção (obra citada acima, p. 24). Com a introdução do método da introspecção, surge uma nova possibilidade de conhecimento que se dá pela memória. A abordagem da memória desenvolvida por Agostinho foi retomada por Brentano e depois pela fenomenologia husserliana: "*uma relação da memória com a psicologia começa aqui. A memória é o lugar em que o homem se conhece*" (obra citada acima, p. 24).

No início da Idade Média, o conceito de pessoa humana recebeu esta conotação da subjetividade que permanece presente em nossa noção atual e na psicologia. Temos o foco

no sujeito considerado na unidade das funções psíquicas que se transforma e se relaciona com o mundo: "O que é a pessoa? É o sujeito do amor, é o sujeito do conhecimento, é o sujeito da memória que não se identifica com estas atividades" (obra citada acima, p. 25).

Esta relação da memória e do autoconhecimento introduzida por Agostinho é fundamental tanto para a noção de pessoa humana quanto para o nosso objeto de pesquisa, pois, no luto a questão da memória e das lembranças torna-se fundamental no processo de elaboração de sentido.

Boécio, primeiro filósofo a definir a noção de pessoa

No século VI, Boécio formulou o núcleo da definição de pessoa diferenciando o ser humano dos outros seres da natureza por sua natureza racional. Enfatizou o atributo da "substância individual de natureza racional" em sua obra *Sobre as duas naturezas*, conforme Pieper (1979, p. 36) e Wojtyła (1982, p. 20). Boécio recebeu em sua formação a influência da filosofia grega e destaca a razão - natureza racional - no sentido de *intelligere*¹⁷, a possibilidade humana de reconhecimento e apropriação da essência:

Disto surgiu a conhecida definição de Boécio, conforme a qual a pessoa é simplesmente um indivíduo de natureza racional ("individua substantia rationalis naturae"). É isto que diferencia a pessoa de todo o universo dos seres objetivos, e constitui a sua particularidade (Wojtyła, 1982, p. 20)

A pessoa humana no pensamento tomista

No século XIII, ainda no período medieval com o anúncio das características renascentistas, Tomás de Aquino (1225? - 1274) se remete ao enunciado de Boécio e enfatiza a questão da ação definida pelo sujeito que a realiza. Além desta concepção de homem como sujeito criador a partir de sua liberdade, o pensamento tomista considera a pessoa no seu mundo de relações e introduz a noção de indivíduo que tem uma alma¹⁸. "Tomás de Aquino realiza assim uma síntese admiravelmente equilibrada e profunda da tradição clássica e da tradição cristã no campo da antropologia" (Lima Vaz, 2004, p. 64).

¹⁷ - Ver conceito de *intelligere* no item 2.2.2.2.

¹⁸ - Ver conceito de alma no item 2.2.2.1.

É o conceito aristotélico de alma racional, retomado no pensamento tomista com a diferença marcante da individualidade. Neste caso, Tomás de Aquino, nomeia e distingue o ser humano da natureza ao usar a palavra pessoa que pressupõe a alma racional e evidencia a noção da diferença individual, ou seja, a unicidade da pessoa humana:

O particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação, como as outras, mas agem por si mesmas. Ora, as ações estão nos singulares. Por isso, entre as outras substâncias, os indivíduos de natureza racional têm o nome de *pessoa*. Pessoa significa substância individual de natureza racional (Tomás de Aquino em *Suma Teológica*. I, Q. 29, Art. 1, citado por Massimi, 2006).

Nesta proposição de Tomás de Aquino confirmamos o destaque da alma racional conjugada com a liberdade e a noção de indivíduo como subjetividade que significa conceber o ser humano na sua singularidade. Este significado é diferente daquele que vimos na origem grega deste conceito e na própria etimologia de *persona*. A definição tomista traz a possibilidade do homem ter o poder de decisão sobre seus atos. Ressalta que a ação é do singular, isto quer dizer, que a pessoa define e se responsabiliza por sua ação. Em resumo, este caminho trilhado desde a Antiguidade nos mostrou como o conceito de pessoa humana na Idade Média adquiriu a conotação da singularidade e da subjetividade.

A passagem para a renascença medieval

Reforçamos que uma contribuição de destaque da Idade Média foi esta noção da unicidade da pessoa humana fortalecida pela concentração, pela energia física e espiritual, que possibilitou a audácia e a força criadora do homem da renascença (Berdiaev, 1979). Se por um lado, a introspecção do homem do medieval, propiciou a força e a ousadia do período posterior; por outro, implicou em restrições na vida do homem medieval que viveu sob a luta contra as forças da natureza cerceado em sua liberdade e regido pela submissão:

[o] defeito da consciência medieval consiste, antes de tudo, no fato de que a energia livre e criadora não havia sido realmente descoberta, (...) não se outorgou ao homem a liberdade de criar, de construir uma cultura livre, de tal maneira que ao homem não lhe foi dado experimentar e desprender na liberdade as energias espirituais desenvolvidas pelo cristianismo (obra citada acima, p. 118).

Marcado pela impossibilidade de expressão, o homem da Idade Média impulsionou o movimento do Renascimento que surgiu caracterizado pela rebeldia, pelo protesto, pela busca da inovação e pelo retorno à cultura da Antiguidade.

2.2.1.6- Renascimento e Humanismo

Ciclos da relação do homem com a natureza e com o destino

Seguindo a filosofia da história, ainda com a obra de Nicolai Berdiaev, podemos reconhecer em sua descrição dos ciclos de desenvolvimento da civilização que “*na base do processo histórico está a relação do espírito humano com a natureza*” (obra citada acima, p. 135). A análise dos ciclos históricos tem o propósito de explicitar o significado do Renascimento. A visão global da relação do homem com a natureza nos permite a compreensão do significado desta passagem do espírito do homem medieval para o homem renascentista e a busca do retorno da cultura clássica.

O primeiro ciclo refere-se à vida do homem primitivo, do pagão e do precristão no qual predominou a relação orgânica com a natureza possibilitando a contemplação, a vivência de unidade com o cosmos e a noção de destino como uma determinação natural, o *fatum*. No segundo ciclo que abarca o período cristão e o medieval, o espírito humano adquiriu a noção de liberdade e, com este novo parâmetro, modificou a noção de destino. Neste ciclo, o homem se confrontou com as forças da natureza e no embate com a noção do pecado, conceito associado à ideia da natureza. No terceiro ciclo, o homem renascentista busca o retorno à relação com a natureza, no entanto, com objetivos diferentes daqueles vividos no primeiro ciclo. Mesmo que na renascença tenha acontecido um movimento em busca de retorno aos valores da Grécia antiga, o espírito humano buscou estas forças naturais a fim de transformá-las de acordo com os seus interesses e promovendo o seu bem-estar.

Renascimento medieval cristão

Ressaltamos que durante o longo período da Idade Média aconteceram transições na forma de conceber o homem anunciando as novas possibilidades que se instalaram no espírito renascentista e nos períodos posteriores:

Lentamente elaborada nos séculos medievais e já claramente perceptível em alguns aspectos daquela que foi chamada a *renascença* do século XII, aspectos que se acentuam ao longo dos séculos XIII e XIV, emerge com seus traços quase completos no século XV e verá esses traços completados e integrados até o século XVIII, quando o chamado *homem moderno* já ocupa o centro da cena da história e passa a ser a matriz das concepções contemporâneas do homem que se formarão nos séculos XIX e XX (Lima Vaz, 2004, p. 65).

O próprio nome, renascimento, nos indica o fechamento de um período para a abertura de outro ciclo que trouxe um grande desenvolvimento da cultura ocidental e nova perspectiva para a noção de pessoa humana. A Itália foi primeiramente o berço da Renascença medieval cristã, onde também nasceu a primeira fase do humanismo - o humanismo cristão - com toda a riqueza das artes e da cultura espiritual que abriu as possibilidades de expressão do homem (Berdiaev, 1979, p. 116). A expressão criadora do humanismo cristão neste período foi totalmente diferente do humanismo relativo à Idade Moderna. Nesta fase inicial, *"a cultura da Europa Ocidental alcançou a cota suprema de seu desenvolvimento: nos referimos ao primeiro renascimento da Itália mística, em cujos começos se situam (...) a santidade de Francisco de Assis, o gênio de Dante, (...) a pintura de Giotto"* (obra citada acima, p. 117).

Havia o projeto grandioso da mentalidade medieval, a ideia da cultura teocrática de *"criar o Reino de Deus sobre a terra, manifestando-o através de uma beleza jamais contemplada, na qual havia já um retorno parcial às formas antigas, pois, em definitivo, todo renascimento é um retorno às fontes gregas da cultura"* (obra citada acima, p. 117). Esta ambição teocrática não aconteceu e não poderia mesmo acontecer. Um projeto espiritual só poderia ser encaminhado pela autonomia e pela liberdade e, não pelo uso da força. Porém, a renascença medieval se destacou, pois, *"foi uma experiência espiritual criadora através da qual ficou bem patente que a humanidade não podia seguir recorrendo ao caminho que lhe havia sido ditado pela consciência medieval"* (obra citada acima, pp. 117-118).

O Renascimento e o Humanismo do homem europeu moderno

A marca fundamental do homem renascentista foi o estabelecimento da relação com a liberdade, o entusiasmo diante das possibilidades de expressão, de sua força criativa e de

renovação. Definiu-se por uma posição de crença na capacidade do homem para descobrir e avançar no saber e no conhecimento da natureza (obra citada acima, p. 129).

A reflexão de Berdiaev sobre a transição da Idade Média para a Idade Moderna focaliza a necessidade humana da experiência da liberdade e coloca a emergência desta vivência como um fator fundamental no desencadeamento das bases do humanismo do homem europeu moderno, considerando que "*era inevitável para pôr realmente à prova a [sua] liberdade criadora*" (obra citada acima, p. 118). Sendo assim, toda a força concentrada do homem medieval, prosseguiu em expansão nos desdobramentos do Renascimento e do humanismo moderno com as repercussões que seguiram até o século XIX:

Toda a história moderna é, em definitivo, o desenvolvimento e a continuação deste Renascimento. Este período histórico se desenvolve definido pelo *leitmotiv* de colocar em liberdade as energias criadoras do homem, da descentralização espiritual, (...), da diferenciação de todos os setores da vida social e cultural, da autonomização de todos os setores da cultura humana (obra citada acima, p. 119).

Este processo de autonomia – a secularização da cultura humana – irradiou-se pelas manifestações sociais, espirituais e criativas, ou seja, o homem passou a ter autonomia na religião e nas artes, no desenvolvimento científico, político e econômico. Esta descentralização, característica do período moderno, revelou uma profunda transformação na relação do homem com o divino.

Na história medieval, a referência central era a relação com Deus, a concentração na intimidade levando à profundidade espiritual. Com o Renascimento aconteceu a mudança do homem espiritual para o homem natural. Este último seguiu o modelo da cultura clássica da Antiguidade e tornou-se o centro da história moderna (obra citada acima pp. 119-120). Na prática, esta busca de retorno à natureza e à Antiguidade clássica, implicou na "*busca de formas perfeitas em todos os setores da criatividade humana*" (obra citada acima p. 121), mesmo que não fosse possível retomá-las como se deram na origem.

As contradições do humanismo

O Renascimento apresentou uma realidade complexa e conflitiva. No Quatrocentos mudou a relação do homem com a natureza. O ser humano estava dividido entre os

"*princípios pagãos e cristãos da natureza humana, princípios eternos imanentes e transcendentos*" (obra citada acima p. 122), em síntese, o significado do Humanismo no Renascimento é marcado pela contradição. Se por um lado, a etimologia de humanismo refletia o objetivo primeiro da celebração do homem; por outro, destacou-se a dissociação do ser humano em relação ao sagrado. A situação drástica da perda da dignidade do homem moderno e do contemporâneo tem relações com esta desvinculação da experiência numinosa.

Nos estágios sucessivos do Humanismo, evidenciou-se o distanciamento da cultura da Antiguidade e, em sua fase final, acentuou-se o esgotamento das forças criadoras, segundo a reflexão de Nicolai Berdiaev. "*Quanto mais o homem se distancia de seu caminho histórico e dos princípios medievais, tanto mais se separa também dos princípios da antiguidade e trai a intenção originária do renascimento*" (Berdiaev, obra acima citada, p. 127), mesmo que estes princípios continuassem ainda vigentes entre os povos latinos. O homem moderno já não era o homem pagão; só era possível vivenciar uma nostalgia da perfeição da cultura clássica. Ressaltando mais um exemplo da contradição, este autor cita o século XV que se destacou como a fase áurea, na qual diversos artistas atingiram as formas perfeitas¹⁹ e, paradoxalmente, marcou o início da decadência do Renascimento.

Nos países germânicos, sucedendo o humanismo, a Reforma desencadeou a rebelião religiosa como contestação à violência da igreja católica; no entanto, negou o princípio de liberdade do ser humano: "*A consciência religiosa e mística do protestantismo afirma, que, em definitivo, só existe Deus, a natureza divina, e nega toda a autonomia ao homem. Se trata de um monismo oposto ao naturalista*" (obra acima citada, p. 129). Contestando os fundamentos da Antiguidade, o movimento da Reforma provocou o distanciamento da perfeição e do vínculo com a beleza, manifestando novamente as contradições do humanismo.

No século XVIII, temos mais uma evidência da dialética do humanismo com o Iluminismo ou Ilustração, movimento que exaltou o uso exclusivo da razão e evidenciou uma

¹⁹ - Como os artistas Michelângelo e Rafael, citados por Berdiaev (1979, p. 124).

visão dissociativa do homem²⁰. Por um lado, o enaltecimento da racionalidade; do outro, a visão reducionista que desconsiderou a unidade da pessoa humana. Sendo assim, a razão iluminista começa a *"perder altura, porque começa a obscurecer-se a razão que liga o homem ao cosmos divino e se perde o vínculo com este último"* (obra acima citada, p. 130).

No início do século XIX, entre outros movimentos sócio-político-culturais de reação ao Iluminismo, o Romantismo procurou recuperar o significado da pessoa humana e revelou uma manifestação do humanismo, em sua tentativa de *"salvar a criatividade humana fecundando-a com princípios medievais"* (obra acima citada, p. 131). Neste caso, a valorização dos princípios medievais foi uma tentativa de recuperar a vinculação com a vivência espiritual a fim de fortalecer a criatividade e o próprio homem.

Ao analisar as diversas manifestações do Humanismo e o sentido destas no processo histórico da civilização ocidental, Nicolai Berdiaev ressalta que, a despeito de tantas contradições, o princípio fundamental deste movimento – a celebração do homem – ainda permaneceu presente nas obras dos verdadeiros humanistas:

O humanismo alcançou o seu desenvolvimento completo e o ápice da criatividade humana quando sabe manter-se fiel à autêntica humanidade, por exemplo, no renascimento alemão, na personalidade genial de Goethe. Esta foi a última manifestação do humanismo autêntico (obra acima citada, p. 133).

A crise do Humanismo e o fim do Renascimento

O século XIX foi marcado pelo esgotamento das forças do homem renascentista e com o ponto máximo da crise do Humanismo. Para compreender esta crise nos remetemos à explicitação sobre os ciclos que expressam as relações do homem com a natureza e com o destino. Vimos que no terceiro ciclo na entrada do Renascimento²¹, o homem vinculou-se com a natureza através da contemplação artística. Esta relação posteriormente sofreu uma grande modificação à medida que o homem passou ter como objetivo a conquista da natureza. Por sua vez, esta conquista desencadeou a meta de se ter o domínio da natureza. Se no início,

²⁰ - Tema que será abordado em 2.2.1.7.

²¹ - Ver 2.2.1.6: Ciclos da relação do homem com a natureza e com o destino.

vivia-se uma relação orgânica com a natureza; o final do Renascimento é marcado pela desvinculação com este centro orgânico.

A mudança radical foi propiciada pelo advento da máquina quando o homem racionalista passou a ter uma vida baseada no modelo mecanicista. Irrompida a crise do Humanismo, os valores do período anterior passaram a ser negados e o homem se desenraizou da natureza. Como consequência grave deste processo, no qual os fins passaram a ser independentes dos meios, o poder exploratório e indiscriminado do homem sobre a natureza provocou o distanciamento da sua própria natureza humana: "*a conversão renascentista à natureza, que não partia do homem espiritual e somente tinha em conta o homem natural, não pôde preservar o homem do processo que havia de separá-lo da natureza e desintegrá-lo e pulverizá-lo como ser natural*" (obra citada acima, p. 138).

Esta reflexão sobre o Renascimento e o Humanismo nos propicia compreender a origem dos dilemas do homem contemporâneo diante da necessidade de recuperar os valores propriamente humanos e de se reposicionar na relação com a natureza e com sua própria história. Como perguntar pelo sentido de vida a partir da modernidade? Reconhecemos que permanece a pergunta pelo sentido provocando a indagação pela pessoa humana e pela virtude, seu poder de humanização.

2.2.1.7- A concepção moderna do homem

A presença de Descartes

Vimos acima que no período moderno encontramos uma aceção diferente do conceito de razão que passou a se relacionar à dualidade e à perda da unidade da pessoa humana. A posição de René Descartes (1596-1650) inaugurou a ideia do homem racionalista, também chamado de homem cartesiano. Segundo a antropologia filosófica de Lima Vaz (2004) Descartes introduziu uma inversão do saber ao privilegiar o método como o ponto de partida, sendo assim, as regras do método é que conduziam o objeto do saber.

Como o objetivo de melhor conhecer, explorar e dominar o mundo, esta forma de lidar com o conhecimento se estendeu à concepção de homem que ficou dividido entre: o "espírito", como *res cogitans* (*res=substância*), ou seja, a razão tornou-se uma substância;

separado do corpo, como *res extensa*, obedecendo as leis que movimentam a máquina do mundo. Esta noção intensificou a dissociação aliada à ideia do corpo conceituado como um artefato ou uma máquina. Tal concepção dualista regou a concepção moderna de razão e presidiu o desenvolvimento da filosofia moderna até Kant.

O fundamento cartesiano estava na primazia do pensar - *cogito ergo sum* - como forma de dominar os questionamentos colocados pela experiência sensorial, considerada sempre como objeto de dúvida e fonte de ceticismo. Esta concepção coloca o pensamento como o *ser* do homem, que passa a ser uma *mente-alma*, ou seja, a alma coincide com a atividade do pensamento.

Homem, "razão" e ciência na concepção moderna da filosofia ocidental

Como oposição à Descartes, os empiristas ingleses, representados por John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1766) destacaram as sensações como a base do conhecimento. As duas tendências dominaram as ciências na Idade Moderna: a do racionalismo puro e a do racionalismo empirista. Esta última, inclusive, proporcionou o surgimento da chamada psicologia moderna (Ales Bello, 2004). Esta "*revolução científica no século XVII, que encontrou no modelo mecanicista seu paradigma epistemológico fundamental, atingiu todos os campos do saber e da cultura em geral*" (Lima Vaz, 2004, p. 81) trouxe implicações decisivas para a noção de homem e para a psicologia reconhecida como ciência.

A visão antropológica do homem presente na Antiguidade e na Idade Média concebido como unidade sofreu transformações com a passagem para a concepção moderna de homem e com a chegada do Iluminismo. No percurso do conceito de pessoa reconhecemos a vinculação da noção de história com a consciência da pessoa, o que fortaleceu a unidade do homem. Com a entrada no período moderno, esta vinculação se desfez, perdeu-se a noção de unidade em todas as dimensões influenciando também o significado de razão: "*As concepções iluminista e positivista da história, porém determinaram a dissociação entre consciência e história que marca toda a modernidade*" (Massimi, 2001, p. 1).

O sentido de razão passou a ter uma conotação diferente da visão clássica e da medieval. No iluminismo, a razão passa a ser associada ao conhecimento científico e ao advento da técnica. Este movimento cultural da burguesia na Europa enfatizava a razão humana como forma da humanidade progredir fortemente influenciada pelo empirismo, isto quer dizer, que a razão ficava reduzida e controlada na experiência, procurando as leis e a comprovação de seu funcionamento. Com esta visão dissociada do corpo separado da alma, a razão não se apresenta mais com o sentido de *intelligere*, na busca da essência (Reale e Antiseri, 2007, pp. 221-222), característica marcante do pensamento aristotélico-tomista.

As transformações na concepção de homem trouxeram rupturas do sentido de unidade e consequências para a definição da psicologia moderna influenciada pelas ideias positivas de progresso e de cientificidade:

as concepções do homem (...) passam a enfrentar o difícil problema da chamada "*pluralidade antropológica*", quando a unidade cultural (como na Grécia) ou religiosa (como na Idade Média) da imagem do homem é desfeita pela descoberta da imensa diversidade das culturas e dos tipos humanos e pelo próprio avançar das ciências do homem que submetem seu objeto a uma análise minuciosa e, aparentemente, desagregadora de sua unidade (Lima Vaz, 2004, pp. 65-66).

Vivemos atualmente a perda do sentido do humano como uma das consequências desta perda de unidade. Ao tratar do luto, veremos como esta ruptura provocada pela ciência moderna, trouxe um distanciamento do homem em relação às questões do sentido da vida e da morte (Ariès, 1982). As abordagens teóricas sobre a pessoa humana e sobre a virtude que apresentaremos constituem exatamente no posicionamento de recuperação do humano, de resgate de sua unidade e da vivência de totalidade.

A dignidade da pessoa em Kant

Destacamos neste panorama, a presença de Immanuel Kant (1724 - 1804) na época marcada pela física newtoniana que ditava o modelo mecanicista para explicar o funcionamento de todos os fenômenos do mundo, inclusive os da vida humana, conforme a explicitação de Cortina e Martínez (2005, p. 71).

A presença do conceito de pessoa na filosofia kantiana está relacionada à discussão sobre a noção de dever presente nos imperativos categóricos - orientações para o agir humano - que "*estão a serviço da preservação e da promoção daquilo que percebemos como um valor absoluto: as pessoas, incluindo a si mesmo*" (Cortina e Martínez, 2005, p. 69).

Para Kant, a obediência aos imperativos morais que estão presentes no cotidiano é o sinal de respeito e estima por si mesmo e pelo outro. Estes são reconhecidos pela nossa consciência e nos levam à noção de *liberdade como autonomia*, que se refere à capacidade de se orientar pelas normas reconhecíveis por cada pessoa como universais. É a liberdade que possibilita ao ser humano decidir por si mesmo. Trata-se do uso da razão que traz possibilidades de reconhecimento da dignidade do outro, como ser humano e que abre o caminho para que o ser humano seja tratado como pessoa e, não como um objeto; como fim e, não como meio. A liberdade em conjugação com o dever é a forma do homem se sustentar no mundo mecanicista e ele tem a necessidade de ter certas normas como referências para se guiar. Ele se remete ao conceito de *boa vontade*, como uma disposição permanente para conduzir a própria vida obedecendo a imperativos categóricos (Cortina e Martínez, 2005, pp. 70-71). Esta visão kantiana de homem é significativa para que possamos compreender a discussão proposta por MacIntyre (2001a) sobre as diversas conceituações da virtude.

O século XIX

A história segue em seus ciclos e o apogeu de uma corrente é revisado pela postura crítica de seus sucessores. Ao predomínio do mecanicismo e da confiança absoluta na ciência moderna surge a oposição na Alemanha presente nas ideias do movimento romântico, como já citamos, que acontece na primeira metade do século XIX e tem seu maior representante em G. Fichte (1762-1814) que coloca em relevo as questões sobre o *Eu*, dando origem ao movimento do idealismo que se propõe a ser uma filosofia da totalidade (Ales Bello, 2004, pp. 45-46).

O caminho do idealismo tem seu ápice em Georg Wilhelm F. Hegel (1770-1831) que substitui a noção de *Eu* pela noção de espírito, concebe uma sistematização da visão moderna do homem e anuncia a visão contemporânea:

Como, no sistema hegeliano, *tout tient à tout*, em sua concepção de homem estarão dialeticamente articulados os momentos da *natureza*, do espírito individual ou *espírito subjetivo*, do espírito na história ou *espírito objetivo* e, finalmente, do *Absoluto*. Nessa articulação dialética, entrelaçam-se as influências do racionalismo e do romantismo de um lado, da herança clássica e da herança cristã de outro. Desse modo, a concepção hegeliana do homem integra os traços fundamentais que definiram o homem clássico, o homem cristão e o homem moderno ao tempo que a modernidade inaugurada na Renascença cumpre seu primeiro ciclo (Lima Vaz, 2004, p. 105).

Esta citação nos mostra que no pensamento de Hegel todos os elementos se inter-relacionam, caracterizando a busca da integração e destacando a presença do espírito: "o espírito, na perspectiva idealista, é aquilo que nós [na fenomenologia] chamamos de atividade espiritual, o elemento racional" (Ales Bello, 2004, p. 46).

No entanto, a presença de outra corrente filosófica, o positivismo com Auguste Comte (1798-1857), na França, reforça a ideia de razão e da ciência como único caminho para a verdade, privilegiando o método científico. Além da noção do *positivo*, que significa o que é útil e experimentável, e que só pode ser investigado pela ciência, este movimento também reforça a ideia do progresso, inclusive dominante na Europa, do bem-estar social e individual (Ales Bello, 2004, p. 42-43) que trouxe fortes influências para a concepção do homem moderno. As ideias positivistas influenciaram as ciências humanas e o trabalho de criação da psicologia experimental como ciência por parte de Wilhelm Wundt (1832-1920).

2.2.1.8- Origem e modelos da antropologia filosófica contemporânea

A origem da noção de Antropologia Filosófica tem suas raízes nas obras de Soren Kierkegaard (1813-1855) e de Friedrich Nietzsche (1844-1900). O primeiro contempla a noção de *existência* ou de *indivíduo* e influenciou profundamente a visão contemporânea dando origem às antropologias existencialistas. Por sua vez, Nietzsche faz a proposição da ideia de homem na perspectiva do *dever* abordada nas reflexões sobre: o que ele foi, destacando a sua aparição; o que ele *não é*, atingido pela doença da cultura e pelo ressentimento contra o *dever*; finalmente, o que o homem *pode* e *deve* ser (Lima Vaz, 2004, pp. 124-125).

Estes dois filósofos marcaram o pensamento sobre o homem no século XX e o nascimento da Antropologia Filosófica que pode ser reconhecida atualmente em três ramos distintos: existencial, personalista e materialista²². Vamos nos deter especificamente na antropologia personalista segundo a abordagem de Edith Stein que apresenta a noção de subjetividade relacionada à visão de totalidade e unidade do ser humano.

O desenvolvimento atual da Antropologia Filosófica aponta para a noção da *pluriversidade* do ser. No questionamento sobre o que é o ser humano, a interrogação e a reflexão irradiam-se a “todas as dimensões do ser”, conforme Lima Vaz (2004, p. 138). Isto significa que o foco para a concepção do homem orienta-se para abordagens que contemplem a visão de totalidade e de unidade do ser humano. Este é exatamente o fundamento teórico do pensamento de Stein (2003, 2007) e da fenomenologia husserliana.

2.2.1.9- As raízes do movimento fenomenológico no século XX

A presença do conceito de pessoa humana como uma expressão contemporânea da Antropologia Filosófica nasceu do posicionamento de crítica aos reducionismos e como proposta de retomada da visão da unidade do ser humano e do uso renovado da razão. Este posicionamento coincide com o movimento fenomenológico iniciado pelo filósofo Franz Brentano (1838 – 1917) e seguido por seu aluno, Edmund Husserl.

Franz Brentano

Para nos situar em relação a aspectos significativos da história da fenomenologia vamos iniciar com a exposição de suas origens explicitadas em Massimi (2000, março). Ela nos remete ao filósofo austríaco Franz Brentano, professor de Edmund Husserl e de Sigmund Freud (1856 - 1939). As aulas de filosofia, ministradas por Brentano²³, na Áustria e na

²² - Em Lima Vaz (2004) temos a descrição destas três correntes da Antropologia Filosófica.

²³ - Massimi (2000, março) ressalta a importância de se conhecer o pensamento de Franz Brentano para uma melhor compreensão da história da psicologia; como também, coloca em relevo, a omissão que ainda persiste sobre a obra deste filósofo na própria psicologia.

Alemanha, constituíram-se num espaço de reflexão, de crítica e de novas propostas para a filosofia e a psicologia.

Como filósofo e professor, Brentano, colocou-se em oposição às correntes de instauração da psicologia, fortemente influenciadas pelo positivismo que, como já vimos, rejeitava as bases tradicionais da filosofia e considerava como ciência só o que era proveniente de dados chamados de positivos, como os das ciências naturais. Brentano colocou-se contra a corrente e fez a proposição de uma psicologia científica com embasamento na filosofia. Afirmava que a filosofia é que poderia abrir o caminho para o que ele chamava de uma *"reforma da humanidade"* (obra citada acima, p. 2).

Para a compreensão dessa proposição, é significativo conhecer um dado biográfico da formação inicial de Brentano como seminarista e sacerdote. Neste período de estudos, *"ele atingira profundamente as fontes da filosofia aristotélica e da filosofia medieval. Fontes essas que sempre constituíram-se num núcleo fundamental, originário, de seu pensamento"* (obra citada acima, p.6).

Sendo assim, ele teve uma base de conhecimento para firmar a sua posição na qual considerava que a filosofia era muito mais do que uma teoria. Ele a colocava como a possibilidade de retomada de um caminho de humanização visando reformulações pela via do conhecimento sobre a forma de ser do homem (Massimi, obra acima citada).

Buscando as origens da filosofia e do método racional, Brentano identificou na história da filosofia o momento definido por ele como fase ascendente no qual destaca principalmente as obras de Aristóteles e Tomás de Aquino. Ele propõe o retorno a estas bases da filosofia ocidental tendo em vista o desvirtuamento da razão na Idade Moderna que ele chama de fase decadente, o *"momento histórico em que o interesse puro de uso da razão é substituído por um interesse prático que reduz a razão a puro instrumento de controle da realidade"* (obra citada acima, p. 8). Brentano é crítico com este uso da razão e estabeleceu em seu trabalho o foco na renovação da filosofia e no sentido de fundar as bases da psicologia como ciência descritiva.

Edmund Husserl

A partir das aulas de filosofia ministradas por Brentano, Husserl tomou outro rumo em seus estudos que antes contemplavam a matemática pura. Encaminhou seu trabalho para reflexões sobre uma verdadeira filosofia e uma verdadeira ciência com a proposta da criação do novo método que utilizasse a razão, o que resultou na sua própria concepção da fenomenologia, conforme o histórico traçado por Massimi (obra citada acima).²⁴

Em seus escritos, Husserl se colocava como pessoa e como ser humano, além de filósofo, numa postura crítica diante da situação grave que tomava conta do mundo na política e na ciência, provenientes do antropologismo exacerbado do Humanismo²⁵. Frente ao cenário conturbado da Europa, entre as duas guerras mundiais, Husserl fez críticas à psicologia experimental moderna considerando-a como um sintoma originado na forma que a razão estava sendo utilizada pela cultura ocidental. Neste período, a conotação de razão está ligada à dissociação do ser humano e ao uso da mensuração, da técnica e do mecanicismo. Ele enfatiza os riscos que atingem a humanidade e que são provenientes deste uso reducionista da razão e da ciência que simplifica a forma de conceber e lidar com o ser humano. Evidencia assim a necessidade da criação de um método que considere o homem em sua busca de sentido e que recupere o uso da razão (obra citada acima, pp. 20-21) como forma de elevação do ser humano. Este foi o ponto de partida para a criação do método fenomenológico proposto por Edmund Husserl.

Esta posição crítica sobre o uso da razão moderna tem relação com diversas questões presentes nesta dissertação, por exemplo, os reducionismos presentes na forma de lidar com a pessoa em luto (Ariès, 1982), nas mudanças da noção de virtude e nos preconceitos com este tema (MacIntyre, 2001a), na perda da noção de valores e de cuidado com a alteridade na sociedade atual (Novaes, 2009).

Traçamos esta caminhada pela rememoração da história e pela filosofia com um objetivo duplo: o teórico e o filosófico. No campo teórico preparamos o terreno para: entrar

²⁴ - Para aprofundamento da História da Fenomenologia, ver: Spielberg, H. *Phenomenology in Psychology and Psychiatry an Historical Introduction*. Evanston: Northwestern University Press, 1972. Citado por Massimi (obra citada acima).

²⁵ - Ver 2.2.1.6; 2.2.1.7; 2.2.4.1.

em aspectos do pensamento de Tomás de Aquino que vão nos conduzir à Edith Stein; ampliar a noção de subjetividade expressa no conceito de pessoa humana; proporcionar uma visão de totalidade da antropologia filosófica que nos possibilite relacionar com o conceito de virtude. No campo da reflexão filosófica, confirmamos a presença da pergunta pelo sentido da vida na história do homem; ressaltamos a necessidade da retomada do sentido do humano na psicologia contemporânea; e, especificamente em relação ao nosso objeto de pesquisa, reforçamos a importância de buscarmos a compreensão do que se manifesta nos processos de elaboração de sentido de vida, dando-nos a oportunidade de conceituar e refletir sobre o luto na perspectiva ampliada do contexto bio-psico-social-espiritual.

2.2.2- Aspectos da filosofia de Tomás de Aquino

2.2.2.1- Conceitos de Tomás de Aquino e a sua influência na psicologia

Enfatizamos a importância da reflexão contemporânea sobre o significado do humano e da urgência de recuperação de atitudes que resgatem o cuidado e a valorização com o homem. Reconhecemos que a visão antropológica, ou seja, a visão que temos do homem em sua natureza e constituição, torna-se fundamental para que este resgate se coloque como ação prática nas ciências humanas, em nosso caso, na psicologia.

Passamos à apresentação de determinados aspectos da antropologia de Tomás de Aquino que estão presentes na obra de Edith Stein. A antropologia filosófica de Tomás de Aquino foi tomada como referência por fundamentar conceitos que estão presentes na teoria sobre a estrutura da pessoa humana. Como exemplos, citamos o termo pessoa, o significado de alma como *forma*, a relação potência e ato, além da noção de *habitus* que nos esclarece o significado de virtude. Todos estes conceitos confirmam as influências aristotélico-tomistas na obra de Stein (2003, 2007). A partir destas influências teóricas, Edith Stein, entre outras obras, elaborou a descrição da estrutura da pessoa humana e introduziu um conceito novo²⁶ que não pertencia ao pensamento medieval, de acordo com Ales Bello (2000b, p. 18).

2000, março; 2001; 2001, junho; 2006; 2009)

²⁶ - Trataremos desta conceituação no item 2.2.3.4.

Encontramos em AmatuZZi (2003, 2004, 2005, 2008a) pesquisas direcionadas para o pensamento de Tomás de Aquino que contribuem para a explicitação das bases filosóficas da psicologia²⁷ a partir de conceitos de sua antropologia filosófica. Os trabalhos de Massimi (2000, março; 2001; 2001, junho; 2006; 2009) confirmam os fundamentos aristotélico-tomistas da psicologia. Ressaltamos as obras de Pieper (1979), tradutor e profundo conhecedor de Tomás de Aquino, de Gilson (2006, 2007) e de Lima Vaz (2002, 2004) que nos proporcionam uma renovação do olhar para o período medieval e nos revelam o alcance da filosofia de Tomás de Aquino²⁸.

Para explicitar o significado de hábito presente na obra de Edith Stein buscamos o conceito nos comentários que Tomás de Aquino (2000) faz ao conteúdo do livro *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. A seguinte análise nos esclarece a relação entre os dois filósofos e os pontos de identificação entre os conceitos que permitem o uso da expressão: aristotélico-tomista²⁹, também explicitada por Massimi (2009) nos estudos dos sermões do Pe. Vieira.

[Tomás de Aquino] recolheu e usou em forma estritamente aristotélica sua lógica formal, os conceitos de ato, potência, matéria, forma, causas, a divisão das ciências e sua concepção do conhecimento científico. Compartilha com o grego o intelectualismo psicológico e moral, o indeterminismo moral (doutrina do livre arbítrio), a doutrina da abstração e do conhecimento sensível (Mendonza, 2000, p. XXIII).

Reconheceremos o uso destes conceitos nas reflexões sobre a alma em Tomás de Aquino e na teoria de Edith Stein sobre a liberdade, potência e ato, além das dimensões referentes à corporeidade, à psique e ao espírito.

²⁷ - Ressaltamos a pertinência desta abordagem e a confirmação de sua necessidade para a área da psicologia neste depoimento do professor Wellington Zangari apresentado no prefácio: “Como psicólogo interessado nos temas que este livro toca, termino sua leitura, transformado. Abriu-se para mim uma enorme possibilidade: a de pensar psicologicamente temas aos quais a Psicologia claramente resiste em legitimar ou que, claramente, tem renunciado, deixando-os na esfera exclusiva do tratamento da religião ou do senso-comum” (AmatuZZi, 2008, p. 12).

²⁸- Para uma visão geral da importância da obra de Tomás de Aquino podemos recorrer a uma apresentação mais didática em Reale e Antiseri (2005).

²⁹ - Gilson (2006) aprofunda as afinidades e as diferenças entre a antropologia tomista e a aristotélica.

Para nos introduzir no pensamento tomista, partimos da leitura comentada do *Debate sobre a alma*³⁰ realizada por Amatuzzi (2008a), que aborda os conceitos de alma, essência, forma, *intelligere*, alma vegetativa, alma sensitiva, alma racional, complexidade e unidade. Estas noções são fundamentais para a compreensão do conceito de pessoa humana³¹.

2.2.2.2- *Intelligere: possibilidade da apropriação da essência*

Iniciamos pela palavra fundamental *intelligere* traduzida pelo ato de conhecer, de compreender ou de entender que expressa um ato de conhecimento que se dá pelo intelecto (Amatuzzi, obra citada acima, pp. 17-18). O verbo latino *intelligere* tem a raiz em *intus-legere* que significa o ato de "ler dentro", o ato da inteligência, a capacidade do entendimento que proporciona "no homem a indagação, o questionamento e a decifração do mundo (obra citada acima, p. 32). A sua função é a "de nos pôr em contato inteligível com que existe. De certa forma, por esse ato, nos apropriamos da realidade, tocamos seu sentido, sua essência" (obra citada acima, p. 32).

Apropriar deste sentido nos permite fazer outra leitura, pois, modifica a visão que temos atualmente de inteligível associada à inteligência e à intelectual, com a conotação restrita de uma função mental na visão cartesiana do corpo separado da mente. O próprio autor reconhece as dificuldades desta tradução, pois, a nossa linguagem incorporou as conotações da dissociação e nos distanciamos dos significados originais: "Ele [Tomás de Aquino] não precisará fazer uma fenomenologia do entendimento, pois, para ele, isso já era claro (nós é que o esquecemos, habituados que estamos, pelo viés científico, a nos concentrar no mero funcionamento das coisas, e não em sua natureza" (obra citada acima, p. 32). A ampliação desta noção de inteligível - na verdade, a recuperação de seu sentido genuíno - nos remete também ao significado da palavra intelectualista, relacionada ao

³⁰ - *Debate sobre a alma (Quaestio Disputata De Anima)* trata-se de uma obra da maturidade de Tomás de Aquino (1265-1266) que prepara a parte sobre este tema posteriormente mais desenvolvida na Suma Teológica (Tomás de Aquino, 2002, I parte, questões 75 a 89). A leitura comentada foi feita a partir do texto original em latim disponível em <http://www.corpusthomicum.org> (Amatuzzi, 2008a, p. 16).

³¹ - Outros conceitos são desenvolvidos nesta obra; no entanto, destacamos aqueles que são pertinentes à nossa discussão.

intelecto, com este sentido global de compreensão e de entendimento. Este significado está no eixo dos seguintes conceitos: o uso das palavras espírito e espiritual; a dimensão do espírito como estrutura da pessoa humana; virtude e sentido de vida; a psicologia intelectualista grega³² e a relação de seus fundamentos com a psicologia moderna.

Ressaltamos que nesta dissertação faremos o uso da expressão ato de inteligência no seu significado original de capacidade de reconhecimento da essência, ou seja, capacidade humana de reconhecer o sentido da realidade. Este significado de ato de inteligência - *intelligere* - como conhecer ou compreender é diferente do conhecimento que se dá pela via do sensorial, propiciados pelos órgãos dos sentidos, porém, "*estão interligados no ser humano (o entendimento pressupõe uma atividade sensorial, e, de certa forma, a elabora e complexifica)*" (Amatuzzi, 2003, p. 49).

O ato de inteligência se diferencia da ideia de pensamento e de pensar que "*pode evocar somente um processo interior de avaliar possibilidades conceituais*" (Amatuzzi, 2008a, p. 32). Observamos que o ato de inteligência se dá no pensamento, mas numa conotação mais ampla: "*o ato de inteligência é o pensamento, sim, mas como conhecimento da realidade*" (Amatuzzi, 2008a, p. 97). A seguinte reflexão, além de nos dar mais clareza sobre esta diferença entre ato de inteligência e pensamento, nos mostra a abrangência do ato de inteligência com a afetividade, a dimensão psíquica:

O organismo que for capaz de fazer este tipo de leitura [do ato de inteligência] se torna, por isso mesmo, capaz de uma nova forma de relação. Estaria ele excluindo as emoções, os afetos ou paixões? Não, porque os afetos compõem também as relações. Nessa linha, a atenção psicológica não poderá ser mera "explicação", mas deverá possibilitar ao sujeito um "contato novo" com a realidade, com tudo que esse contato implica, às vezes para além do pensamento fechado (obra citada acima, p. 97).

Outro aspecto a ser ressaltado é a noção de vontade que encontramos em Tomás de Aquino e Edith Stein (2003) e será importante para a compreensão do dinamismo das estruturas da pessoa humana e ao estabelecermos a relação com a virtude. De acordo com a discussão proposta no artigo de Oliveira (2009), este conceito não aparecia na antiguidade

³² - Ver a denominação "psicologia intelectualista grega" nos artigos de Oliveira e Pires (2008) e de Oliveira (2009).

grega, pois, a noção de conhecer já incluía a noção de querer. Foi iniciado por Agostinho que colocou, em sua abordagem, a noção de vontade dando direção ao intelecto partindo de um pressuposto de ambivalência da vontade em relação ao bem, este considerado como a finalidade, o fim.

No entanto, para Tomás de Aquino, em contraste ao pensamento paulino-agostiniano, é "*necessário primeiro que o intelecto apreenda o bem e o presente à vontade*" (obra citada acima, p. 13). Reconhecemos a relevância desta reflexão para a abordagem da virtude e sua relação com o conceito de pessoa humana, nos levando à discussão sobre a implicação da virtude no processo de elaboração de sentido de vida. É esclarecedora a expressão tomista *modo de moção* presente no intelecto que apreende, apresenta, orienta e move a vontade, na direção do bem, que é o seu objeto:

Tomás de Aquino, ao incorporar o conceito de vontade (*voluntas*) usado por Agostinho, interpretou-o a partir de uma antropologia intelectualista aristotélica, contrapondo-se à interpretação agostiniana de uma vontade ambivalente em relação ao bem definido como tal pela razão. Tal ruptura ocorreu porque Tomás de Aquino interpretou a vontade como teleologicamente orientada pelo intelecto, buscando aquilo que o intelecto define como bem (obra citada acima, p. 9).

Com a explicitação de *intelligere* e de *voluntas* abrimos nossas possibilidades de compreensão da relação destes conceitos com a dimensão da afetividade ou dimensão psíquica e passamos a trilhar o conceito desafiador da alma humana.

2.2.2.3 – Complexidade e unidade da alma humana

Conceito de forma ou estrutura

Para a abordagem da noção de alma, primeiramente, destacamos a tradução da palavra latina usada por Aristóteles, Tomás de Aquino e Edith Stein: *forma*. A princípio, este termo nos remete à ideia de forma como uma configuração, por exemplo, a forma do círculo. Entretanto, não é neste sentido que estaremos utilizando, pois, na filosofia aristotélico-tomista, *forma* explicita a estrutura que constitui determinado ser em sua essência. Para o termo latino *forma*, Amatuzzi (2008a) utiliza a tradução 'estrutura' ou 'estrutura essencial'.

Apresentamos o sentido geral de alma - *anima* - para passarmos ao conceito específico de alma humana. Ao tratar da alma podemos nos referir ao "*princípio que dá vida a todos os viventes* (Massimi, 2001, junho), pois, *anima*, é a estrutura que possibilita a condição de ser animado, trazendo o dinamismo, unidade e sentido.

A noção de *forma*, a estrutura essencial que contém um sentido, foi utilizada por Aristóteles e seguido por Tomás de Aquino que a conceituou como a "*estrutura íntima que define cada coisa, sim, mas enquanto tomando consistência num dinamismo que a ultrapassa. A forma é a 'estrutura' de alguma coisa, mas também é sua 'vocação' no conjunto do universo*" (Amatuzzi, 2003, p. 50). Além de implicar numa estrutura, ela contém um sentido e possui uma "vocação", ou seja, uma ordenação para um determinado sentido, que existe em si mesma.

A alma humana

Com a introdução destes termos, passamos ao reconhecimento da alma humana como *forma*, determinada pelos princípios de sua operação própria que pressupõem a interação com o mundo: "*uma operação de relação, de comunhão com tudo o mais*" (Amatuzzi, 2003, p. 50) que é dada pelo princípio intelectual, ou seja, o *intelligere*. Podemos dizer que o princípio intelectual é para o ser humano, a sua alma, ou seja, a sua própria *forma*: "*Ora, de acordo com Aristóteles, o fim de um ser é determinado por sua forma. Se nós somos, por nossa forma natural, seres racionais, então, é claro que o fim natural será agir segundo a razão*" (Nodari, 1997, p. 389).

Ao perguntar sobre a natureza e a constituição da alma humana, Tomás de Aquino se depara com posições antagônicas e a solução que apresenta abarca estas duas posições, só que colocadas em outro patamar de pensamento, conforme Amatuzzi (2008a, p. 22). O mestre aquinense quer saber se a alma pode ser a estrutura dinâmica do corpo humano vivo [forma], e, ao mesmo tempo, alguma coisa com consistência própria, ou seja, a alma sendo concebida como algo constituído em si mesmo, subsistente. Tomás de Aquino busca os fundamentos para a discussão nas raízes filosóficas de Aristóteles. Em função dos nossos

objetivos, destacamos a conclusão que nos mostra a importância da noção grega de *forma* que viabiliza a compreensão da estrutura constitutiva dos seres:

a alma humana é algo que tem consistência própria (é algo em si, um *hoc aliquid*), uma vez que tem o poder de subsistir por si (pois tem uma operação que transcende a materialidade), mas não como tendo em si a natureza completa da espécie, e sim como levando a seu termo a natureza humana, pelo fato de ser a estrutura do corpo (*forma*). Assim sendo, ela é a estrutura [forma] do corpo e, ao mesmo tempo, alguma coisa em si, com consistência própria. Podemos compreender melhor isso se considerarmos a sequência ordenada das estruturas naturais (obra citada acima, p. 25).

A alma vegetal, a animal e a humana: sucessão progressiva

Para a compreensão desta sequência das estruturas naturais, acima citada, Tomás de Aquino expõe a diferenciação e as características específicas da alma vegetal, da animal e da humana numa sucessão progressiva. As estruturas [formas] vitais das plantas (almas vegetais) possuem um princípio de movimento autônomo pertinente à alma vegetativa. As estruturas [formas] dos animais (almas animais) são acrescidas de mais uma especificidade que é a do conhecimento sensorial em dependência com os órgãos do sentido, apresentando assim a alma sensitiva.

Podemos chegar às estruturas [formas] vitais humanas (as almas humanas) que, possuindo complexidade superior aos outros seres vivos, além do movimento e do conhecimento sensorial, possuem o conhecimento intelectual, abstrato que só se dá em conjugação com o sensorial, constituindo a alma racional ou humana. Sendo assim, a resposta à questão colocada é que “*a alma humana é a estrutura do corpo humano vivo*” (obra citada acima, p. 30).³³

Concluimos que a estrutura, a forma, refere-se ao que é constitutivo daquele ser, a essência, *anima* ou alma daquele ser. Confirmamos a raiz desta conceituação em Aristóteles:

A forma, segundo Aristóteles, não é obviamente a forma extrínseca ou a figura exterior das coisas, mas é a natureza interior das coisas. É a essência íntima das mesmas. A forma, ou a essência do homem, por exemplo, é a sua alma, ou seja, o que faz dele um ser vivo racional. A forma ou essência do animal é a alma sensitiva e a da planta, a alma vegetativa (Nodari, 1997, p. 389).

³³ - Destacamos somente as conclusões da discussão atendendo os nossos objetivos específicos.

Complexidade e unidade da alma humana

O conceito de complexidade é esclarecido na progressão que aparece sucessivamente da alma vegetativa, para a sensitiva e, em seguida, para a racional. Esta complexidade da alma humana está também em aliança com a unidade das dimensões da pessoa humana, conceituação que será explorada ao tratarmos do pensamento de Edith Stein³⁴.

No entanto, já podemos ressaltar a importância da questão da unidade: "*a alma é a estrutura do corpo, pois é a estrutura que dá o existir e a unidade*" (Amatuzzi, 2008a, p. 51). A visão da unidade é confirmada na continuidade do debate sobre a alma: "*a alma humana é essencialmente unida a um corpo e não pode ser concebida independentemente dele*" (obra citada acima, p. 45). A noção de complexidade abarca a noção de organização e de unidade:

Podemos imaginar a alma humana, de acordo com o pensamento do mestre medieval, como algo que organiza a matéria num todo de tal modo complexo que mostra uma operação que transcende a materialidade pura: organiza a matéria, mas, ao mesmo tempo, emerge dela, constituindo-se não como uma entidade à parte, mas como sede do ser (obra citada acima, p. 31).

A alma individual nos revela a unidade, pois, é a forma ou estrutura que possibilita a existência do indivíduo³⁵: "*[a] forma individual que, conferindo à matéria sua existência, permite que o indivíduo subsista*" (Gilson, 2006, p. 268).

A discussão sobre a alma do indivíduo suscita a questão da individualidade e esta nos remete à noção de pessoa, abordada em aliança com o tema da dignidade humana e vinculada à capacidade do *intelligere*:

Toda pessoa humana é antes de mais nada um indivíduo, mas é muito mais que um indivíduo, porque só se fala de uma pessoa, assim como de um personagem, no caso em que a substância individual que se considera possui certa dignidade. Os animais são indivíduos, mas não são pessoas. É preciso ir mais longe: é sempre em razão da sua dignidade mais eminente que um ser qualquer é uma pessoa (...) Ora, se procurarmos saber qual a dignidade mais elevada do homem, logo descobriremos que é a razão, tanto assim que a pessoa humana deve ser definida como "a substância individual de um ser racional" (Gilson, 2006, pp. 269-270).

³⁴ - Ver em 2.2.3.2 - a unidade das dimensões da pessoa humana: corpo, psique e espírito.

³⁵ - A questão da individualidade em Tomás de Aquino é ressaltada por Ales Bello (2000) inclusive se referindo à discussão, acima citada, empreendida por Gilson (2006) que a realiza com profundidade.

Concluimos que na visão aristotélico-tomista, referir-se à alma implica numa visão de unidade e recuperar esta concepção possibilita a superação da visão dissociativa do corpo separado da alma que predominou com a entrada no período moderno. É com esta base teórica que vamos apresentar a abordagem de Edith Stein (2003) sobre a estrutura da pessoa humana que ressalta a questão do dinamismo e da unidade apoiada no conceito de *forma*. No entanto, encontraremos em sua teoria, mais um elemento que surpreende por nos trazer o fortalecimento desta visão de unidade da pessoa humana.

2.2.2.4- O conceito de *habitus*

Encontramos o conceito de *habitus* em Aristóteles (1987) e na discussão desta obra realizada por Tomás de Aquino no livro Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles³⁶. No comentário da Lição V, do Livro Segundo: O hábito como o gênero da virtude moral, Tomás de Aquino nos mostra que Aristóteles primeiro argumenta que a virtude é o princípio de algumas operações da alma. Ao dizer operações da alma, ele está se referindo: "*às paixões, às potências e aos hábitos, sendo necessário que a virtude seja um destes*" (Tomás de Aquino, 2000, p. 67).

Ele discute as características destas operações da alma e estabelece a distinção entre paixões, potências e hábitos. Para diferenciar estas noções, afirma que a característica essencial da virtude é a possibilidade da decisão que só o homem pode realizar. Ao diferenciar, primeiramente, a virtude das paixões explicita que estas não dependem da eleição, pois, surgem independentes de nossa vontade, sendo assim, não podem ser virtudes:

A virtude é escolha. (...) Mas, as paixões nos tomam sem escolha porque às vezes se apresentam antes da deliberação da razão que se requer para a escolha. Neste sentido, dissemos que nos encolerizamos ou temos medo, não voluntariamente, ou seja, a partir da escolha da razão. Logo, as paixões não são virtudes (Tomás de Aquino, 2000, p. 69).

³⁶ - Destacamos a utilização de determinadas palavras, em espanhol, na obra de Tomás de Aquino (2000) e, em português, na obra de Aristóteles (1987): potência, em espanhol, foi traduzida por faculdade, em português. A palavra hábito, em espanhol, está como disposição de caráter, em português. Como encontramos com frequência, a palavra potência, em português, nos textos de Perine (1996), Nodari (1997) e Reale (2001, 2002a), escolhemos utilizá-la para nos referir à faculdade da alma. A palavra hábito, no sentido de *habitus*, é presente e relevante na obra de Stein (2003) e foi escolhida para nos referir à disposição de caráter.

Com o objetivo de aproximar este discurso de nossa experiência, reconhecemos que o significado aristotélico-tomista das paixões pode ser relacionado atualmente com as emoções ou os sentimentos, conforme as pesquisas sobre a história da psicologia (Massimi, 2009). Este estudo reconhece a influência do pensamento de Aristóteles e de Tomás de Aquino nos tratados *Conimbricenses*³⁷ que descrevem “as categorias teóricas utilizadas no âmbito do saber (...) para definir a dimensão psicológica da experiência humana e os fenômenos a esta relacionados” (Massimi, 2009, p. 1). Confirmamos o caráter das paixões que se tratam de:

movimentos do apetite sensitivo, provenientes da apreensão do bem ou do mal, acarretando algum tipo de mutação não natural do corpo. Neste sentido, elas dependem sempre de uma representação que o intelecto faz de um objeto, julgando-o como bom ou mau; e por isto os *Conimbricenses* aprofundam especialmente a questão das relações entre as paixões e o intelecto. Divergindo da posição estoíca que considerava as paixões como fenômenos nocivos à saúde psíquica e física do ser humano devendo portanto serem extirpadas por serem doenças do ânimo e vícios morais, os filósofos jesuítas reafirmam a função positiva das paixões – já conclamada por Aristóteles e Tomás (obra citada acima, p. 1).

Retomando a discussão de Tomás de Aquino, vemos que depois de diferenciar as virtudes da paixões, ele prossegue e distingue a virtude das potências, afirmando que estas “existem em nós pela natureza, porque são propriedades naturais da alma” (Tomás de Aquino, 2000, p. 69). As potências da alma são capacidades classificadas como vegetativas, sensitivas (com sentidos internos e externos), locomotoras e intelectivas:

a potência vegetativa; a sensitiva (a saber, a capacidade sensorial proporcionada pelos sentidos internos e externos), a locomotora, a apetitiva (sensitiva e inteletiva); e a potência inteletiva (intuitiva e abstrativa). No âmbito dos sentidos internos destacam-se: a memória, a imaginação, a cogitativa (ou vis estimativa); e o senso comum (obra citada acima, p. 1).

Atualmente, ao invés de utilizar o termo potência, nós recorremos à expressão: funções psíquicas que se dividem em sensoriais; motivacionais e emocionais; cognitivas.

³⁷ - *Conimbricenses*: trata-se da produção teórica realizada pela Companhia de Jesus no período da Idade Moderna que influenciou a cultura portuguesa e a brasileira. Os comentários de vários tratados, como *Sobre a Alma e Ética a Nicômaco* foram “redigidos pelos professores do Colégio das Artes da Companhia em Coimbra, e que, posteriormente, foram utilizados para os estudos filosóficos nos colégios da Companhia no Brasil (...) algumas teses fundamentais referentes à definição aristotélico-tomista da alma humana, constituem-se nos alicerces do saber proposto” (Massimi, 2009).

Tendo feito a distinção entre paixões e potências, ele conclui que a virtude é o hábito, com a conotação específica de *habitus*, tem o caráter constitutivo e é estruturante da pessoa, no entanto, necessita do agir humano para se atualizar.

Só existe *habitus* nas disposições naturais do homem que não sendo regradas pelo instinto e por outros determinismos, deixam abertura para descobrir a boa maneira de um agir adaptado ao concreto de um ato singular, e em fidelidade à natureza humana no que ela tem de específico. Nos termos da psicologia contemporânea, o *habitus* é um dinamismo estruturado e estruturante da pessoa (Massimi, 2006).

Em sua origem, este sentido de *habitus* se diferencia do nosso sentido usual de um costume, rotina ou de uma atividade que foi tão repetida que já nos costumamos com ela. Na verdade, o *habitus* "é o contrário de um 'hábito' que é um mecanismo já montado e fixo" (Massimi, 2006). A princípio pode parecer sutil; no entanto, é uma diferença fundamental para que possamos compreender o sentido de *habitus* como algo que é próprio da constituição humana.

A raiz latina, *habitus* tem a correspondência em grego, *hexis* que nos remete ao significado de "uma constituição, um estado do corpo e da alma, uma maneira de ser; alguma coisa que se tem (*habere=ter*)" (Massimi, 2006). É este o sentido que nos interessa, o que está ligado à disposição que faz parte da alma humana, como estrutura, algo que temos em nossa constituição universal; porém, como disposição, pode ou não ser desenvolvida pelo homem, pois, depende das escolhas que o homem realiza em seu desenvolvimento.

Em seus comentários, mais uma vez Tomás de Aquino esclarece a definição de Aristóteles, mostrando com clareza o sentido de hábito como disposição da alma humana, no sentido universal. As escolhas realizadas pelo homem é que vão possibilitar a manifestação:

Pois o hábito é certa disposição que determina à potência por comparação a algo. Se esta determinação é segundo o que é conforme a natureza das coisas, será um hábito bom, que dispõe a fazer algo bem.... Ponha o exemplo de algum hábito que podemos ter, como o da raiva, que será um mau hábito se é muito veemente ou muito fraco, ou seja, por excesso da raiva ou por diminuição, mas que será bom se se realiza de acordo à devida mediania (Tomás de Aquino, 2000, p. 68).

Ao acompanhar esta reflexão sobre o *habitus* somos remetidos à ideia de *justo meio* ou mediania que é a definição aristotélica de virtude ética como a via do meio entre dois

excessos. A mediania não está associada à média ou mediocridade, muito pelo contrário, "está acima dos extremos, representando a sua superação e, portanto, um cume, isto é, o ponto mais elevado do ponto de vista do valor, enquanto assinala a afirmação da razão sobre o irracional" (Nodari, 1997, p. 394).

Sobre esta noção do *justo meio* e retomando a sabedoria que ilumina, temos mais um exemplo da ideia de virtude nas reflexões sobre a vida diante da morte: "*Mantende-vos no meio! Para além ou para aquém dessa linha média encontra-se o desprezo da felicidade e não a recompensa do esforço.*" (Boécio, 1998, p. 127).

2.2.3 – A estrutura da pessoa humana segundo Edith Stein³⁸

2.2.3.1- A relevância da obra de Edith Stein

Na introdução, relatamos como se deu a escolha da visão de homem que estaria alicerçando a pesquisa e a discussão. Esta questão se ressaltou desde as primeiras indagações sobre a função da virtude diante das perdas. Assim que formulamos a questão norteadora - como a virtude pode contribuir com a forma de se elaborar o sentido de vida no

³⁸ - Edith Stein nasceu a 12 de outubro de 1891 em Breslávia, Alemanha, atualmente Wrocław, Polônia, numa família judia. De 1911 a 1913, Universidade de Breslau, cursos de psicologia e cultura alemã, já tinha se declarado atéia. 1913, transfere-se para Göttingen, aluna de Husserl e participa do círculo fenomenológico. 1916, transfere-se para Friburgo, assistente de Husserl e defende tese *Sobre a empatia*. 1920-1922, escreve e publica *Contribuições para a fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito*. 1922, entra na Igreja católica e recebe o batismo tendo H. Conrad-Martius como madrinha. 1922-1932, ensina Germanística no Instituto Santa Maria Madalena em Speyer. 1925, escreve e publica *Uma pesquisa sobre o estado*. 1929, inicia a tradução de *Questiones Disputatae de Veritate*, de Tomás de Aquino e na comemoração de 70 anos de Husserl publica *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino: uma tentativa de comparação*. 1928-1932, torna-se conferencista nos grandes centros culturais da Europa, especialmente sobre educação. 1929, conferências sobre a mulher. 1931, publicação da tradução de *De veritate*. 1932, esboça *Potência e Ato*; docente no Instituto alemão de Ciências Pedagógicas de Münster; ministra o curso *Estrutura da Pessoa Humana*; escreve numerosos ensaios reunidos nos volumes V e VI de suas obras; termina *Introdução à Filosofia*. 1933, proibida pelo governo nazista de continuar sua atividade como professora por ser judia. Torna-se monja de clausura no Carmelo de Colônia-Lindenthal e continua a escrever obras filosóficas. 1934-1936, redige *Ser finito e Ser eterno* publicada depois de sua morte. 1938, transferida pra o Carmelo de Echt, na Holanda, por causa das perseguições raciais. 1939, termina sua autobiografia. 1941, escreve *Ciência da Cruz*, interrompido pela captura nazista em 2 de agosto de 1942. Em 9 de agosto de 1942 é levada para Auschwitz e morre em câmara de gás. Seus manuscritos são conservados no Arquivo Carmelita Edith Stein, em Colônia, na Alemanha e em Bruxelas, na Bélgica. O manuscrito do livro *A estrutura da pessoa humana* foi conservado pessoalmente por Edith Stein nos dois mosteiros onde viveu. Escondido entre roupas, depois de sua captura, no convento de Herkenbosch. Foi reconstituído nos Arquivos Husserl na Bélgica. (Fonte: Ales Bello, 2000a, pp. 275-276 e material teórico do Curso Estrutura da Pessoa Humana realizado na Pós-Graduação da Psicologia na UFMG, Belo Horizonte em 2006).

luto? – emergiu a questão da antropologia filosófica: Qual a forma de olhar, compreender, conceber e conceituar o homem que estaria abarcando e formando o terreno para uma discussão que envolve aspectos que se relacionam tanto com as sensações e emoções vividas, com sentimentos e reflexões, como também com a tomada de consciência e de decisões? Como conceber o homem na sua busca de elaboração de sentido e diante da necessidade de uma nova significação do próprio viver?

As perguntas conduziram a busca da teoria: como abarcar o ser humano em seu sentir, pensar e agir? Como tratar o ser humano considerando a riqueza e a abrangência do que ele vivencia em sua subjetividade e inserido no mundo das relações? Qual abordagem poderia nos propiciar a noção de homem como um microcosmo em relação de pertencimento com o macrocosmo, com abertura para uma vivência com o todo? Em outras palavras, como olhar, numa base teórica consistente, o ser humano em sua unidade e totalidade?

Muitas inquietações foram desencadeadas pelo tema e nos conduziram ao terreno da Antropologia Filosófica e neste encontramos a teoria personalista de Edith Stein, que nos propicia a base conceitual a fim de esclarecer a visão que concebemos do ser humano. Pela via da história, conduzida por Massimi (2001, junho), encontramos os elementos que estão presentes na evolução do conceito de pessoa humana. O questionamento sobre o sentido da vida presente na humanidade impulsionou a formulação desta concepção de homem ao longo da história da civilização. Pela história do conceito tivemos a possibilidade também de compreender que a pergunta pelo sentido de vida não foi formulada *a priori*; pelo contrário, a questão emerge pelas próprias vivências cotidianas do ser humano. A confirmação da escolha desta abordagem se deu em função da ideia de totalidade:

Il termine microcosmo viene in realtà usato da E. Stein esplicitamente in questo testo; le serve per indicare il punto d'arrivo della sua ricerca che si snoda nella individuazione dell'essere umano come organismo vivente appartenente al mondo vegetale, al mondo animale e possedente una sua personale struttura specifica. L'analisi del mondo naturale, descritto nelle sue strutture essenziali secondo il metodo fenomenologico, bene se accorda con le indicazioni tomasiane dei gradi del cosmo (Ales Bello, 2000b, p. 17)³⁹.

³⁹- “O termo microcosmo vem em realidade usado por E. Stein explicitamente neste texto [Estrutura da pessoa humana]; serve para indicar o ponto de chegada de sua pesquisa que se conclui na individuação do ser humano como organismo vivente pertencendo ao mundo vegetal, ao mundo animal e possuindo sua

Esta visão da totalidade da vida humana, ou seja, do homem como microcosmo ressalta a base aristotélico-tomista no pensamento de Edith Stein. Para a compreensão da unidade das dimensões humanas ela nos propicia reconhecer, com a clareza de sua linguagem, a conjugação da dimensão da corporeidade, da dimensão da psique ou da alma – esfera das emoções e da afetividade - e da dimensão do espírito que só podem existir em suas relações conjuntas. Em sua descrição ela nos encaminha para uma visão da totalidade e do unitário em seu dinamismo de modo que possamos ultrapassar o raciocínio cartesiano.

Esta fonte teórica passou a iluminar e trazer uma compreensão mais ampliada de nosso objetivo geral, pois, em sua antropologia ela enfatiza tanto a unidade das dimensões humanas, como também a relação da pessoa no mundo. A própria Edith Stein (2003, p. 579) reafirma a necessidade de nos assegurarmos na antropologia como apoio teórico e filosófico para que possamos lidar com o ser humano em bases firmes. A visão que se tem do ser humano, define o tipo de relação que será estabelecida com ele. Ela destaca a importância desta fundamentação sobre a ideia de homem para a pedagogia. No entanto, podemos aqui certamente estender esta função da antropologia filosófica para a psicologia e outras disciplinas que lidam com o ser humano, até mesmo porque esta teoria também contempla o sentido de formação humana.

Nos artigos de Kalinowski (1984) e de Gaspar e Mahfoud (2009) encontramos a exposição dos caminhos traçados por Edith Stein e por Karol Wojtyła ao abordar o tema da pessoa humana. Cada um da sua forma, com suas diferenças; entretanto, ambos com a influência do tomismo e da fenomenologia em suas formações, revelam a importância fundamental da reflexão sobre este conceito. Eles traçam um olhar acurado na descrição que elaboram sobre a pessoa humana e esta é uma visão que possibilita a retomada o sentido do humano impactado na cultura ocidental com a entrada na modernidade.

Esta é a conceituação antropológica que nos possibilita a visão de unidade do homem que comporta a corporeidade, a alma – também denominada função psíquica ou afetiva - e o

estrutura específica pessoal. A análise do mundo natural, descrito na sua estrutura essencial segundo o método fenomenológico, está bem de acordo com a indicação tomasiana dos graus do cosmo” (Ales Bello, 2000b, p. 17). (Tradução nossa).

espírito: "*L'homme est une personne. Sa vie comporte la vie du corps, la vie de l'âme et la vie de l'esprit... C'est grace à sa vie spirituelle que l'homme est une personne*" (Kalinowski, 1984, p. 549).⁴⁰ Graças à vida espiritual, ou seja, gratuitamente pela vida do espírito é que somos pessoas, podemos estabelecer vínculos com o outro e elaborar o sentido do que vivenciamos. O conceito de pessoa humana nos possibilita ir além do que é comumente discutido na psicologia que se reduz ao âmbito do psíquico, ou seja, só considera o homem pela psique que abarca as sensações, a percepção, os afetos e a emoção. Precisamos da outra dimensão, a do espírito, que contempla o sujeito que pergunta sobre a sua condição humana e sobre o sentido da vida, aberto para a vivência no *mundo-da-vida*. Por todas estas questões, escolhemos esta perspectiva filosófica que tem afinidade com a fenomenologia e com a psicologia social.

Tomando todas estas questões, consideramos a obra A estrutura da pessoa humana de Edith Stein (2003), com tradução para o espanhol, como fonte de primeira mão por reunir os elementos fundamentais para o nosso objeto de pesquisa. Para nos introduzir nesta obra nos remetemos às obras de Ales Bello (1998, 2000a, 2000b, 2004, 2006) que nos apresenta os aspectos fundamentais numa linguagem clara e sempre contextualizada com a história da fenomenologia e da psicologia. É outra luz que ilumina nossa caminhada.

2.2.3.2- A unidade das dimensões humanas: corpo, psique e espírito

A clareza e precisão de Edith Stein

Edith Stein nos sinaliza como podemos iniciar a compreensão da pessoa humana: "*teremos que fixar a atenção nas coisas mesmas*" (Stein, 2003, p. 590). É o princípio fenomenológico que possibilita a aproximação da experiência humana de tal forma que se possa "*dirigir o olhar ao essencial*" (obra citada acima, p. 591). Ela aprofunda a descrição deste procedimento esclarecendo que este ato que capta a essência, se trata de uma *percepção espiritual*, denominada por Husserl de *intuição*. Ela diferencia esta *percepção*

⁴⁰ - "*O homem é uma pessoa. Sua vida comporta a vida do corpo, a vida da alma e a vida do espírito... É graças à sua vida espiritual que o homem é uma pessoa*" (Kalinowski, 1984, p. 549). (Tradução nossa).

espiritual ou *intuição* do que normalmente chamamos de intuição, que pode ser descrita como a percepção sensível de algo determinado (obra citada acima, p. 591).

A proposta que ela nos oferece é a de realizar uma investigação sobre o homem considerando-o em sua experiência viva, ou seja, ela se propõe a descrever o homem como ser animado e espiritual. A forma de conhecê-lo é que se torna esclarecedora para a postura fenomenológica: só pode ser conhecido se for olhado numa perspectiva de sua vida interior e isto possibilita um intercâmbio, uma troca espiritual daquele que procura conhecer com o outro que se manifesta para ser conhecido.

Nesta descrição sensível, a filósofa explicita a importância da relação sujeito e objeto, ou seja, só podemos conhecer se estabelecemos a interação com o outro e este intercâmbio se dá na dimensão do espírito. Além disso, o conhecimento deste homem vivo só pode acontecer se for considerado em sua unidade:

Husserl refere-se à unidade profunda que inclui o corpo, a psique e o espírito, de forma que não podemos examinar a psique sem a relação com o corpo, mas também não podemos analisar a psique sem analisar o espírito. Em suma, segundo Husserl, precisamos realizar uma análise global do ser humano (Ales Bello, 2004, p. 108).

Somente considerando o homem como organismo vivo é que se pode chegar à descrição de suas estruturas. Para isso, ela nos remete ao conceito tomista de *forma*, que torna possível a estruturação do corpo⁴¹, podendo também ser chamado de alma, como o centro interior. "*Ter alma*", quer dizer possuir um centro interior, é nele que se percebe como que 'entre relaciona' tudo o que vem de fora, e é dele que procede o que se manifesta na conduta do corpo do que é proveniente de dentro" (Stein, 2003, p. 611).

A noção de unidade, repetimos, é fundamental. A própria descrição da alma, como *forma*, só é possível se for pensada em unidade com o corpo e em integração com a dimensão do espírito:

⁴¹ - Nos capítulos anteriores, utilizamos a palavra corporeidade para nos referir ao corpo vivo da pessoa humana, com o objetivo de ressaltar a sua unidade e marcar a diferença da dissociação corpo x alma. No entanto, ao tratarmos da obra de Edith Stein, a palavra corpo já se apresenta sempre associada à ideia de *forma* e de *configuração*, o que já pressupõe a unidade. Sendo assim, estaremos utilizando também a palavra corpo neste sentido utilizado Edith Stein neste capítulo e nos próximos, pois o sentido de unidade que precisávamos ressaltar já ficou explicitado.

Percebemos o corpo, com sua forma determinada, fechada em si mesma e estruturada conforme as regras, como algo interiormente *concatenado*. Sua figura externa *está configurada desde dentro*. Leva em si algo que faz dele o que é em cada caso, e isto sucede em um processo de configuração progressivo (obra citada acima, p. 601).

Esta descrição do corpo configurado a partir de sua *forma interna*, nos mostra no uso de sua linguagem com raízes aristotélico-tomistas, a possibilidade de falar de uma unidade e de descrevê-la. Podemos nos referir ao corpo enfatizando a unidade, se consideramos a sua *forma*, ou seja, a sua estrutura, "*algo qualitativamente determinado*" que se constitui numa *força viva*, pois é esta que realiza a configuração, que possibilita uma ordem das estruturas.

A palavra configuração também merece ser pensada num sentido mais amplo do que utilizamos. Ela não se refere só a uma figura estática; pelo contrário, esta configuração está plena de vida, está se referindo à *matéria informada*, ou seja, o ser vivo animado pela *forma*.

A citação abaixo aborda a questão do homem como organismo vivo, torna-se esclarecedora para a compreensão do pensamento de Edith Stein e para estabelecermos a relação com os conceitos tomistas, nos propiciando um novo olhar e uma compreensão mais profunda dos termos que são utilizados, como configuração, *forma*, matéria informada, informação, formação e *força viva*:

A forma interna é algo *qualitativamente determinado* (...) Mas ao mesmo tempo é uma *força viva*, já que é o que realiza a configuração. Realiza-a em um material, em uma *matéria*. O que percebemos no mundo é matéria informada. É o que distingue os organismos das demais coisas materiais (coisas "mortas") é que a formação é um processo vital. A matéria sem forma é impossível relativamente, a forma é o que lhe comunica existência (obra citada acima, p. 601).

A forma, ou seja, a alma é que comunica a existência. Esta definição de alma nos revela de imediato, o princípio da relação entre os homens e com o mundo. Não existe alma sem comunicação de existência, não existe vida sem alma. A conceituação de alma contém em si mesma a ideia de vida, de dinamismo e de comunicação.

Sobre a dimensão do corpo

Ao elaborar a análise da dimensão do corpo, Stein destaca a noção de movimento e nesta descrição apresenta, na verdade, uma descrição da vida. Estas relações - de vida e

movimento, unidade e totalidade, indivíduo e espécie, organismo e atividade, alma e forma interna - fazem parte do processo vital presente na dimensão do corpo:

Temos tratado de captar o que é próprio do corpo humano como organismo: a informação da matéria pela forma vital interna, a atuação conjunta dos materiais estruturais necessários, a reunião de partes no todo, a geração de outros indivíduos de sua mesma espécie. Todo este processo, a que denominamos *vida*, é *atividade*, e a atividade é *movimento*. (...) Em seu movimento, o organismo segue a lei de sua forma interna (obra citada acima, p. 602).

A descrição acima é a de um corpo que vive. É interessante observar a conotação deste corpo que vive, pois, é comum escutarmos nos relatos de pessoas que estão de luto, as descrições sobre o que estão vivenciando nesta dimensão do corpo. São freqüentes as narrações evidenciando o corpo machucado e ferido nas seguintes frases: meu corpo todo dói, meu coração está partido, meu coração se quebrou, o coração está ferido, meu peito está sangrando, meu peito está em pedaços, minha pele está machucada e outras expressões que revelam a dor de quem vive toda a história da perda em sua inteireza e unidade. É o *corpo que vive* que se manifesta radicalmente diferente do corpo que não tem a presença de sua *forma*, ou seja, de sua alma. Vejamos a diferença nesta citação:

Em *Ideias II*, Husserl realiza esta análise de forma muito detalhada. O corpo se manifesta a nós como um corpo que está vivendo: Husserl distingue o corpo que não tem a vida em si mesmo, que ele chama de *Körper* (por exemplo, um cadáver), e o *Leib*, ou seja, o corpo vivente, um corpo que vive (Ales Bello, 2004, p. 52).

Este corpo que vive no mundo presente está em conjugação com a dimensão psíquica e com a dimensão do espírito. Nesta presença é que se coloca a ideia de *mundo-da-vida*.

Sobre a dimensão da psique

Para explicitar o significado da dimensão da psique, iniciamos com a reflexão sobre a reação de medo que podemos ter frente a uma situação que nos ameaça:

Esta reação não é algo que nós comandamos. Imediatamente a percepção nos faz enxergar, mas essa reação de medo que temos dentro de nós é uma reação de tipo diferente da percepção. Ela também faz parte do conjunto dos atos presentes, naquela esfera que chamam de *psique*. Na fenomenologia utilizamos a palavra grega *psique* que, no seu sentido geral, significa *alma* (Ales Bello, 2004, pp. 54-55).

Este exemplo nos ajuda a pensar na dimensão da psique que se relaciona às emoções e aos afetos que estão ligados às reações que a pessoa pode apresentar, pois, "*os atos psíquicos são os atos de reação. A reação psíquica do medo pertence à dimensão dos atos emocionais e afetivos, esfera de vivências que o ser humano encontra dentro de si mesmo em cada momento*" (obra citada acima, p. 55).

O conceito aristotélico-tomista de progressão sucessiva nos leva ao entendimento do significado de alma vegetativa, sensitiva e racional. Vimos que a alma sensitiva está presente nos animais e no homem. Considerando a pessoa humana que possui também a alma racional ou também chamada espiritual, reconhecemos que a alma sensitiva que caracteriza a dimensão psíquica nos dá "*uma abertura sensitiva para impressões externas e internas, assim como a capacidade de reagir às impressões externas com movimentos e ações do tipo instintivo*" (Stein, 2003, p. 643). Nesta descrição da dimensão da psique, consideramos a presença dos instintos que possuem a função de conservação da vida. Esta esfera da psique, também chamada de alma ou de dimensão da afetividade se dá na conjugação com a dimensão corpórea e com a dimensão espiritual.

O entendimento desta estrutura que evidencia a vida emocional e afetiva se torna relevante para prosseguirmos na compreensão da próxima dimensão que define o ser humano, a chamada dimensão do espírito. Tomamos como exemplo as descrições das vivências no luto: reconhecemos as expressões emocionais e afetivas; porém, nos damos conta de que algo mais está presente, pois, o ser humano, ultrapassa a emoção e a reação em suas estruturas constitutivas.

A pessoa expressa, em conjunto, vivências relacionadas à dimensão da psique, com outras relacionadas à dimensão do espírito evidentes nos questionamentos, reflexões e inquietações que promovem a busca de sentido e reposicionamento no mundo.

Sobre a dimensão do espírito

Como seres humanos, temos a abertura para vivenciar outras possibilidades como as de refletir, pensar, imaginar e nos conhecer interiormente porque temos mais uma dimensão que vai além do que é abarcado pela dimensão psíquica, não vivemos só em função do

crescimento e das reações emocionais: "*Desfrutamos desta possibilidade porque não somos seres meramente sensitivos, senão que também dotados de conhecimento espiritual*" (obra citada acima, p. 644). Esta afirmação é fundamental para repensarmos as teorias que fundamentam a nossa prática como psicólogos. Aqui nós temos uma luz maior que pode nos esclarecer diversas questões da psicologia contemporânea, tantas vezes obscuras, ocasionadas pela visão cartesiana do ser humano restrita às dimensões corpórea e psíquica.

Além disto, esclarecemos o significado de espírito, do alemão *Geist*, que apreende o sentido mais amplo e que possibilita ir além dos preconceitos suscitados por este vocábulo. Na verdade, a palavra espírito tem uma raiz mais profunda e que se relaciona com a compreensão da constituição humana e com o caráter de liberdade do ser humano: "*Il termine spirito è "fuori moda" nella cultura occidentale, la quale, avendo subito un processo di desacralizzazione, tende a credere solo in quello che è sperimentabile*" (Ales Bello, 2000b, p. 20)⁴². Esta é outra questão relevante para a psicologia. A visão antropológica que contemplamos visa exatamente nos proporcionar esta forma de conceber o ser humano que enfatiza a dimensão do espírito e instiga o questionamento na psicologia.

Para que possamos chegar à explicitação da dimensão do espírito, vamos retomar o exemplo da reação do medo (Ales Bello, 2004, p. 55) que nos ajuda a pensar em outros atos que podemos ter na situação de perigo. Além da reação emocional de medo, podemos também vivenciar outros atos que envolvem o raciocínio, a vontade, a reflexão e a decisão. Segundo Ales Bello (2004) estes atos não se referem à dimensão da psique ou dos afetos; pertencem à dimensão do espírito, no sentido usado por Husserl e por Edith Stein:

Esses tipos de vivências, especialmente as intelectuais e as da vontade, pertencem à dimensão do *espírito* – palavra muito importante que, em alemão, é *Geist*. O ser humano realiza um conjunto de atos próprios da dimensão do *espírito*. (Ales Bello, 2004, p. 55).

É este significado que nos permite falar da dimensão do espírito dentro do conceito de pessoa humana e que confirma a nossa exposição anterior sobre a etimologia do *intelligere* da

⁴²- "*O termo espírito é 'fora de moda' na cultura ocidental, a qual, tendo rapidamente um processo de dessacralização, tende a crer somente naquilo que é experimentável*" (Ales Bello, 2000b, p. 20). (Tradução nossa).

filosofia aristotélico-tomista que nos mostrou o significado mais amplo de entendimento e de ato de inteligência.

Com a explicitação de Ales Bello (2000b, p. 19) reconhecemos que a introdução da dimensão do espírito se constituiu numa síntese da tradição metafísica e do resultado da análise fenomenológica empreendida por Edmund Husserl e continuada por Edith Stein. Esta visão ampliada dada pela descrição da dimensão do espírito está presente no capítulo que aborda o tema da alma como forma e espírito (Stein, 2003) e se destaca como reflexão fundamental: "*La forma sostanziale è una, ma è costituita da una serie di sostanze, fra le quali quella dominante è la sostanza spirituale*" (Ales Bello, 2000b, p. 19)⁴³.

Esta visão nos aponta outros aspectos que se colocam implícitos e que encaminham para a compreensão da unidade e da individuação proporcionadas pelo espírito. Com a dominância da dimensão espiritual pode-se chegar às seguintes conclusões:

1) l'essenza spirituale si lega in unità con la parte materiale, la quale 2) a sua volta non costituisce il principio di individuazione, ma è individuata dallo stesso principio spirituale e 3) tale unità si compendia nella constatazione secondo la quale: "L'anima (*Seele*) compenetra totalmente il corpo vivente (*Leib*) e attraverso questa compenetrazione della materia organizzata non solo la materia diventa corpo vivente permeato di spirito, ma anche lo spirito (*Geist*) diventa materializzato e organizzato". (Ales Bello, 2000b, p. 19)⁴⁴.

Encontramos a clareza e a própria descrição da unidade nas palavras de Edith Stein. Na próxima citação, ela nos traz uma síntese sobre o significado de espírito e de intelecto. A própria definição já nos remete à noção de relação estabelecida com o mundo e ressalta o conceito fenomenológico de intencionalidade: "*O espírito que com sua vida intencional ordena o material sensível em uma estrutura e, ao fazê-lo, penetra com sua visão no interior de um mundo de objetos, se denomina entendimento ou intelecto*" (Stein, 2003, p. 651).

⁴³ - "*A forma substancial é unitária, mas é constituída por uma série de substâncias, entre as quais aquela dominante é a substância espiritual*" (Ales Bello, 2000b, p. 19). (Tradução nossa).

⁴⁴ - "1) a essência espiritual se liga em unidade com a parte material, a qual 2) por sua vez, não constitui-se o princípio de individuação, mas é individuada pelo mesmo princípio espiritual e 3) tal unidade se sintetiza na constatação segundo a qual: 'A alma (*Seele*) compenetra totalmente o corpo vivente (*Leib*) e através desta compenetração da matéria organizada não somente a matéria torna-se corpo vivente permeada de espírito, mas também o espírito (*Geist*) se torna materializado e organizado [Edith Stein, Antropologia Teológica, cap. II, 1, 4]" (Ales Bello, 2000b, p. 19). (Tradução nossa).

Na descrição do espírito como entendimento e vontade, a filósofa descreve as atividades como a percepção, a reflexão e a abstração possíveis de serem realizadas a partir da *livre vontade*, ou seja, tendo a liberdade como princípio:

A percepção sensível é a primeira e a mais baixa de suas atividades. Mas pode fazer muito mais: pode voltar-se para trás, isto é, *refletir*, e desse modo captar o material sensível e os atos de sua própria vida. Pode, além disso, pôr em relevo a estrutura formal das coisas e desses atos de sua própria vida: *pode abstrair*. "Pode", quer dizer, é livre (obra citada acima, p. 651).

Nesta citação, temos a descrição da propriedade de reflexão da dimensão do espírito, essencial para a concepção de ser humano. A reflexão não é colocada como uma atividade psíquica; ela pertence à dimensão do espírito que possibilita a escolha pelo pressuposto da liberdade. O homem pode decidir fazer ou não este ato da reflexão.

Sintetizando, temos então como base teórica, a antropologia filosófica que possibilita definir a estrutura da pessoa humana na perspectiva de sua unidade integrando corpo, psique e espírito. Esta fundamentação teórica, na verdade, é a própria descrição das estruturas transcendentais do ser humano, ou seja, "*estruturas que não dependem do que está fora do sujeito, estão contidas no sujeito*" (Ales Bello, 2004, p. 172). A fenomenologia ao descrever e abarcar as três dimensões proporcionou a abertura necessária para a compreensão do ser humano em sua unidade e ultrapassar os reducionismos:

Em suma, as vivências psíquicas não esgotam os fenômenos próprios do ser humano, o qual não pode ser reduzido somente ao psiquismo. Infelizmente, ao longo da história da psicologia moderna, eventualmente reduziu-se ao domínio da psique todo o campo do espiritual (Ales Bello, 2004, p. 112).

Podemos reconhecer também as afinidades de Frankl (2002, 2003, 1978, 1990, 2007) com o pensamento de Edith Stein que contempla a pessoa humana nas dimensões do biológico, do psíquico e do espiritual, sustentando a discussão sobre o conceito de sentido de vida⁴⁵ e a relação com a noção de liberdade e de responsabilidade.

⁴⁵ - Esta abordagem será apresentada no item 2.2.7.

2.2.3.3- O especificamente humano: abertura, liberdade e responsabilidade

A abertura da dimensão do espírito é a primeira característica que Stein (2003, p. 648) apresenta para descrever o que é específico do humano: a possibilidade da pessoa se dar conta de si mesma no que ela experimenta, é o poder saber de seu próprio ser e de sua própria vida. Enfatizamos que todos estes aspectos se dão em conjunto e na própria vivência. Esta percepção que a pessoa humana pode ter de si mesma, a torna consciente de si: "*Mediante esta percepção, sou consciente de mim mesmo, não meramente da corporalidade, senão de todo o eu corporal-anímico-espiritual*" (obra citada acima, p. 594).

A liberdade e a responsabilidade estão enraizadas no pensamento de Stein (obra citada acima, pp. 648-649) e se colocam como as outras duas características intrínsecas ao que é *especificamente humano*. Em poucas palavras, a filósofa sintetiza este significado que se irradia por toda a experiência humana na seguinte frase: Liberdade, quer dizer, eu posso. Como um ser *desperto e espiritual*, ela enfatiza, a pessoa humana pode se adentrar em diversas coisas no mundo e contemplá-las sob os mais diversos pontos de vista. E, desta forma, o homem pode escolher se dirigir, ou não, em direção ao que se manifesta; como também pode dar, ou não, o valor ao que vivencia.

Referindo-se à responsabilidade, ela ressalta a possibilidade do homem de se formar a si mesmo, de se realizar e se desenvolver, ou seja, de se colocar no mundo com sua forma própria. Retomando Boécio, temos uma ilustração desta possibilidade: "*E, de fato, esse raciocínio é exato; pois assim é a natureza humana: superior a todo o resto da criação quando usa de suas faculdades racionais, mas da mais baixa condição, quando cessa de ser o que realmente é*" (Boécio, 1998, pp. 40-41).

A questão da liberdade que Edith Stein ressalta em sua reflexão sobre a pessoa humana é também focalizada no artigo de Kalinowski (1984). A partir da condição de sujeito livre, a pessoa humana pode se governar e tomar as suas próprias decisões. Esta condição abre portas para o processo que possibilita a atualização das potências. Este aspecto é fundamental para a nossa compreensão da virtude com o significado de potências atualizadas, como veremos mais à frente:

En sa qualité de sujet libre, la personne humaine, corps, âme et esprit, est capable de *s'éduquer*, c'est à dire de *former son caractère*, et, à cet effet, de *se vaincre*, de *se dépasser*, de *se maîtriser*. La personne humaine est de par sa nature, en puissance sinon en acte, *maîtresse d'elle-même* (Kalinowski, 1984, p. 550).⁴⁶

Conforme Kalinowski (1984, p. 552), esta condição humana de se autogovernar, de tomar as suas próprias decisões, abre a possibilidade das escolhas, sejam quais forem. Ela tanto pode não desenvolver os seus potenciais ou pode trazer a harmonia e o cosmos para sua própria vida. Podemos estabelecer a relação desta questão da escolha com a noção de vícios e de virtudes: "*Mas o que se entende por vício e virtude? De maneira bem simplificada, com os clássicos, pode se dizer que o vício é uma disposição para o mal, assim como, em contrapartida, a virtude é uma disposição para o bem*" (Novaes, 2009, p. 14).

Quando a pessoa humana escolhe o cosmos, para Edith Stein, ela se reconhece como pessoa, ou seja, ela reconhece que a sua vida tem uma estrutura espiritual, como também, as suas próprias leis. Esta é um princípio colocado por Edith Stein: só a pessoa humana, no conceito que a define como ser livre, pode realizar este reconhecimento de si mesmo e se colocar como sujeito desta questão se situando no que é próprio na vida do ser humano.

O autor do artigo recorre às palavras de Edith Stein para enfatizar a importância deste reconhecimento: "*La personne est donc, en raison de sa liberté, en mesure de pénétrer sa vie de l'âme à la manière de la reconnaissance (erkenntnismässig) et découvrir les lois auxquelles cette vie obéit*" (Kalinowski, 1984, p. 552).⁴⁷

Aqui podemos nos remeter ao sentido da postura ética como renovação, à ética do cuidado e à ética do humano, conceitos que se colocam atuais frente às questões sobre a humanidade que emergem em nossos tempos, quando o ser humano tem a necessidade de retomar a pergunta sobre que tipo de homem ele deseja ser. Este questionamento se dá na

⁴⁶ - "Em sua qualidade de sujeito livre, a pessoa humana, corpo, alma e espírito, é capaz de *se educar*, quer dizer de *formar seu caráter*, e, a este efeito, de *se superar*, de *se ultrapassar*, de *se governar*. A pessoa humana é por sua natureza, em potência senão em ato, *mestra dela mesma*". (Kalinowski, 1984, p. 550). (Tradução nossa).

⁴⁷ - "*A pessoa tem então, em razão de sua liberdade, a possibilidade de penetrar a sua vida da alma à maneira do reconhecimento e descobrir as leis às quais esta vida obedece*" (Kalinowski, 1984, p. 552). (Tradução nossa).

vida em comum com o outro. As questões da alteridade e da afetividade da vida relacional são implícitas ao pensamento de Edith Stein e se fundamentam no conceito de comunidade.

A noção de comunidade, em sentido geral pode nomear situações *"onde não somente existem relações mútuas entre pessoas, senão que além essas pessoas comparecem como uma unidade e formam um "nós"* (Stein, 2003, p. 716). Neste sentido mais amplo podem ser reconhecidas em situações passageiras ou nas duradouras. No sentido mais restrito, refere-se à *"comunidade permanente de vida entre pessoas que afeta a essas pessoas na profundidade de seu ser e lhes confere uma presença duradoura"* (Stein, 2003, p. 716)

2.2.3.4- A unidade da força

Chegamos num dos pontos de mais amplitude, ou seja, mais esclarecedores de nossa caminhada e que nos surpreendeu nesta pesquisa teórica: todo o itinerário desenvolvido nos possibilita vislumbrar a compreensão do conceito de força e de unidade da força. No pensamento de Edith Stein, a força é uma palavra que descortina o horizonte e nos dá condições de considerar o dinamismo e a unidade, ou seja, podemos compreender mais profundamente. A própria autora questiona a lacuna conceitual desta noção por parte da psicologia e da própria física. Para a nossa discussão, ela se torna fundamental para que possamos compreender a dimensão do espírito como fonte de força e a relação com a virtude.

Já vimos a importância da presença dos conceitos aristotélico-tomistas em sua teoria, no entanto, a filósofa aprofunda a questão da matéria informada com a introdução do conceito inovador da força. Este é o aspecto que Ales Bello (2000b) ressalta como um aprofundamento e acréscimo de Edith Stein em relação ao pensamento de Tomás de Aquino: *"Ella introduce un concetto apparentemente estraneo al pensatore medievale, quello di forza vitale, che ha già utilizzato con successo nella sua opera fenomenologica Psicologia e scienze dello spirito – Contributi per una fondazione filosofica"* (Ales Bello, 2000b, p. 18).⁴⁸

⁴⁸ - *"Ela introduz um conceito aparentemente estranho ao pensador medieval, aquele de força vital, que já havia utilizado com sucesso na sua obra fenomenológica Psicologia e ciência do espírito – Contribuição para uma fundação filosófica (Ales Bello, 2000b, p. 18). (Tradução nossa).*

Partimos da descrição dinâmica apresentada por Edith Stein na qual o corpo é considerado como *forma* completamente penetrado pela alma, que se converte em corpo penetrado pelo espírito, sendo este espírito, *materializado* e organizado:

A alma não 'habita' no corpo como em uma casa, não se coloca-o e se retira-o como um vestido, e se os filósofos gregos o denominavam 'cárcere' ou 'tumba' da alma, com isto se estavam referindo a uma vinculação estreita e dolorosa, mas em qualquer caso a uma 'vinculação', e com esta noção não se faz justiça à unidade da natureza. O corpo está por completo penetrado pela alma, de maneira que não somente a matéria organizada se converte em corpo penetrado de espírito, senão que também o espírito se converte em espírito materializado e organizado" (obra citada acima, pp. 681-682).

Vimos acima como a ênfase na ideia de unidade se contrapõe aos riscos das visões dissociativas. Sustentada pela fenomenologia, ela propõe e reforça a concepção do ser humano em sua unidade e integração. Com esta compreensão de unidade podemos seguir para a descrição da força como uma propriedade comum das dimensões humanas e inerente ao nosso desenvolvimento. O conceito de força possibilita "*rendere conto della vita presente nell'organismo vivente, el Leib o corpo vivente che è animato, appunto, dalla psiche. In realtà la forza vitale indica ciò che Tommaso chiamava la "potência" implicita e ancora non attualizzata*" (Ales Bello, 2000b, pp. 18-19).⁴⁹

Podemos afirmar que esta propriedade permanente da força - como potência não atualizada - é constitutiva de nossa estrutura humana e pode ser chamada de núcleo central. A noção de vivência - aquilo que nós estamos vivendo - contribui com a definição de força:

A força é uma propriedade permanente do homem como um todo que não se vivencia diretamente, senão que se nos dá através do vivenciado de modo imediato: através, por um lado, dos "sentimentos vitais" próprios que a manifestam, mas também através do modo em que executamos atos que tem em si mesmos um sentido inteiramente diferente, mas que por seu modo de ser executados se revelam como dependentes da força existente e depois se experimentam como atividades de especial intensidade, nas que se consome muita força (Stein, 2003, p. 700).

⁴⁹ - "dar conta da vida presente no organismo vivente, o Leib o corpo vivente que é animado, exatamente, da psique. Em realidade a força vital indica aquilo que Tomás chamava a "potência" implícita e ainda não atualizada" (Ales Bello, 2000b, pp. 18-19). (Tradução nossa).

Edith Stein reconhece a força como propriedade inerente às dimensões humanas que dá suporte à vida corporal-anímica e constitui o núcleo da pessoa, conforme Mahfoud (2008). Ela apresenta também o sentido de força corporal, força espiritual e uma pluralidade de *forças* corporais e espirituais, como potências, disposições e capacidades. Reconhecemos também na citação acima a pertinência da força com a execução dos atos. Na citação abaixo, Edith Stein enfatiza a característica de unidade e a presença da força na vida diária:

A alma humana possui uma força natural, distinta nas distintas almas, mas essa força natural não lhes corresponde fora nem com independência de toda sua constituição psicofísica, senão que se encontra vinculada a esta. Falamos de força corporal, e por tal não entendemos algo mecânico, senão orgânico que se mostra em crescimento (concretamente, em um crescimento com ordenação nas proporções determinadas), na atividade, no trabalho e no sofrimento” (Stein, 2003, p. 685).

Esta descrição da força corporal nos dá a noção da organicidade que se irradia em todas as dimensões humanas e se coloca, em prática, nas mais diversas situações da vida.

A vida da psique, portanto, aparece como a ação combinada de forças diferentes: a força sensível, que se apresenta a respeito da apreensão dos dados sensíveis e nos impulsos sensíveis, e a força espiritual, que é uma força totalmente nova e diferente da primeira e se manifesta nas atividades e capacidades espirituais. Tal força, porém, pode se desenvolver somente através da colaboração da força sensível; esta última tem as suas raízes na natureza, e isso justifica a conexão psicofísica, ou seja, o vínculo entre psique, corpo e natureza material (Ales Bello, 2000a, p. 155).

Esta força natural que pode também ser chamada de força espiritual, precisa ser bem conduzida para se conservar e ter continuidade, considerando que ela se consome ao se atualizar, no movimento e no dinamismo próprio da vida. Cabe ao homem a decisão de aprender e encaminhar de forma apropriada o uso da sua força corporal, da psíquica e a espiritual considerando a suas interdependências.

A força corporal e a força espiritual não são independentes entre si: quando nosso corpo se cansa, isto é, tem um esforço corporal, o rendimento espiritual é ou bem inteiramente impossível ou, bem possivelmente, somente com um grande esforço. E vice-versa: o esforço espiritual produz cansaço corporal” (Stein, 2003, p. 685).

Esta compreensão da força como constituinte da estrutura da pessoa humana é central para a nossa discussão que objetiva relacionar a virtude com a elaboração de sentido de vida, pois, reconhecemos a dimensão do espírito como fonte de força.

2.2.3.5- A relação da força com o *habitus*

Iniciamos com a compreensão da alma como *forma* e como espírito e ao chegarmos nesta noção de unidade da força, podemos falar de potências e hábitos. Vimos no pensamento aristotélico-tomista que as operações da alma se referem às paixões, às potências e aos hábitos. Edith Stein também se remete a esta noção e descreve a vida anímica, que se revela nos atos, tendo o fundamento ontológico na potência, ou seja, as potências são constitutivas da estrutura humana e não são imutáveis, pelo contrário, pressupõem transformações.

As potências vão adquirir uma forma distinta de ser quando se atualizam nos atos correspondentes; da mesma forma e em dinamismo, esta atualização possibilita e influencia novas transformações sobre a potência. Assim, vemos que os conceitos de potência e de ato só podem ser concebidos em seu constante fluxo de inter-relacionamento, como veremos no conceito de virtude e no artigo de Perine (1996) sobre potência e ato.

Edith Stein dá o nome de *exercício* a esta atualização que repercute na estrutura da alma. As potências que passam por este exercício, ou seja, experimentam a transformação e se atualizam "*recebem na Escolástica o nome de hábito: por tal podemos entender quanto costumamos denominar habilidades, mas também o que chamamos virtudes*" (Stein, 2003, p. 646).

Esta relação do conceito de *habitus* com o de virtudes nos esclarece o significado da virtude como uma disposição que está presente na constituição do ser humano, radicada na dimensão do espírito e que se torna possível de ser manifestada quando se dá a atualização da potência. Aqui uma nova luz se apresenta, pois, reconhecemos que força espiritual se relaciona com o *habitus*, ou seja, com a virtude, considerando o dinamismo da alma humana.

A potência transformada em ato é entendida como virtude ou hábito. Nesta relação reconhecemos as possibilidades do ser humano desenvolver suas capacidades ou disposições.

Podemos dizer que as disposições são virtudes. No entanto, "*as capacidades do homem que não encontram ocasião para se atualizar, podem ficar atrofiadas*" (obra citada acima, p. 647). É o que acontece quando o homem, a partir de sua liberdade, não desenvolve as suas potências. Esta afirmação nos dá clareza sobre a conjugação que acontece entre as estruturas constitutivas do ser humano e as condições do *mundo-da-vida*. As condições concretas da cultura e do contexto social em aliança com as decisões da pessoa estão relacionadas com este encaminhamento que pode passar pela evolução ou pelo atrofiamento das potencialidades. Neste sentido, podemos destacar a relação com o conceito de comunidade, no qual Edith Stein enfatiza a importância das relações que a pessoa estabelece em sua vida e que possibilitam o fortalecimento de seu núcleo pessoal, ou seja, podem contribuir para a atualização de suas potências e de seu desenvolvimento.

Edith Stein enfatiza a inter-relação das potências, da alma e nos confirma a presença da virtude nesta unidade: "*precisamente nas relações existentes entre as potências, os hábitos e os atos é onde melhor se confirma a unidade da alma*" (obra citada acima, p. 646). Ressalta que nem sempre todas as potências podem chegar a se converter em hábitos, seja em função da quantidade da força disponível ou em função de circunstâncias externas, evidenciando assim a complexidade humana. O contexto pode favorecer a atualização de determinadas potências em detrimento de outras, sendo assim, ressaltamos a relação da força com o conceito de potência e ato e com o *mundo-da-vida*. Outro aspecto destacado por Stein (obra citada acima, p. 653) refere-se à relação da potência e ato com o *habitus*, que não se restringe ao tempo presente da vida da pessoa.

I tre elementi (...) corpo vivente, anima e spirito sono solo ampli territori all'interno dei quali è possibile scavare per rintracciare elementi ancora più profondi.(...) Il sé sembra costituire, secondo Edith Stein, l'elemento permanente e diveniente legato all'esercizio, allo *habitus*: "L'essere umano, con tutte le sue capacità corporee e psichiche, è il sé che io devo formare" [Edith Stein, Antropologia Teológica, cap. II, 1, 4]. (Ales Bello, 2000b, p. 23)⁵⁰.

⁵⁰- Os três elementos (...) corpo vivente, *anima* e espírito são somente amplo território interno dos quais é possível escavar para encontrar elementos ainda mais profundos. (...) O si parece constituir, segundo Edith Stein, o elemento permanente e torna-se um legado ao exercício, ao *habitus*: "o ser humano, com toda a sua capacidade corpórea e psíquica, é o si que o eu deve formar" [Edith Stein, Antropologia Teológica, cap. II, 1, 4]. (Ales Bello, 2000b, p. 23). (Tradução nossa).

A potencialidade que foi atualizada se converte em possibilidade e será relevante para a vida da pessoa como um todo, seja na perspectiva temporal, como também se irradiando nas dimensões corporais, psíquicas e espirituais. Isto se dá pela presença do núcleo da pessoa: "*La dimensione dell'interiorità (...) un fondo dell'anima che mi accompagna, una spazialità interiore con un suo centro*" (Ales Bello, 2000b, p. 23).⁵¹ Podemos sintetizar com a afirmação de que o exercício do *habitus* - que é a própria virtude - está ligado à formação do núcleo pessoal como o centro da pessoa humana.

2.2.3.6 – Vontade e força de ânimo

Em situações da vida que nos deparamos com impactos, desafios e suportamos uma grande dor, como no luto, somos atingidos na parte mais profunda de nosso ser; no entanto, nos damos conta que temos a força de ânimo que nos possibilita reagir e transformar.

Concluindo com Stein, em sua obra *Potência e Ato*, a pessoa humana é o ser espiritual livre e consciente, o ser que pode manifestar o seu querer por si mesmo, retomamos a abertura da alma humana como a característica que possibilita este irromper para a interioridade e a exterioridade. Sendo assim, a pessoa vive não só sentindo a si mesmo, seu próprio ser e o contato com o outro (Stein, 2007, p. 482); "*senão consciente com 'claridade' [aspas nossas] intelectual de si mesma e de sua decisão em si e todo o demais enquanto outro*" (obra citada acima, p. 482). Esta concepção nos permite definir os atos humanos como livres e voluntários, quer dizer, são atos dispostos e guiados pela vontade. Vejamos na seguinte citação a conotação do poder pessoal que possibilita a virtude como ato, além da relação dos atos da vontade com o eu consciente e livre:

"Manter-se compreendendo a si mesmo" – para isso deve possuir-se a si mesmo, e, por certo, em um sentido múltiplo: deve saber de si mesmo, possuir-se *intelectualmente*– somente em um eu *consciente de si mesmo* pode querer; tem que *poder dispor* de si mesmo– somente um eu *livre* pode querer; tem que ser consciente de seu poder sobre si mesmo, de seu poder querer- somente em um eu *consciente livre* pode querer (obra citada acima, p. 483).

⁵¹ - "*A dimensão da interioridade (...) um fundo da alma que me acompanha, uma espacialidade interior com o seu centro*" (Ales Bello, 2000b, p. 23). (Tradução nossa).

A complexidade da pessoa no "compreender a si mesmo" abre a possibilidade do querer que implica em dirigir-se a uma meta. A meta é mantida pelo *eu volente*, o eu que quer. O ato de vontade pode ser definido como a decisão, que conduz a um fim, ou seja, são movimentos em direção à determinada meta (obra citada acima, p. 483). "*Há duas condições necessárias para a realização das coisas humanas: a vontade e a capacidade; se falta uma delas, a ação não se realiza de forma alguma*". (Boécio, 1998, p. 98). Tal citação coincide com a colocação de Stein sobre a força do ânimo como uma expressão da vontade presente no dinamismo da unidade da alma. Destacamos que ela define a noção de capacidade se referindo às potências da alma, que viabilizam o ato.

Relembramos a noção tomista do *intelligere* conduzindo a vontade na direção do bem, ou seja, orientando-a para um fim, que é o bem. A vida do espírito, como entendimento e vontade, possibilita a condução da força vital, ou seja, a atividade da vontade orienta a nossa força: "*A atividade da vontade implica na submissão de nossa força a uma grande tensão. O que a vontade ganha é dar à força uma determinada direção*" (Stein, 2003, p. 703). O entendimento, ou seja, o intelecto apreende o mundo dos objetos e conhece-o, como também conduz a vontade na realização do seu querer. Na afirmação de que o conhecer e o querer se apresentam reciprocamente condicionados podemos compreender que "*o eu capaz de conhecer, o eu "inteligente", experimenta as motivações que procedem do mundo de objetos, as apreende e lhes dá "orientação para seguir" [aspas nossas] no uso de sua livre vontade*" (obra citada acima, p. 651).

Esta clareza na exposição do dinamismo da vida do espírito que encontramos no pensamento de Edith Stein nos permite uma ampliação na compreensão das questões sobre a vontade e a decisão, a presença da virtude na dimensão espiritual e as possibilidades de elaboração de sentido, principalmente, naquelas situações mais desafiadoras da vida.

2.2.3.7- A presença do conceito de virtude no conceito de pessoa humana

A compreensão dos conceitos de hábito e de virtude foi propiciada pelo esclarecimento sobre o dinamismo da potência - que se relaciona com a força - conjugada com o ato. Concluimos que as virtudes se tratam de potências atualizadas e podemos dizer que a pessoa

se expressa, entre outras formas, por meio da virtude em seus atos, pois, é a pessoa que *"através de si mesmo está neles"* (Stein, 2007, p. 484). A virtude é uma expressão pessoal no mundo, ela se manifesta na atualização das potências na ação da vida prática, viabilizada a partir da relação do poder da pessoa com os atos da vontade. Identificamos no texto de Edith Stein os diversos termos que se referem à potência na relação com a virtude:

uma nova via de acesso para compreender as "potências", e por meio delas, provavelmente uma compreensão mais profunda destes mesmos fatos. Na terminologia latina, encontramos expressões que se usam como alternativas à "potência": *virtus, virtudes, faculdades*. A estes termos correspondem aproximadamente uma série de expressões de nosso idioma: *disposições, forças, faculdades, capacidades*. É patente que com cada uma delas nos referimos à mesma coisa desde um ponto de vista diferente (Stein, 2003, p. 701).

Temos mais um esclarecimento sobre as palavras que estão relacionadas à virtude: o termo disposição vincula-se à ideia de que temos algo por natureza; por sua vez, o termo faculdade já nos remete à possibilidade de fazer algo, no sentido concreto; a capacidade também se relaciona com este mesmo sentido de faculdade, ou seja, nos abre a possibilidade da ação (obra citada acima, p. 701). No questionamento da Filosofia personificada no sonho de Boécio reconhecemos a questão da liberdade que propicia a escolha e também a indagação pela virtude como disposição do ser humano, constitutiva da alma: *"Acaso não tens verdadeiramente nenhum bem que seja teu próprio e inerente à tua natureza, para que seja preciso procurares bens em objetos externos e estranhos a ti?"* (Boécio, 1998, p. 40).

2.2.3.8- Dimensão humana: unidade e dinamismo

Nesta caminhada com Edith Stein, recebemos muitas luzes que ampliaram a visão da estrutura da pessoa humana e foi possível confirmar a visão do ser humano em sua unidade:

A vida da psique, portanto, aparece como a ação combinada de forças diferentes: a força sensível, que se apresenta a respeito da apreensão dos dados sensíveis e nos impulsos sensíveis, e a força espiritual, que é uma força totalmente nova e diferente da primeira e se manifesta nas atividades e capacidades espirituais. Tal força, porém, pode se desenvolver somente através da colaboração da força sensível; esta última tem as suas raízes na natureza, e isso justifica a conexão psicofísica, ou seja, o vínculo entre psique, corpo e natureza material. Mediante a força espiritual, a psique se abre ao mundo objetivo e pode adquirir novos impulsos (Ales Bello, 2000a, p. 155).

Esta síntese descreveu a unidade e o dinamismo do conceito de força em suas relações com as dimensões do corpo-psique-espírito. Conquistamos uma nova perspectiva com esta concepção que focaliza o dinamismo presente na unidade das dimensões do corpo, da psique e do espírito. Podemos relacionar a virtude com a dimensão do espírito, no entanto, só é possível pensar na força espiritual mediante esta conexão entre corpo, *anima* e espírito.

Este poema de Boécio é uma ilustração dos elementos da definição de pessoa humana:

V. 8

Outrora o Pórtico nos deu
Quão obscuros e sábios anciãos!
Eles eram capazes de crer que as imagens sensíveis,
Exalando-se da superfície dos corpos,
Gravavam-se em nossas almas
Assim como o estilete
Traça a cera na tabuinha,
Ainda sem nenhuma inscrição,
Recobrando-a de símbolos.
Mas se a alma, com seus movimentos próprios,
Não projeta nenhuma energia,
Se se contenta em ficar passiva
E de se livrar do assalto do corpo
E reflete, tal como um espelho,
As vãs imagens das coisas,
Donde vem aos espíritos o vigor
De seu saber, capaz de tudo discernir?
Que força percebe as coisas separadamente?
Qual decompõe o que é conhecido?
Que força recompõe o que foi dividido
Indo de um caminho a outro,
Ora atingindo os píncaros,
Ora descendo ao mais baixo,
E em seguida, desdobrando-se nela mesma,
Com a ajuda da verdade, denuncia o falso?
Trata-se de uma causa bastante eficiente,
Muito mais poderosa que aquela
Que consiste em simples impressões
Gravadas na matéria.
E no entanto ela vem primeiro, despertando
E pondo em movimento as forças da alma
E, nos corpos vivos, a sensação.
Quando a luz bate nos olhos
Ou um grito ressoa nos ouvidos,
Então o vigor da alma se reanima,

Incita as imagens que possui em seu interior
Semelhantes a tais movimentos,
Adapta-as aos sinais vindos do exterior
E associa essas imagens às formas
Dissimuladas no interior.
(Boécio, pp. 146-147).

Ele nos indica as características da alma humana em sua unidade: a abertura, a liberdade e responsabilidade. Reconhecemos a presença dos atos da vontade e das dimensões relativas ao corpo, à psique (alma) e ao espírito como também a pergunta sobre a origem da força presente no espírito. Ele pergunta exatamente sobre o conceito de força introduzido por Edith Stein que a descreve como o centro da pessoa.

Apresentamos o poema acima como ilustração tanto do dinamismo e da força presente na pessoa humana, a força vital, que se trata do próprio vigor da alma, que pode reanimar o homem. É o exemplo de como a dimensão do espírito viabiliza a força, o discernimento e a clareza. Trata-se de uma descrição do núcleo da pessoa, como vimos em Mahfoud (2008) em sua reflexão sobre a relação de valor e de cuidado com a vida. Além destes aspectos, encontrarmos afinidade com estas perguntas inquietadoras de Boécio que representa a pessoa humana em sua busca de sentido.

2.2.4 – O conceito de virtude

2.2.4.1- *O itinerário da virtude na tradição e na vida contemporânea*

Tradição

Façamos primeiramente o reconhecimento do sentido da palavra tradição que nos conduz ao movimento de entrega que acontece na história da civilização. Refletir sobre o significado da tradição nos leva ao dinamismo existente no ato de “passar à frente” o conteúdo desenvolvido pelo ser humano que foi construído e assimilado por seus ascendentes. Esta reflexão nos convida a pensar em nossa inserção neste processo. Nesta doação há um ato de entregar ao outro os bens que fazem parte da vida comunitária:

O vocábulo “tradição” é derivado do verbo latino *tradere*, que diz primordialmente “ação de entregar”. (...) a tradição artística, por exemplo, não é nada além do movimento de entrega de si, por parte de cada personagem desvelado pela história desta tradição. (...) a tradição implica necessariamente uma dinâmica de doação, uma espécie de remetimento que arrasta para si o que recebe. Cada um de nós sempre se vê imerso em uma determinada tradição, isto é, em um certo movimento de entrega, no qual queiramos ou não, nos encontramos dispostos (Nova, 1994, p. 9).

O sentido de tradição nos revela que estamos imersos e com vivacidade neste movimento de entrega do que nos chega através de nossa cultura. Segundo Berdiaev (1979, p. 28), a tradição nos vincula à força da memória histórica que nos é ofertada e impulsiona a história viva de uma cultura.

Diante desta reflexão sobre a tradição, colocamos uma questão: como tem sido o nosso movimento de receber a tradição que nos é oferecida? É com esta indagação que fazemos a proposta de uma caminhada pelo tema das virtudes.

Filósofos que se destacaram na reflexão sobre a virtude na história da filosofia

Consideramos o estudo das virtudes no âmbito da filosofia greco-romana, alicerce do pensamento da cultura ocidental. O estudo deste tema foi iniciado com o livro *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*, de Comte-Sponville (1995) que esclarece em sua introdução, a diferença entre o sentido geral e o específico de virtude, passando, em seguida, para a discussão das dezoito virtudes que o autor elegeu.

Ele inicia com a polidez, ressaltando que esta ainda não é uma virtude propriamente dita, mas que se trata de uma preparação para as outras que apresenta em sua discussão. Segue então com a reflexão sobre fidelidade, prudência, temperança, coragem, justiça, generosidade, compaixão, misericórdia, gratidão, humildade, simplicidade, tolerância, pureza, doçura, boa-fé, humor e finalmente chega ao amor abordando-o em suas três definições: *eros, philia e ágape*.

Na obra acima citada encontramos as referências sobre os pensadores de diversos períodos da História da Filosofia⁵² que se destacam, entre outros filósofos, no discurso sobre as virtudes: Sócrates (469 a.C – 399 a.C.), Platão (427 a.C. – 347 a.C.), Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.); Epicuro (341 a.C. – 270 a.C), os estoicos como Cícero (106 a.C. - 43 a.C.) e Sêneca (4 a.C.- 65) na era helenística; Agostinho de Hipona (354 - 430) e Tomás de Aquino

⁵² - Para uma visão da História da Filosofia Antiga, tomamos como referência as obras de Reale (2001, 2002a, 2005) e para o estudo da História da Filosofia, da Antiguidade à Idade Contemporânea, tomamos como referência as obras de Reale e Antiseri (2005, 2006, 2007).

(1225? - 1274) na filosofia medieval; Michel de Montaigne (1533 - 1595) no fim da renascença; Baruch de Espinosa (1632 - 1677) e Immanuel Kant (1724 - 1804) como expoente na filosofia moderna.

No século XX, os seguintes autores trazem discussões significativas sobre a virtude dentro do contexto da Filosofia Contemporânea: temos Friedrich Nietzsche (1844 - 1900) como crítico da cultura; Max Scheler (1874-1928) que dá um cunho próprio à fenomenologia e ressalta a questão dos valores; Émile Chartier conhecido como Alain (1868 - 1951) professor, escritor e filósofo francês; Simone Weil (1909 - 1943) filósofa francesa e militante que vivenciou o cotidiano dos operários e Vladimir Jankélévitch (1903 - 1985) filósofo francês.

Chamados para a retomada do conceito de virtude

Confirmamos nas obras de diversos pensadores a necessidade de retomada da reflexão e discussão sobre a virtude tomada em seu sentido original de excelência, poder e potência como abertura para viabilizar a evolução humana. Nesta linha de pensamento podemos citar Scheler (1994), Pieper (1998), Comte-Sponville (1995), Reale (2002b), MacIntyre (2001a), Cortina e Martínez (2005), entre outros.

Um panorama atual sobre este movimento de retorno às fontes da filosofia grega é ressaltado por Berti (1997) que analisa a retomada do pensamento de Aristóteles, na Alemanha, na Inglaterra e nos Estados Unidos. Não se trata de uma atitude anacrônica, ou seja, ele não propõe utilizar o pensamento aristotélico sem considerar as diferenças de nossa história e nossa realidade social e cultural; mas sim, de penetrar com a consciência da realidade atual, na riqueza de um pensamento que se destacou por sua compreensão do ser humano e que tem contribuições valiosas para resgatarmos o sentido do humano.

Este autor ressalta na filosofia aristotélica tanto o caráter de complexidade como o de unidade, em aliança com uma abertura que possibilita múltiplas utilizações na vida das pessoas (Berti, 1997, pp. 319-320). E ainda coloca em relevo mais uma característica essencial do estagirita como uma referência tão necessária para os nossos dias e para o nosso tema em questão:

Um segundo motivo pelo qual Aristóteles é sempre atual é o seu amor pela experiência, ou seja, por isso que se vê, por isso que se toca, e também por isso que se escuta, pelas opiniões, pelos discursos, pelas tradições, pela história, ou seja – ainda uma vez -, por tudo isso que está ao alcance de todos (Berti, 1997, pp. 319-322).

A relação da expressão da virtude na experiência humana do luto é o nosso foco. É com este objetivo que seguimos para a compreensão da noção de virtude em nossa história.

Revisões históricas do conceito de virtude

Para situar a virtude na história da filosofia ocidental, temos o panorama geral em Ferrater Mora (2001b) que nos apresenta neste verbete uma síntese que abarca o significado do termo desde a Idade Antiga, destacando Platão e Aristóteles; passando pela Idade Média, quando apresenta o conceito tomado por Agostinho e Tomás de Aquino; chegando à Idade Moderna, com a definição segundo Kant.

Este panorama pode também ser percorrido através de Cortina e Martínez (2005) onde encontramos a revisão histórica do conceito de virtude pela via da ética numa discussão que enfatiza a relação da virtude com a realidade do cotidiano. Estes autores nomeiam de “momento aristotélico” (Cortina e Martínez, 2005) a proposta de relacionar a ética com as atividades sociais. Relacionam esta necessidade atual com o trabalho de retomada da virtude, como prática, discutido no livro *Depois da Virtude* do autor Alasdair MacIntyre (2001a) que ainda vamos focalizar.

A virtude na Antiguidade

Ao apresentarmos o conceito de pessoa humana, trouxemos as reflexões de Berdiaev (1979) na perspectiva da filosofia da história que possibilitaram uma visão de todo desta noção. Estaremos também nos remetendo a esta ótica ao apresentar o trajeto do conceito de virtude, considerando que esta noção se dá em conjunção com a antropologia filosófica. É a reflexão do homem sobre a sua forma de se relacionar com o outro e com o mundo a partir do conhecimento de sua própria constituição. Esta discussão implica na forma como o homem

lida com a natureza e com o seu destino através da história. Estes aspectos tornam-se relevantes para compreendermos o significado da virtude na consciência do homem atual.

Na visão dele [Nicolai Berdiaev], a reciprocidade profunda entre a história e o homem proporciona na consciência da pessoa o reconhecimento de uma identificação entre o destino histórico pessoal e o da humanidade, de modo que dentro da história da humanidade ela descobre seu próprio destino individual. ... É assim que o tempo e os fatos históricos pertencem à própria definição da identidade humana, não se constituem em algo estranho à interioridade do sujeito, mas pelo contrário pertencem à consciência de si mesmo (Massimi, 2001, p. 1).

Vamos encontrar nas transformações do conceito de virtude, as próprias mutações vivenciadas no processo histórico. Para adentrar nas diferenças do conceito de virtude na História da Filosofia Antiga temos o ponto de partida na exposição de Reale (2005) que abarca o contexto histórico-político-social da época.

Encontramos inicialmente a noção de virtude relacionada ao papel social ocupado pelo homem grego na Idade Antiga. A valorização era direcionada para os aspectos relativos ao corpo e ao exterior do homem: *"De fato, os fundamentais valores tradicionais eram, principalmente, aqueles ligados ao corpo: a vida, a saúde, o vigor físico, a beleza, ou bens exteriores, ou ligados à exterioridade do homem, como a riqueza, o poder, a fama e semelhantes"* (Reale, 2005, p. 267).

No decorrer da história da filosofia, reconhecemos a modificação desta noção com a presença de Sócrates. Para ele, a virtude era associada à ideia do cultivo do conhecimento de si mesmo, da noção de ciência e de sabedoria: *"O valor supremo para os homens é, portanto, o conhecimento, uma vez que é justamente o conhecimento que faz a alma ser do modo como deve ser e por isso realiza o homem, cuja essência está na alma"* (Reale, 2005, p. 267). Esta conotação foi inovadora na Antiguidade e influenciou toda a filosofia ocidental.

Esta relação com a alma nos mostra como Sócrates introduziu no pensamento grego uma profunda mudança a partir da definição da alma como a essência do homem, em contraposição aos aspectos que antes eram valorizados, como os do corpo ou da riqueza. Na medida em que a descoberta socrática da alma apontou para a necessidade do conhecimento e do saber, foi estabelecida a relação com a virtude. A discussão sobre a

natureza do homem e da virtude encaminhou a reflexão sobre o significado do conhecimento que se relaciona com os valores da alma:

"a virtude não é e não pode ser simples adequação aos costumes, aos hábitos e, muito menos, às convicções geralmente acolhidas: ela deve ser algo *motivado racionalmente, justificado e fundado no plano do conhecimento*. E, neste sentido, ele diz que *a virtude é conhecimento*. Evidentemente, não qualquer conhecimento (não, por exemplo, o conhecimento que é próprio das várias técnicas ou artes), mas a mais elevada e sublime ciência: a ciência do que é o homem e do que é bom e útil ao homem (hoje diremos: dos supremos *valores éticos*). ... Caberá à Platão aprofundar até o fim o sentido do homem e do seu bem; mas já Sócrates aponta claramente o caminho ... os verdadeiros valores são os valores da alma. (Reale, 2005, p. 272).

Na obra de Reale (2002a), temos o desenvolvimento deste tema no pensamento de Platão e destacamos a discussão acerca do conceito de bem e o lugar da virtude na "nova tábua de valores". Para a compreensão da amplitude do tema da virtude em Platão, a obra Paideia de Werner Jaeger (1888 - 1961) nos mostra a profundidade da *areté*, ou seja, da virtude, ao traçar o histórico da educação do homem grego desde as suas raízes.

Na obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (1987), temos a virtude definida como a potência em ato, presente no modo que o homem se conduz em sua vida prática na direção ao bem, ou seja, é a via que pode tornar possível a felicidade, nomeada por *eudaimonia*⁵³. A fim de facilitar o contato com partes deste texto buscamos o apoio na obra de Reale (2001, 2002a) que situa o tema no contexto histórico. Recorremos à terminologia dos gregos organizada por Reale (2005) que nos oferece o contato com este vocabulário específico para a compreensão de termos utilizados pelos filósofos da Grécia Antiga.

Para uma visão geral do conceito de virtude sob o ponto de vista da ética de Aristóteles temos o artigo de Nodari (1997) que explicita também as discussões da *Ética a Nicômaco*. Este artigo com o título *A Ética Aristotélica* tornou-se um guia para o esclarecimento de conceitos como a virtude, o bem, a felicidade, vida ativa e contemplativa, a alma, razão, *forma* e a amizade. Para esclarecer o texto de Aristóteles, temos Tomás de Aquino (2000) que nesta obra tece com minúcia os comentários à *Ética a Nicômaco*.

⁵³ - Ver item 2.2.4.3..

No período helenístico, outro filósofo que se destacou pela oratória e pelo discurso sobre as virtudes e a relação destas com a felicidade foi Cícero (2005) que recebeu as influências do pensamento de Platão e de Aristóteles e foi redescoberto no Humanismo. Com Sêneca (2001) temos o pensamento das virtudes na visão dos estóicos, ainda no helenístico.

A virtude no período medieval

A presença de Agostinho de Hipona, na passagem da Antiguidade Tardia para o início da Idade Média, enfatizando o pensamento sobre a natureza humana trouxe uma influência significativa para a noção de virtude.

Santo Agostinho expusera com toda a clareza, na *Cidade de Deus*, que a ideia de buscar a *virtus*, ou a excelência humana completa, se baseava numa concepção presunçosa e equivocada acerca do que se pode querer atingir com os próprios esforços. Na sua opinião, se porventura um governante mortal conseguisse desempenhar virtuosamente o seu ofício, esse triunfo não se poderia atribuir a seus poderes próprios, mas “apenas à graça de Deus” (Skinner, 2006, p. 112)

Esta noção agostiniana era fundamentada na natureza decaída do homem e considerava as possibilidades de desenvolvimento do próprio homem juntamente com a presença de Deus, a graça divina. Esta concepção do homem e da virtude prevaleceu no medieval e foi contraposta no período posterior do Humanismo.

Nesta confluência da Antiguidade com o medieval, encontramos mais uma vez a tocha que ilumina a caminhada. A metáfora da luz que nos guia associada aos textos clássicos é bem apropriada quando nos referimos ao filósofo Boécio (por volta de 480 d.C - 524 d.C) que nos oferece as suas lúcidas e corajosas reflexões na obra-prima *A consolação da Filosofia*.

Neste livro, Boécio, “o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos”, nos revela as influências recebidas de Platão e Aristóteles e apresenta a crença na força da virtude ao buscar o sentido para a sua vida que está prestes a findar. Esta obra apresenta a noção de virtude entre outros conceitos como o de pessoa humana e de liberdade.

Remetendo ao período da Alta Idade Média, no século XIII, destacamos a presença de Tomás de Aquino que retoma Boécio e faz a leitura de Aristóteles numa época bem diferente nas características sociais, políticas, culturais e religiosas. No entanto, permanece o tema da

virtude e este foi pertinente ao período medieval por refletir as "*qualidades que capacitam o homem a sobreviver aos males em sua jornada histórica*" (MacIntyre, 2001a, p. 297). Encontramos esta observação também em Josef Pieper (1904 - 1997) que além de traduzir Tomás de Aquino e focalizar a filosofia medieval, aborda as modalidades das virtudes cardeais e das teologais apresentando-as numa proposta que conjuga a filosofia moral, o conceito de pessoa humana e a psicologia.

Com o movimento de conquista da América, recebemos no Brasil as influências aristotélico-tomistas e a tradição da Medicina da Alma através das missões jesuítas, considerando que A Companhia de Jesus elaborou seu saber teórico a partir das obras de Tomás de Aquino e de Aristóteles. Um dos expoentes deste pensamento encontra-se na obra do Pe. Antônio Vieira, conforme as pesquisas de Massimi (2001, 2009).

Ainda no final da Idade Média e com a influência da tradição cristã, encontramos a presença dos escritos de Mestre Eckhart (1260-1328) que nos apresenta a sua mística marcada pela sua busca pessoal de unidade e desprendimento. Sua obra, O livro da divina consolação, revela a força da virtude ao tratar das possibilidades de evolução frente às perdas e ao sofrimento (Eckhart, 2006).

A virtude na Renascença

Com a energia transformadora do movimento renascentista alicerçada no princípio da liberdade humana, o homem realizou uma releitura da cultura clássica e deu continuidade ao tema da virtude. A questão da liberdade se expandiu e abrangeu a arte, a filosofia e as questões políticas. Esta força de renovação destacou-se primeiramente nas regiões da Itália e teve expansões na França e na Inglaterra. Com a finalização dos regimes feudais e a criação das cidades-repúblicas, os primeiros humanistas desenvolveram o tema da liberdade relacionado à política com o objetivo da independência e do autogoverno (Skinner, 2006, p. 98). A forma popular de governo poderia proporcionar a liberdade aos cidadãos como também o desenvolvimento das virtudes. Nesta orientação, o povo florentino se destacou pelo entusiasmo, erudição, estudo e expressão dos bons costumes que foram associados à ideia de virtude (autor citado acima, p. 101). Os humanistas do Norte, aqueles dos países do norte da

Europa, posteriormente, colocaram a ênfase nas virtudes como a forma de exigir a postura ética de seus dirigentes.

No período denominado de Quatrocentos aconteceu a descoberta de materiais sobre a Antiguidade com a recuperação de textos clássicos. O estudo da retórica na foi proporcionado principalmente pela retomada do pensamento de Cícero. "*Os humanistas começaram a proceder a uma procura sistemática, especialmente nas bibliotecas monásticas, de outras obras de seus clássicos preferidos, e em especial de Cícero*" (autor citado acima, p. 106). Esta retomada da cultura antiga influenciou o movimento humanista de forma radical e a temática da virtude foi disseminada na concepção da pessoa como um cidadão que possui seus próprios talentos e que pode desenvolvê-los a fim de contribuir com a comunidade:

o valor de um cidadão não se deve medir pela antiguidade de sua linhagem ou pelo volume de suas riquezas mas, acima de tudo, por sua capacidade de desenvolver os talentos que possui, de atingir um senso adequado do espírito público, e de assim canalizar as energias para o serviço da comunidade. Como seus predecessores, os humanistas sintetizaram essa crença na proposição de que a virtude constitui a única verdadeira nobreza (autor citado acima, p. 102).

No entanto, podemos reconhecer também as influências aristotélico-tomistas da virtude na visão de homem através dos estudos sobre Aristóteles realizados pela Companhia de Jesus, principalmente na leitura da obra *Ética a Nicômaco*:

Se, por um lado, a reproposição da psicologia aristotélica pelos jesuítas passa pela interpretação que dela foi realizada pelo filósofo e teólogo Tomás de Aquino, por outro, para além da continuidade com a tradição filosófica medieval, os pensadores jesuítas de Coimbra sofrem a influência das mudanças culturais que marcam o período humanista e renascentista ao qual pertencem. Deve-se a tal influência, por exemplo, o fato de que, na discussão dos *Conimbricenses*, as teses e as questões referentes à dinâmica das potências psicológicas são abordadas no plano do comportamento humano, acarretando a interseção entre os domínios da Psicologia e da Ética (Massimi, 2009, p. 2).

Estas raízes são significativas para que possamos compreender as ressonâncias do Humanismo no Brasil que chegou através dos missionários jesuítas.

Voltando ao Humanismo com suas raízes na Itália, temos o poeta Petrarca (1304-1374), um dos primeiros humanistas do renascimento, como pesquisador de manuscritos antigos, que redescobriu a obra de Cícero e encaminhou esta bagagem filosófica para a

educação com o objetivo de formar o *vir virtus*, ou seja, o homem realmente virtuoso e viril.

A noção de virtude estava aqui também associada à concepção de homem:

A meta da educação – assim a definiu Cícero nas *Disputações tusculanas* – não se resume em produzir um homem com uma certa amplitude de capacidades técnicas, nem sequer um homem capaz de atingir todas as virtudes e “estados espirituais adequados”. A sua ambição antes deve ser a de cultivar a “virtude única” (*virtus*) que, sabe-se, “eclipsa tudo o mais”. Cícero chega mesmo a afirmar que “é da palavra homem (*vir*) que deriva a palavra virtude (*virtus*)”. Assim, insiste em que essa qualidade especial, a *virtus*, é o que mais procuramos adquirir, não somente “se queremos provar que temos virtude”, mas simplesmente “se queremos ser homens” (autor citado acima, p. 108).

Os humanistas, regidos por esta aliança entre a virtude e a noção de homem, incentivaram o estudo da cultura clássica, da história, da filosofia moral e da retórica com o objetivo da formação do caráter do cidadão e, sobretudo da aplicação desta sabedoria na própria vida. Este projeto da educação humanista baseado no *vir virtus* impulsionou o ideal do homem renascentista com o foco na excelência universal (autor citado acima, p. 112).

No entanto, regidos pelo caráter do Humanismo que privilegiou exclusivamente o homem desvinculado da natureza, aconteceu a exaltação das virtudes e a atitude de autosuficiência do homem renascentista. Este posicionamento teve relação com a crise posterior do Humanismo, pois, *ele se aniquila a si mesmo por uma necessidade interna e se nega a si mesmo ao se auto-afirmar de um modo exclusivista*” (Berdiaev, 1979, p. 139).

Esta nova forma de conduzir a educação modificou o sistema anteriormente conduzido na Idade Média que era dirigido ou pela vida monástica ou pela vida das armas e da cavalaria. A noção da virtude passa a ser mais abrangente, prática e possível na vida do homem renascentista que realizou a contraposição ao pensamento de Agostinho sobre a natureza humana. O cidadão pode almejar a realização da virtude e buscar a excelência.

A virtude no Humanismo se apresentou associada a uma força social criativa (Skinner, 2006) em conjunto com a visão do homem assegurado a definição de sua própria caminhada e de seu destino, como já vimos em Berdiaev (1979)⁵⁴.

⁵⁴ - Item 2.2.1.6.

Desde então, os humanistas irão cada vez mais assumir a tese petrarquiana de que o homem é a única criatura capaz de controlar o seu próprio destino. Uma das principais razões que Manetti apresenta para louvar a dignidade humana está na aptidão de nossa espécie para moldar seu próprio destino “por meio das numerosas operações da inteligência e da vontade”. E um dos temas centrais da *Oração sobre a dignidade do homem*, de Pico della Mirandola, consiste em sua avaliação dos poderes livres e criativos do indivíduo (Skinner, 2006, p. 118).

A noção de valor e de dignidade do homem alicerçada na liberdade e na criatividade são marcas de destaque dos humanistas. No entanto, como mais um sinal das contradições do Humanismo (Berdiaev, 1979) esta ênfase acentuada nas virtudes do homem em direção à glória resultou em exageros e distorções, além da criação de uma figura arrogante do homem renascentista que perdurou até o final do século XVI, período que marcou a decadência do movimento humanista (Skinner, 2006). A crise foi vivida também no âmbito da *“vida moral humanística, que era considerada como a mais elevada realização da vida moral de toda a história moderna”* (Berdiaev, 1979, 149) e que foi declinando ao longo dos séculos seguintes.

A decaída do Humanismo teve relações com as próprias construções realizadas neste período: *“O centro de gravidade do homem se desloca até à periferia da vida, e o homem concentra todas as suas forças na edificação de um reino mecanizado e automático”* (Berdiaev, 1979, pp. 138-139). Este próprio “reino” dos homens perdeu os seus objetivos e princípios iniciais, sendo assim, o conceito de virtude promovido no Humanismo, também sofre as consequências desta crise. Nietzsche foi o pensador que se destacou na crítica aos ideais e mandamentos humanísticos ao denunciar o distanciamento entre o homem, seus bens e suas necessidades (Berdiaev, 1979, p. 149).

Grandes personalidades criadoras, como Nietzsche, Dostoiévsky e Ibsen, tiveram consciência da tragédia da criatividade, foram atormentadas por esta crise interior da criatividade, por esta impossibilidade de criar aquele que se propõe o impulso criador. São os sintomas do final do Renascimento, manifestações da contradição interior que torna já impossível o livre jogo renascentista das forças humanas que criaram a ciência e a arte, as formas do estado, da ética, da legislação (Berdiaev, 1979, p. 158).

Os sintomas da dissociação e da desilusão estenderam-se por todas as áreas e o conceito de virtude também sofreu abalos e distorções juntamente com perda das forças do homem moderno que se mostrou desintegrado ao final deste período.

A virtude no Iluminismo

Nesta reflexão sobre os sintomas do final do Renascimento, destacamos a presença de Kant que abordou a questão dos limites do conhecimento e demarcou as justificativas críticas para o cenário de limitação do fim do Renascimento (Berdiaev, 1979, p. 145). Para nos remeter à Filosofia Moderna e traçar a compreensão da virtude na obra de Kant temos em Reale e Antiseri (2007) uma explanação que mostra a diferença deste conceito nos iluministas considerando que a noção de virtude tem na obra kantiana a inclusão da noção de dever. Em Cortina e Martínez (2005) confirmamos esta referência numa linguagem acessível que nos ajuda a compreender os dois âmbitos da obra kantiana, o *teórico* e o *prático*.

A prática é associada à ideia da livre vontade, que no pensamento de Kant, é o que distingue o ser humano. Esta é uma posição diferente do pensamento de Aristóteles que distingue o ser humano pela vida racional. Estes contrastes entre Aristóteles e Kant na forma de conceber o ser humano são significativos para a compreensão das diferenças na noção de pessoa humana e de virtude ao longo da história da filosofia. Com Spaemann (1996), temos também a diferenciação da virtude na filosofia de Aristóteles em contraste com a proposição de Kant que destaca a noção de dever. De acordo com Grácia (1989), autor contemporâneo que discute o tema na perspectiva da Bioética, a noção kantiana de dever, em sua gênese, teve a função de ser uma teoria complementar à tradição grega; no entanto, não foi esta a realidade que se efetivou e que permaneceu na atualidade, gerando inclusive visões ambíguas do conceito de virtude:

Es un hecho indudable que el movimiento ilustrado del siglo XVIII asestó un duro golpe a esta ética de la "virtud", sustituyéndola por la ética de los "derechos" y "deberes". Aunque no son dos concepciones opuestas, sino más bien complementarias, sí se han tenido desde entonces por rivales (Gracia, 1989, p. 599)⁵⁵.

⁵⁵- "É um fato inquestionável que o movimento da Ilustração do século XVIII acertou um duro golpe a esta ética da 'virtude', substituindo-a pela ética dos 'direitos' e 'deveres'. Ainda que não sejam duas concepções opostas, senão melhor dizendo complementares, passaram a ser tomadas desde então por rivais (Gracia, 1989, p. 599). (Tradução nossa).

Na discussão sobre os fundamentos iluministas da virtude, Grácia (1989, p. 600) considera que a visão dos princípios e deveres originada na modernidade não poderia simplesmente ser desprezada; e sim, reconhecida como complementar ao conceito clássico.

A virtude na filosofia contemporânea

A mudança do conceito clássico de virtude no período iluminista irradiou por diversas áreas como a psicologia e a educação. A oposição entre as duas tendências, a clássica e a iluminista, provocou uma cisão e a perda de parâmetros claros para o homem contemporâneo. Aconteceu o distanciamento da raiz grega que trazia a conotação de bem e de poder de humanidade; como também, um reducionismo originado da raiz kantiana que introduziu a noção dos princípios e do dever. No senso comum, o termo ficou reduzido a uma visão utilitarista ou moralista.

Nas obras *Las virtudes fundamentales* (Pieper, 1998), *Da reviravolta dos valores* (Scheler, 1994), *Fundamentos de Bioética* (Gracia, 1989) e *Depois da Virtude* (MacIntyre, 2001a) encontramos reflexões sobre a perda destas raízes de referência e a confirmação da necessidade atual de se repensar o resgate do conceito de virtudes no horizonte da contemporaneidade.

Na obra de MacIntyre (2001a) encontramos a revisão histórica e crítica do conceito de virtude tomado desde a Antiguidade até os nossos tempos. Ele discute o tema estabelecendo a contraposição da visão aristotélica à visão kantiana. Seu objetivo final é de enunciar uma proposição atual da virtude, na qual revela uma raiz aristotélico-tomista, na perspectiva da relação da pessoa com comunidade e com a tradição. Apresentaremos⁵⁶ o pensamento de MacIntyre e destacaremos também as posições de Marcelo Perine diante de sua proposição. Encontramos outro diálogo entre autores enfatizando a virtude no tempo atual no artigo de Lima Vaz (1997) que comenta a primeira edição do livro *O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais*, de Reale (2000b).

⁵⁶ - Ver item 2.2.4.6.

Para a discussão da virtude com as questões da ética na perspectiva da renovação e buscando mais esclarecimento sobre a função atual da chamada *ética do cuidado* temos Furrow (2007) que aborda o cuidado como uma virtude.

Com o seminário “Vida vício virtude”⁵⁷ e a coletânea das conferências (Novaes, 2009) temos a discussão das virtudes - justiça, amizade, liberdade, sabedoria - e dos vícios - intemperança, intolerância, indiferença - direcionadas para os questionamentos contemporâneos com o propósito de suscitar reflexões que impulsionem renovações. A passividade foi abordada numa perspectiva que exemplifica a *justa medida* de Aristóteles, pois, pode ser tanto um vício ou uma virtude. Esta forma de abordar o tema tem afinidade com o nosso objetivo que tematiza a relação da virtude com as possibilidades de elaboração do ser humano diante dos desafios do luto.

Destacamos para a nossa discussão a reflexão de Novaes (2009) sobre os vícios e as virtudes e a de Perine (2009) sobre a sabedoria. Além de uma visão geral sobre a sabedoria na história da filosofia, este último autor dialoga com a posição de MacIntyre (2001a) que apresenta uma definição de virtude direcionada para as condições e as contradições do nosso contexto de vida atual. Enquanto Alasdair MacIntyre ressalta a importância da relação com o outro, da cultura e das tradições, Marcelo Perine destaca a imprevisibilidade da vida contemporânea como aspecto a ser considerado nesta retomada da virtude.

Na discussão apresentada sobre a questão dos vícios e das virtudes temos a seguinte reflexão que nos possibilita falar dos vícios atualmente como forma de compreender a dissociação vivida pela humanidade: *“o maior dos vícios: a tendência contemporânea a um modo de vida cada vez mais superficial, que põe em baixa as virtudes intelectuais. Isso porque, no mundo veloz e volátil, tudo é regido pelo aqui e agora, máxima que determina nossos comportamentos em todas as coisas”* (Novaes, 2009, p. 17). Nesta afirmação sobre os vícios, reconhecemos o descuido e a desvalorização das dimensões humanas, o descaso com o corpo, com o afeto e com a vida do espírito intensificando a perda da noção da unidade da

⁵⁷ - O seminário “Vida vício virtude” organizado por Adauto Novaes em 2008, foi realizado simultaneamente em Belo Horizonte, São Paulo e no Rio de Janeiro. As conferências gravadas podem ser acessadas pelo site da Academia Brasileira de Letras em <http://www.academia.org.br>.

pessoa. Nosso objetivo na reflexão sobre os vícios é o de ressaltar as problemáticas suscitadas com o distanciamento do homem consigo mesmo que impulsiona a intemperança e da imprudência, por exemplo. Por sua vez, a separação do homem contemporâneo com a alteridade, influencia as manifestações da injustiça e da indiferença, da imprudência e da intolerância.

A virtude na Psicologia

Na busca de outros estudos atuais, encontramos La Taille (2000, 2006) que aborda o tema na perspectiva da Psicologia Moral, colocando como foco a gênese das virtudes no desenvolvimento moral da criança. Este autor confirma a importância deste questionamento na psicologia pelo fato de ser este o conteúdo fundamental da filosofia clássica, que alicerça as disciplinas que lidam com o ser humano. Ressalta também as lacunas do estudo da ética na psicologia como também uma visão da ética proveniente das disciplinas do Direito (La Taille, 2000). Trabalhos de integrantes do seu grupo de pesquisa, como os de Lima (2004) mostram a ressonância do tema nas relações da Psicologia e da Educação.

Dentro do campo da Psicologia ainda encontramos as referências sobre a temática das virtudes na obra de Erikson (1985) que insere o tema na abordagem do Desenvolvimento Humano. Em sua teoria sobre os Ciclos da Vida é estabelecida a relação de cada fase do desenvolvimento psicossocial com uma virtude específica. A dissertação de Silva (2004) apresenta este modelo proposto por Erikson (1985) como base teórica.

No artigo de Oliveira e Pires (2008) temos a revisão histórica do conceito de *areté* colocado numa perspectiva significativa para a compreensão da história da psicologia. Eles nos mostram como os pensamentos desenvolvidos a partir da noção de *areté* ou virtude, traduzida por excelência, presente na filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles podem ser compreendidos hoje como no âmbito da psicologia, denominada de intelectualista. Enfatizam também como estas noções repercutiram em diversos autores que buscam compreender a natureza do ser humano. Este artigo aborda exatamente a proposta que temos de retomar o conceito de virtude trazendo-o para os nossos questionamentos atuais.

As virtudes e a Medicina da Alma

Com as raízes na filosofia da Antiguidade e da Idade Média, encontramos a presença da virtude na abordagem da Literatura da Consolação (Silva, 2007), gênero literário que retoma a consolação do outro, presente nas obras de vários pensadores como Cícero, Sêneca, Boécio, Mestre Eckhart e Pe. Antônio Vieira, entre outros. O desenvolvimento das pesquisas sobre este tema no Brasil se apresenta nos trabalhos de Silva (2007) e de Massimi (2001, 2009) que resgatam esta tradição denominada Medicina da Alma.

Na perspectiva desta tradição, o homem é concebido em sua unidade e destaca-se importância de se cuidar das paixões, no sentido aristotélico-tomista, tendo em vista esta relação unitária do espiritual em conjugação com o psíquico e o orgânico.

Os saberes rotulados como *Medicina da Alma ou do Animo* (na terminologia da filosofia estóica) derivam de uma longa tradição que, iniciada pelos médicos-filósofos gregos, explicitada por Platão, consolidada pelo médico grego Hipócrates e posteriormente pelo médico romano Galeno, aplicada pelos oradores e filósofos Cícero e Sêneca, (para citar apenas os nomes mais conhecidos de uma longa e complexa trajetória multidisciplinar) consolidou-se ao longo da Idade Média, sendo ampliada e retomada no Humanismo e na Renascença (Massimi, 2009, p. 2).

Geralmente, a consolação se dava através de cartas endereçadas às pessoas que vivenciavam uma perda, como Sêneca, no século I, que escreveu Cartas a Lucílio pela perda de um amigo e Consolação à Márcia, uma mensagem pública dirigida a uma mãe que perdeu o filho (Silva, 2007). Nesta vertente estóica, temos também Cícero que em *Disputações Tusculanas* focalizou as virtudes como forma de superar o sofrimento. Trata-se de uma forma estóica de consolar a pessoa e ajudar na transformação da dor, mostrando a origem da consolação neste gênero de literatura. Relembramos que a influência estóica diferencia-se da aristotélica, pois, vimos que os estóicos reconheciam as paixões da alma como um sentimento negativo, às vezes até nocivo, que deveria ser ultrapassado. Aristóteles, por outro lado, reconhecia a importância deste conhecimento das paixões como um aspecto positivo.

Boécio⁵⁸ realiza este trabalho da consolação, consigo mesmo no século VI e alcança boa parte da humanidade, se consideramos o alcance de sua obra *A Consolação da Filosofia*.

⁵⁸ - Ver item 2.2.1.2.

Ele traz à tona a temática da virtude, pela voz simbólica da Filosofia, que possibilita a clareza e a lucidez para lidar com sua própria morte.

Por sua vez, com O Livro da Divina Consolação, como forma de cuidado, compreensão e estímulo, revela-se a sabedoria mística das palavras de Mestre Eckhart (2006) na mensagem para a rainha Inês da Hungria, no século XIII. Nestes textos, os filósofos destacam as virtudes, seja da pessoa falecida, seja da pessoa em luto, com o intuito de acolher aquele que sofre diante da perda de uma pessoa querida. Abordam o luto numa perspectiva do sofrimento individual como também do homem universal.

As pesquisas de Massimi (2001, 2009) sobre as raízes históricas da psicologia no Brasil revelam a presença do padre jesuíta Antônio Vieira no século XVII como pioneiro no discurso psicológico com as bases aristotélico-tomistas. Através do método do sermão, na verdade, o pregador tratava das pessoas na orientação da Medicina da Alma, impulsionando “*ao conhecimento de si mesmo enquanto remédio para a alma*” (Massimi, 2009, p. 5).

Utilizando a linguagem atual, ele tinha o papel de terapeuta ao desenvolver a reflexão em seus sermões. Um destes exemplos é encontrado na obra do Pe. Vieira, o Sermão da Quarta Domingo depois da Páscoa (Massimi, 2009, p. 2), no qual ele reflete sobre a importância de que o homem compreenda a tristeza provocada pela dor da perda como forma de resolução e transformação do sofrimento. Ele parte da expressão da tristeza dos apóstolos com a morte de Cristo e esclarece o processo do luto.

Em afinidade com as abordagens de Silva (2007) e de Massimi (2001, 2009), como também considerando as diferenças do método e do contexto histórico, reconhecemos que a consolação proporcionada pelos filósofos da Antiguidade e pelo Pe. Vieira apresentam vínculos com as ações terapêuticas na psicologia contemporânea. O contato com a abordagem da Medicina da Alma e com a Literatura da Consolação contribui para a compreensão das raízes históricas da psicologia e para a ampliação da visão e da atuação da psicologia diante dos processos do luto.

2.2.4.2- Virtus e Areté

A definição de virtude extraída do Dicionário de Filosofia (Ferrater Mora, 2001b) nos revela a ideia de poder, força, potencialidade e hábito presentes na raiz deste conceito:

Virtude significa "força", "poder", de onde "poder de alguma coisa", "eficácia" (...). Já desde muito cedo a virtude foi entendida no sentido do hábito ou maneira de ser de uma coisa, hábito que se torna possível por haver previamente nela uma potencialidade ou capacidade de ser de um modo determinado (Ferrater Mora, 2001b, p. 3027).

Este é o sentido geral que encontramos para a palavra virtude; no entanto vamos ampliar nosso foco ao definir a virtude considerando o ser humano, nesta definição que a explicita como o poder de ser humano: "*O que é uma virtude? É uma força que age, ou que pode agir. Assim a virtude de uma planta ou de um remédio, que é tratar, de uma faca, que é cortar, ou de um homem, que é querer e agir humanamente*" (Comte-Sponville, 1995, p. 7).

A virtude para, os homens, denota o poder de agir humanamente: "*Virtude, no sentido geral, é poder; no sentido particular, poder humano ou poder de humanidade*" (Comte-Sponville, 1995, p. 9). Este conceito de virtude nos direciona a refletir sobre a nossa ação no mundo com os outros e, mais do que nunca, é necessário resgatar esta noção no horizonte social. Para esclarecer o sentido da palavra ação, vamos nos remeter ao conceito de práxis.

Práxis é a palavra que nos auxilia a esclarecer este sentido de ação que se relaciona à virtude: "*Para Aristóteles, é a ação que parte do sujeito e volta ao sujeito, ou seja, a ação moral, que, como tal, distingue-se da poiesis ou produção, ação que produz algo fora do sujeito*" (Reale, 2001, pp. 210-211).

Torna-se aqui importante esclarecer o caráter abrangente da definição de moral de modo que possamos ultrapassar os perigos de uma visão reducionista:

O termo, derivado do latim *moralis* (de *mos*=costume), é usado para indicar três conceitos bem distintos: a) os costumes relativos ao agir prático; b) o complexo das convicções e das normas relativas aos costumes; c) a reflexão filosófica sobre as mesmas (Reale, 2001, p. 176).

Aprofundando a distinção dos conceitos que estão inseridos no uso da palavra moral, Reale (2005, pp. 179-180) nos indica que o uso do primeiro conceito pertence a todos os homens, mesmo ao homem primitivo, pois comportar-se de determinada forma faz parte da

vida. E que este costume pode acontecer até mesmo pela repetição, não exigindo necessariamente uma reflexão.

O segundo conceito já se refere às convicções morais e neste exercício da reflexão, entre normas e costumes, é que entra o uso da razão. No entanto, o autor destaca que a razão, neste caso, ainda pode ser chamada de pré-filosófica, pois ainda está voltada para o que acontece em casos particulares.

Este aspecto é fundamental para chegarmos ao que ele chama de essência da *filosofia moral*, apresentada no terceiro conceito, quando a razão ultrapassa o particular e vai em direção ao universal, ou seja, ao que é pertinente a todos os homens. A moral como reflexão filosófica "*se constitui remetendo as normas de vida do homem a um princípio ... dado pela natureza ou essência do homem*" (Reale, 2005, p.180). A razão, o *intelligere*, se relaciona à reflexão, própria da natureza do ser humano. Aqui podemos falar da razão como essência do ser humano e presente na dimensão do espírito.

Esta definição de moral mostra a interdependência entre o conceito de moral e de ética ressaltada por Husserl (2002), por Comte-Sponville (1995) e La Taille (2006). É também um alerta para termos atenção com os pré-conceitos suscitados pela palavra moral em contraposição a uma supervalorização da palavra ética⁵⁹.

Estes conceitos estão no cerne deste trabalho, pois, conjuga com os termos apresentados como o de ética e o de pessoa humana. Vimos que Husserl (2002, p. 21) ao definir a ética como renovação considera o horizonte da razão e da reflexão como viabilizadores da vontade. Propõe que a ética seja considerada como "*a ciência da integral vida ativa de uma subjetividade racional*" (Husserl, 2002, p. 21).

Ao tratarmos do conceito de pessoa humana, vimos em Stein (2003) a inserção da razão, a alma racional, definida como constitutiva da dimensão do espírito, conferindo assim o caráter da dimensão humana.

A explicitação desta natureza humana ou essência do homem nos aponta para o conceito de *areté*, origem em grego, da palavra virtude:

⁵⁹ - Para aprofundar esta discussão sobre o uso e os preconceitos com as noções de ética e de moral, ver a reflexão e questionamentos propostos por La Taille (2006).

Por isso a condição para que surgisse uma filosofia moral era que fosse previamente determinada de modo orgânico e preciso a essência ou natureza do homem, a fim de que essa essência se diferenciasse e mostrasse em que se diferencia da essência de todos os outros seres. Só sobre esta base seria possível estabelecer em que consiste a tão falada *areté* humana, ou seja, a excelência, que é o que permite realizar plenamente a natureza humana, o que faz o homem ser plena e perfeitamente homem” (Reale, 2005, p. 180).

Aqui vemos a inter-relação do conceito de virtude que nos remete à *virtus*, em latim, e à *areté*, em grego nos trazendo clareza sobre a relação do conceito genuíno de virtude com esta conotação de poder humano, de força humana ou de excelência humana.

A palavra virtude é a nossa tradução do grego *areté* e do latim *virtus*. A conotação da palavra grega *areté*, esclarecida nos diálogos platônicos, nos abre para a compreensão de que “a virtude é aquilo pelo qual cada coisa desempenha da melhor maneira a atividade que lhe é peculiar” (Reale, 2001, p. 29).

2.2.4.3 – Eudaimonia

O pensamento de Boécio nos introduz no sentido de *eudaimonia*, o conceito que trata da felicidade: “Aquilo que sem sombra de dúvida todas as coisas procuram, e, como havíamos concluído que é o bem, temos de reconhecer que o fim de todas as coisas é o bem”. (Boécio, 1998, p. 86).

A palavra felicidade revela-se inquietante em todos os tempos na humanidade: “Os mortais têm todos uma única preocupação pela qual não medem esforços; seja qual for o caminho tomado, o objetivo e sempre o mesmo: a felicidade”. (Boécio, 1998, p. 55). A discussão sobre o significado da felicidade em conjugação com a *areté* encontra-se na base de toda a construção da ética grega:

tendo compreendido que o homem distingue-se de qualquer outra coisa pela sua alma, Sócrates pôde também determinar em que consiste a *areté* humana: *ela não pode ser senão o que permite à alma ser boa, isto é, ser aquilo que pela sua natureza ela deve ser*. Assim, cultivar a *areté* significa tornar a alma ótima, realizar plenamente o eu espiritual, alcançar o fim próprio do homem interior e, com isso, também a felicidade. (Reale, 2005, p. 267).

A eudaimonia "é o caráter próprio de toda ética grega cujo alvo é justamente a determinação do conceito da verdadeira felicidade e dos meios para alcançá-la". (Reale, 2001, p. 106). Este é um conceito que também passou por transformações ao longo da história da filosofia de acordo com Reale (2001) ao explicitar que a ideia de felicidade se ligava anteriormente à posse de bens materiais.

Um acento religioso também trazia a noção de que havia uma proteção, o que ocasionava a prosperidade, chamada de "um bom *daimon*", um bom demônio com o significado de um bom guardião. A *eudaimonia* também era vista como uma "recompensa material" tendo em vista a atitude moral, ou seja, a sua *areté*. No entanto, este conceito de felicidade se transforma quando acontece uma mudança na forma de conceber o *daimon*:

Quando se transferiu o *daimon* para dentro do homem e foi-lhe atribuída a capacidade de assegurar ao homem a paz da alma, entendida como pressuposto e característica principal da felicidade humana, mesmo independentemente da situação exterior, estabeleceu-se um nexu orgânico entre os dois conceitos (Reale, 2001, p. 105).

A descrição acima nos mostra a trajetória do homem ao realizar a mudança de sentido do conceito de felicidade, pois, ele ultrapassa a relação com a sorte ou com os bens materiais e adquire uma ligação com a possibilidade de atitude de conhecimento que o homem pode ter de si mesmo. Esta é uma mudança significativa para a filosofia e para as ciências humanas, pois traz a possibilidade da felicidade para o âmbito do que cada homem constrói. É esta ideia que reconhecemos nesta citação que mostra a relação da felicidade com a virtude:

A felicidade não é dada nem pelos bens exteriores nem pelos bens do corpo, mas pelos bens da alma, ou seja, pelo aperfeiçoamento da alma mediante a virtude, que é conhecimento e ciência (Reale, 2005, p. 282).

Ele destaca ainda o significado genuíno de aperfeiçoar que nos remete ao desenvolvimento dos potenciais próprios da natureza humana, esclarecendo a diferença da idealização da perfeição ilusória do Humanismo:

Aperfeiçoar a alma com a virtude (com o conhecimento) significa, como vimos, para o homem, *atuar a sua mais autêntica natureza, ser plenamente si mesmo*, realizar o pleno acordo de si consigo, e é exatamente isso que leva a ser feliz. (Reale, 2005, p. 282).

O tema da felicidade é presente na filosofia e encontramos em Boécio mais uma das suas expressões demonstradas na coragem de perguntar pela felicidade diante da morte. No seguinte trecho, é a própria Filosofia no sonho de Boécio que explicita o que é felicidade e mostra como os homens se enganam em sua procura:

“Por que então, ó mortais, buscais fora de vós mesmos o que se encontra dentro de vós? O erro e a ignorância vos cegam. Vou te mostrar rapidamente no que consiste a suprema felicidade. A teu ver há algum bem mais precioso do que tua própria vida? ‘Não’, responderás” (Boécio, 1998, pp. 35-36).

Ao buscar o conceito em Aristóteles na discussão da *eudaimonia*, encontramos a reflexão sobre a virtude relacionada ao bem imanente: “*um bem realizável e atuável pelo homem e para o homem*” (Reale, 1994, p. 408). E ao perguntar sobre qual é o bem que o homem pode realizar, encontramos a resposta de que o bem se revela no desenvolvimento do que é mais próprio do homem, ou seja, na atividade da razão.

Este conceito de virtude relacionado ao de bem está em Aristóteles (1987) no questionamento sobre necessidade de se entender o que significa a felicidade. Para isto, o filósofo reconhece que antes precisa entender a função do homem no mundo. Nesta reflexão sobre a felicidade na obra *Ética a Nicômaco* (Aristóteles, 1987, I 7, 1097 b 22 -1098 a 20, pp. 15-16) esclarece a essência do seu pensamento sobre a virtude:

Mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta ainda explicar mais claramente o que ela seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem. Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o “bem feito” residem na mesma função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função (obra citada acima, pp. 15-16).

Ele segue num questionamento insistente sobre o sentido do homem que é a própria questão da filosofia contemporânea diante das problemáticas atuais da falta de sentido do homem com a sua própria vida. Reconhecemos que esta pergunta de Aristóteles é a própria pergunta que repetimos tantos séculos depois e que se tornou mais insistente e angustiante depois da passagem pela Idade Moderna e das circunstâncias da banalização do humano na vida atual.

Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o curtidor tenham certas funções e atividades, e o homem não tenha nenhuma? Terá ele nascido sem função? Ou, assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo têm evidentemente uma função própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? Qual poderá ser ela?

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais (obra citada acima, pp. 15-16).

Reconhecemos nesta reflexão sobre a função do homem, a relação que ele estabelece com a vida cotidiana e uma síntese sobre a alma nutritiva e a alma sensitiva que já abordamos ao tratar da filosofia tomista. Vamos seguir com a reflexão sobre a alma racional, a alma humana que propicia o entendimento, a reflexão e a consciência:

Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento. E, como a "vida do elemento racional" também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos a vida no sentido de atividade; pois esta parece ser a acepção mais própria do termo (obra citada acima, p. 16).

Podemos reconhecer a presença da alma racional, no entanto, vai depender da decisão humana, encaminhá-la para uma ação que se ressalte por ser bem feita:

Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional, e se dizemos que "um tal-e-tal" e "um bom tal-e-tal" têm uma função que é a mesma em espécie (por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de lira, e assim em todos os casos, sem maiores discriminações, sendo acrescentada ao nome da função a eminência com respeito à bondade – pois a função de um tocador de lira é tocar lira, e a de um bom tocador de lira é fazê-lo bem); (obra citada acima, p. 16).

A função do homem pode ser definida na atitude de viver de acordo com o que lhe é próprio. E se ele possui um poder, ou seja, uma excelência que é própria do ser humano, esta pode se colocar em ato, constituindo-se este ato, no bem do homem:

se realmente assim é [e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], (obra citada acima, p. 16).

É a própria manifestação da virtude como atividade da alma. Reconhecemos nesta afirmação a relação com o conceito de virtude, como potência atualizada que abordamos com o pensamento de Edith Stein: *"o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa"* (obra citada acima, p. 16).

A conclusão nos revela a necessidade do trabalho diário e da continuidade nesta realização da função humana do bem, como processo de vida. Novamente, encontramos afinidade no pensamento de Edith Stein que ressalta a questão da comunidade como o espaço da intersubjetividade que possibilita a expressão do seu núcleo pessoal: *"Mas é preciso ajuntar 'numa vida completa'. Porquanto uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso"* (obra citada acima, p. 16).

Nesta conclusão sobre a virtude, Aristóteles nos aponta para a questão do cuidado, da dedicação e da persistência no trabalho da vida, esclarecendo o sentido de felicidade, a *eudaimonia*, como um bem construído no *mundo-da-vida*. Esta noção nos permite falar da perspectiva universal da virtude, nas ações continuadas dentro da comunidade, considerando a perspectiva de um bem comum, conforme MacIntyre (2001a, p. 254).

2.2.4.4- A virtude como ato

Potência e ato

Confirmamos o caráter central dos conceitos de potência e ato na abordagem da pessoa humana e na relação com o significado de virtude que implica em potência atualizada. Para abordarmos a questão da potência, precisamos sempre nos remeter ao ato, e vice-versa. O artigo de Perine (1996) ressalta esta conjugação dos dois conceitos a partir da análise que faz do pensamento de Aristóteles.

A reflexão sobre potência e ato nos conduz à ideia do dinamismo do ser humano, já desenvolvida na exposição do pensamento de Edith Stein sobre a pessoa humana. O dinamismo se apresenta porque "toda decisão racional impõe necessariamente uma

passagem da potência ao ato” (Perine, 1996, p. 19). Ele mostra a necessidade de se ter uma visão de unidade das duas palavras para que se possa realmente captar o significado do todo:

O segundo ponto decisivo que o texto analisado torna evidente é que potência e ato não podem ser captados se considerados separadamente. ... Com efeito, “o ato está para a potência assim como quem constrói está para quem é capaz de construir, quem está desperto para quem dorme, quem vê para quem está de olhos fechados, mas tem a visão, o que é extraído da matéria está para a matéria e a obra acabada está para a obra incompleta” (1048 a 37-b4). Em todos estes exemplos, o primeiro membro se qualifica como ato e o segundo como potência” (Perine, 1996, p. 13).

Esclarecendo a unidade de potência e ato, ele mostra como esta se manifesta no ser humano caracterizado pela “*decisão racional [que] é o ponto de junção entre a faculdade do discernimento, que inclui a imaginação, a sensação e o intelecto, e a faculdade apetitiva, que inclui o querer, a paixão e o desejo*” (Perine, 1996, p. 19). Nesta citação temos o exemplo da noção aristotélico-tomista. No entanto, já tendo explorado o pensamento de Edith Stein e considerando a presença da força, podemos falar da expressão da virtude como potência atualizada que se manifesta nas vivências do cotidiano e evidencia a unidade da pessoa humana.

Virtude: encontro da hominização com a humanização

A qualidade da relação com o outro é inerente ao conceito de virtude. A citação abaixo revela este aspecto da convivência com o outro no mundo como também mostra que a virtude é intrínseca à unidade do ser humano:

A virtude é uma maneira de ser, explicava Aristóteles, mas adquirida e duradoura, é o que somos (logo o que podemos fazer) porque assim nos tornamos. Mas como, sem os outros homens? A virtude ocorre, assim, no cruzamento da hominização (como fato biológico) e da humanização (como exigência cultural); é nossa maneira de ser e de agir humanamente, isto é (já que a humanidade, nesse sentido, é um valor), nossa capacidade de agir *bem* (Comte-Sponville, 1995, p. 9).

Recordamos o significado de bem que nos remete ao valor do que pode ser realizado. O mesmo autor volta a enfatizar este significado da virtude que orienta a ação do homem no mundo. É a concepção aristotélica do homem que pode construir a si mesmo:

A virtude, repete-se desde Aristóteles, é uma disposição adquirida de fazer o bem. É preciso dizer mais, porém: ela é o próprio bem, em espírito e em verdade. Não o Bem absoluto, o Bem em si, que bastaria conhecer ou aplicar. O bem não é para se contemplar, é para se fazer (Comte-Sponville, 1995, p. 9).

A pertinência de bem e de valor está presente na afirmação sobre a posse das virtudes que irradia por toda a pessoa possibilitando integração e harmonização:

Possuir uma virtude é reconhecer de modo razoável a importância de um bem que pode ser obtido ou preservado pela ação humana, e dar a esse bem, na economia de nossos pensamentos, sentimentos, desejos e atividades, o lugar que corresponde precisamente a essa estimativa de sua importância como bem a ser buscado e preservado. (...) A posse de uma virtude integra e harmoniza um grande número de aspectos de uma pessoa (Dent, 2003, p. 763).

Seguindo esta relação da virtude com o bem, podemos estabelecer também a relação com o valor das decisões, que só pode acontecer pela liberdade, presente na pessoa:

A liberdade e a razão são fatores centrais no processo de formação. Na alma humana estão presentes uma potencialidade, uma habitualidade e uma atualidade (Stein 2000). Potencialmente, a pessoa é capaz de desenvolver uma série de aptidões que carrega em si adormecidas. O exercício destas aptidões vai moldando a pessoa, de forma que cada decisão tomada, cria uma disposição a decidir novamente no mesmo sentido. Este *círculo virtuoso* desenvolve na pessoa um determinado caráter que pode ser mais ou menos adequado às potencialidades originais. Contudo, é diante da realidade que estas decisões surgem, diante das provocações advindas da realidade e do posicionamento dos outros em relação a mim, que surgem os motivos pelos quais eu tomo minhas decisões pessoais (Coelho Júnior e Mahfoud, 2006).

A ideia de razão é também explicitada por Spaemann (1996, p.175) quando diz que ela é exatamente o que possibilita ao ser vivo "o voltar-se a si mesmo", ou seja, o homem pode através da razão "despertar para a realidade". Esta é a essência do homem que estamos considerando, esta condição de voltar-se para si mesmo, de dar-se conta de si mesmo numa atitude autoreflexiva que nos abre a condição de nos reconhecer como também a de reconhecer o outro. É este também o pensamento de Edith Stein ao caracterizar a dimensão do espírito com os conceitos de abertura, de liberdade e de responsabilidade.

Virtude como ato

A conceituação aristotélica nos mostra que *"as virtudes são precisamente as qualidades cuja posse permite ao indivíduo atingir a eudaimonia e a falta delas frustra seu progresso rumo a esse telos"* (MacIntyre, 2001a, p. 253). Nesta definição, Aristóteles não discute a relação dos meios com os fins, pois, a conotação do processo e a implicação do bem já estão implícitas em sua definição: *"o que constitui o bem para o homem é uma vida humana completa, vivida da melhor forma possível, e o exercício das virtudes é uma parte necessária e fundamental de tal vida, e não um mero exercício preparatório para garantir tal vida"* (MacIntyre, 2001a, p. 254). A expressão virtude como ato descreve a atualização da potência humana e implica tanto em escolha, como em ação de valor da pessoa consigo e nas relações de seu contexto. Podemos acrescentar a esta definição aristotélica o dinamismo que reconhecemos no pensamento de Edith Stein: esta passagem da potência ao ato, que é a própria virtude ou *habitus* se constitui numa atividade do espírito propiciada pela presença da força e se irradia na unidade das dimensões corpórea-psíquica-espiritual da pessoa humana.

2.2.4.5- As transformações do conceito de virtude

Na abordagem do conceito de pessoa humana, confirmamos as mudanças sobre a visão de homem ao longo da história. Constatamos que o conceito de virtude também passou por transformações significativas, sintetizadas abaixo:

na teoria homérica, o conceito de virtude é secundário ao de *papel social*, na teoria de Aristóteles, é secundário ao da *vida boa para o homem*, concebida como o *telos* da atividade humana e, na teoria bem posterior de Franklin, é secundário ao de utilidade (...) se torna claro o caráter complexo, histórico e multifacetado do conceito central de virtude (MacIntyre, 2001a, p. 314).

Estas diferenças no uso do termo se relacionam às características específicas de cada época bem como ao contexto histórico, político e social. É um termo presente desde a Antiguidade que tem a necessidade atualmente de ser compreendido em sua profundidade, podendo assim ultrapassar também as deformações que sofreu em sua raiz que nos aponta para um chamado de humanização e de cuidado com a vida.

Reconhecemos que *"existem demasiadas concepções diferentes e incompatíveis da virtude para que haja qualquer unidade real no conceito ou, de fato, na história. Homero, Sófocles, Aristóteles, o Novo Testamento e os pensadores medievais diferem muito entre si"* (MacIntyre, 2001a, p. 305). Esta afirmação nos dá, ao mesmo tempo, clareza sobre a diversidade do conceito e inquietação diante desta multiplicidade, pois, diante de tantas definições e argumentos diferentes, como pensar a virtude para os nossos dias?

As diferenças na forma de conceber este conceito trazem dificuldades para sua abordagem atual além da problemática em relação aos preconceitos que emergiram com todas estas mudanças: *"essa má interpretação é resultado de uma longa história de fins da Idade Média até o presente, durante a qual as listas predominantes de virtudes mudaram, a concepção das virtudes individuais mudou e o próprio conceito de uma virtude se tornou diferente do que era"* (MacIntyre, 2001a, pp. 379-380).

O nosso desafio atual não é o de se fazer uma lista para seguirmos o que seria virtude ou vício; a nossa posição é da necessidade de uma reflexão sobre a inerência da virtude como ato na constituição da pessoa humana, considerando que, mesmo diante de tantas transformações sociais, econômicas, políticas e culturais, o homem se depara com as dúvidas e os conflitos nas tentativas de encaminhar as suas potencialidades e possibilidades no cotidiano, principalmente em tempos de desafios e de adversidades, de perdas e de decisões. Os conceitos mudaram, mas permaneceu a condição humana diante do limite, principalmente na pergunta *"como viver?"* e na indagação sobre o sentido da vida diante das perdas.

Pieper (1998) afirma inclusive que estas mudanças podem acontecer no destino das *"grandes palavras"*; no entanto, isso não implica que elas devam ser perdidas ou renegadas na atitude do homem em suas relações. Pelo contrário, a retomada destes conceitos, possibilita aproximar o homem daquilo que lhe é mais próprio em sua humanidade.

Para este autor *"a virtude, em termos completamente gerais, é a elevação do ser na pessoa humana ... O homem virtuoso é tal que realiza o bem obedecendo a suas inclinações mais íntimas"* (Pieper, 1998, p.15). Precisamos ressaltar que o sentido de obedecer nesta definição não se refere a uma atitude submissa em face de uma regra externa; o significado é o de viver de acordo com suas próprias potencialidades, necessidades e possibilidades de

desenvolvimento com continuidade e aperfeiçoamento. Encontramos a presença deste sentido de desenvolvimento e de realização nas definições da virtude que tem a raiz aristotélica.

2.2.4.6- A atualidade da virtude na proposição de MacIntyre

Em MacIntyre (2001a), encontramos uma revisão histórica e crítica que nos permite diferenciar os conceitos até chegar a uma indagação sobre nossa perspectiva atual que nos instiga a reconhecer a necessidade da inserção do conceito de virtude em nosso cotidiano. Ele inicia com uma crítica à utilização dos conceitos sem uma referência ao contexto ao qual se referem e ressalta que o significado e a função da virtude não podem se isolar na utilidade desta para um fim ou bem somente individual.

Este pensador que vive a atualidade, porém, não fica só nas críticas; pelo contrário, apresenta uma proposição para se repensar a questão da virtude considerando exatamente o contexto da vida contemporânea que exige a recuperação da totalidade e da unidade da vida. Além deste foco, enfatiza que o aspecto da relação com a comunidade e com a tradição é fundamental para se pensar a virtude em nosso tempo presente.

É interessante observar os artigos de diversos pesquisadores e estudiosos da filosofia que ressaltam esta discussão de MacIntyre, como Berti (1997), Perine (2009) e Gracia (1989). Vamos acompanhá-lo nesta caminhada no qual apresenta a construção de uma definição de virtude que possa se constituir numa referência para o mundo contemporâneo. Encontraremos nesta elaboração conceitual as relações com Edith Stein e reconhecemos a pertinência desta posição com a nossa proposta de reflexão sobre a virtude nesta dissertação.

Ele se remete primeiro à *Ética a Nicômaco* mostrando que na definição aristotélica de virtude⁶⁰, encontramos mais do que a voz de Aristóteles, quer dizer, encontramos a voz dos homens que vivem no mundo. Afirma que este filósofo não inventou uma teoria das virtudes, na verdade, ele expressou uma teoria já existente na prática e implícita no pensamento, na elocução e nos atos dos atenienses instruídos da Idade Antiga. Sendo assim, na visão de MacIntyre, a teoria aristotélica das virtudes poderia ser chamada de pré-filosófica, pois, já estava inserida no exercício das virtudes na vida dos homens (MacIntyre, 2001a, p. 252) por

⁶⁰ - Ver itens 2.2.4.3 e 2.2.4.4.

ser esta uma questão da natureza humana, sendo assim, universal. Ele confirma a importância que Aristóteles dá sobre a natureza específica dos homens:

Os seres humanos, bem como os membros de todas as outras espécies, têm uma natureza específica; e essa natureza é tal que eles têm certos objetivos e metas, de modo que se movimentam pela natureza rumo a um *telos* específico. O bem é definido segundo suas características específicas.... Aristóteles, assim, atribui-se a tarefa de elaborar uma teoria do bem que seja ao mesmo tempo local e particular – localizada e parcialmente definida pelas características da polis – mas também cósmica e universal. A tensão entre esses pólos se faz sentir em toda a argumentação da *Ética* (obra citada acima, pp. 252-253).

Diante destas considerações sobre o pensamento aristotélico, MacIntyre analisa as diferentes concepções de virtude que se destacaram na história da filosofia ocidental, de acordo com as problemáticas pertinentes a cada época. Conclui sobre a possibilidade de se pensar numa definição para o tempo atual que tenha como princípio o conceito de *prática* e de *tradição* que nos mostra exatamente o sentido do conceito de *mundo-da-vida*:

O significado que darei a “prática” será o de qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos. O jogo da velha não é exemplo de prática nesse sentido, nem jogar uma bola de futebol com habilidade; mas o jogo de futebol é, bem como o xadrez. (...) o leque de práticas é amplo: artes, ciências, jogos, política no sentido aristotélico, constituição e sustento da vida em família, tudo recai nesse conceito (obra citada acima, p. 316)

Ao seguir neste empreendimento da construção do conceito de virtude esclarece que os *bens internos* às práticas quando conquistados passam a fazer parte da vida da comunidade. Nesta primeira concepção de virtude o homem convive com o retorno do que realiza e as normas são inerentes aos relacionamentos: “A *virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede para todos os efeitos de alcançar tais bens*” (obra citada acima, p. 321). Na discussão sobre esta definição, ele ressalta a questão da dificuldade das escolhas pessoais na vida do homem contemporâneo. Este possui uma infinidade de opções

facetadas - muitas vezes, até mesmo, sem critério - que dificultam a vivência do conjunto e a aquisição da noção do todo, ou seja, de unidade da vida humana.

Sendo assim, a segunda definição ressalta a necessidade de se recuperar a noção de um critério referenciador. Uma nova perspectiva pode ser considerada quando se relaciona a virtude com a vida humana em sua unidade, pois, com esta referência do todo, é possível se ter uma direção e o homem pode apontar para um sentido, para o *telos*: “*sem um conceito referenciador e dominante do telos de uma vida humana inteira, concebida como uma unidade, nossa concepção de certas virtudes individuais tem de permanecer parcial e incompleta* (obra citada acima, p. 339). Desta forma, é necessário buscar um *telos*, um fim, um sentido, diante do cenário da dissociação que desorienta os significados no mundo.

Nesta definição reconhecemos a afinidade com a concepção de Edith Stein sobre a unidade das vivências e a consideração sobre a totalidade da vida e com toda a caminhada do ser humano em sua busca de sentido. Ainda sobre este conceito, MacIntyre (obra citada acima, pp. 343-344) analisa a dificuldade do homem atual no encaminhamento desta unidade da vida pelo fato incontestável da divisão e da dissociação desencadeadas com a modernidade. Ele se refere aos obstáculos filosóficos advindos de uma visão reducionista da vida e, da outra visão que descreve o homem pelos seus papéis, ocasionando o que ele denomina de uma “liquidação do eu”. Ressalta também os obstáculos sociais que se referem à segmentação do homem em suas atividades diárias:

o trabalho fica afastado do lazer, a vida privada afastada da vida pública, a vida empresarial afastada da pessoal. Assim, a infância e a velhice foram amputadas do resto da vida humana e transformadas em setores distintos. E todas essas separações foram criadas de tal forma que é a peculiaridade de cada uma delas, e não a unidade da vida do indivíduo, que se experimenta nessas partes, em cujos termos nos ensinam a pensar e a sentir (obra citada acima, p. 343).

Este questionamento sobre a dissociação contemporânea encaixa totalmente com a discussão que vamos apresentar sobre a questão do luto na vida atual, pois, este processo de elaboração da perda também foi amputado das relações sociais, considerado como uma parte incômoda a ser negligenciada e escondida. Com o objetivo de discutir esta realidade presente desde a Idade Moderna, ele retoma a noção da unidade da vida e relaciona com a noção do

sujeito que revela a necessidade vital da vivência de pertencimento à história constituída por suas ações no mundo das relações e que propicia o acesso ao sentido de vida:

Sou o que as outras pessoas possam, justificadamente, pensar que sou no decorrer da vivência de uma história que vai do meu nascimento à minha morte; sou o *sujeito* de uma história que é minha e de ninguém mais, que tem seu próprio significado peculiar (obra citada acima, p. 365).

Ele cita um exemplo bem próprio de nossas inquietações sobre a necessidade de elaboração do sentido de vida, pois, tem relação com os questionamentos que nos provocaram a perguntar sobre a relação da virtude com a construção de sentido:

Quando alguém reclama – como alguns dos que tentam ou cometem suicídio – que sua vida não tem sentido, essa pessoa está quase sempre, e talvez caracteristicamente, reclamando que a narrativa de sua vida se tornou ininteligível para ela, que não tem razão de ser, não se dirige a um clímax nem a um *telos*. Por conseguinte, o sentido de fazer qualquer coisa em vez de outra em momentos cruciais da vida parece, para tal pessoa, ter sido perdido (obra citada acima, p. 365).

Encontramos a necessidade de nos remeter ao sentido medieval de busca que nos mostra dois aspectos: primeiro, reconhecer a importância e a função de se ter um *telos*, o homem precisa ter alguma noção do que seja o bem e esta compreensão só acontece na vivência do próprio bem que funda esta concepção; segundo, é na própria busca com seus desafios, tensões e perigos que se compreende a meta da busca (obra citada acima, p. 368).

O empreendimento desta jornada implica em um processo de educação da pessoa. Este é o significado do conceito de formação, proposto por Edith Stein, que implica na ampliação das nossas possibilidades de sentido e de ação no mundo inter-relacionadas ao fortalecimento do núcleo pessoal. Podemos relacionar este processo de formação à vivência da virtude que possibilita uma entrada na via do autoconhecimento, ou seja, na vivência de valorização da subjetividade:

As virtudes, portanto, devem ser compreendidas como as disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens relativos às práticas, [primeira definição parcial] também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior (obra citada, pp. 368-369).

Este segundo conceito parcial, ainda provisório de virtude, nos explicitou o significado da vida virtuosa; porém, restrito à vida individual. Isto significa que não podemos parar neste conceito, principalmente, diante do cenário de autosuficiência desencadeado desde a Modernidade. Para seguir na construção do conceito adequado para os nossos tempos, precisamos ir além da noção focalizada no individual. Lembremos que Edith Stein (2003) já nos apresentou a questão da convivência na comunidade. No próximo passo da construção do conceito de virtude ele se encaminha para a relação com a tradição e com a cultura, ou seja, com o *mundo-da-vida*. Ele critica o individualismo e estabelece a relação com a herança vinda das tradições. Estas vivem ciclos de enfraquecimento ou de fortalecimento a partir da falta ou presença da vivência das virtudes, respectivamente.

Remetendo ao sentido de entrega presente no conceito de tradição, podemos ter o reconhecimento de que *“o que sou é, fundamentalmente, o que herdei, um passado específico que está presente até certo ponto no meu presente. Descubro que faço parte de uma história (...) sou um dos portadores de uma tradição”* (MacIntyre, 2001a, p. 372). Alicerçados nesta relação de pertencimento à comunidade e à tradição é que caminhamos para a terceira definição de virtude:

As virtudes encontram sentido e finalidade não só no sustento dos relacionamentos necessários para que se alcance a variedade dos bens internos às práticas, e não só no sustento da forma de uma vida individual em que cada indivíduo pode procurar seu próprio bem como o bem de sua vida inteira, mas também no sustento das tradições que proporcionam tanto às práticas quanto às vidas o seu necessário contexto histórico (obra citada acima, p. 374).

Reconhecemos neste posicionamento de MacIntyre em afinidade com o pensamento de Edith Stein, que só é possível se falar da virtude na vida contemporânea no contexto da experiência comunitária. Com a noção de relacionamento que traz implícita a noção do compartilhamento dos bens, MacIntyre (obra citada acima, pp. 431-432) questiona e ultrapassa a ideia de um “grande homem” virtuoso apresentada por Nietzsche na concepção do homem que tem sua própria autoridade e só vive restrito a si mesmo, em seu próprio mundo autoreferenciador de valor e de sentido. Ele mostra o fracasso desta ideia do grande homem que detém as virtudes, promovida na Modernidade com o culto do solipsismo e do

individualismo autosuficiente que emergiu no Humanismo: “O homem *nietzscheano*, o *Übermensch*, o homem que transcende, até hoje não encontrou seu bem em lugar nenhum do mundo social, mas somente naquilo que, dentro de si mesmo, dita sua própria nova lei e sua própria nova tabela das virtudes” (obra citada acima, p. 430). Diante destas afirmações, a noção do compartilhamento dos bens integrada à ideia da subjetividade e da tradição é fundamental para repensarmos a virtude:

se a concepção de um bem precisa ser exposta segundo noções como a de uma prática, da unidade narrativa de uma vida humana e de uma tradição moral, então só se pode descobrir os bens e com eles os únicos alicerces da autoridade das leis e das virtudes ingressando-se nesses relacionamentos que constituem comunidades cujo vínculo principal é uma visão, é um entendimento compartilhado dos bens (obra citada acima, pp. 432-433).

Ressalta que a problemática atual da perda do sentido do humano inseridos numa segunda idade das trevas não é de se discutir ideias e paralisar no pessimismo generalizado; pelo contrário, diante da situação de luto com os valores de humanidade, temos urgência de reconstruir o sentido da vida que necessita ser resgatada na sua unidade e totalidade. No final do livro, ele nos coloca diante do desafio que vivemos. Ele afirma que a nossa situação é análoga ao período das trevas vivido no declínio do império romano e no período medieval. Reconhecemos a importância de se pensar na nossa questão atual a partir desta descrição do período das trevas:

É sempre arriscado traçar dois paralelos exatos entre um período histórico e outro. (...) Não obstante, existem certos paralelos. Houve um ponto decisivo nessa história mais antiga quando as pessoas de boa vontade se afastaram da tarefa de dar apoio ao *imperium* romano e deixaram de identificar a continuação da civilidade e da comunidade moral com a manutenção daquele *imperium*. Em vez disso, resolveram – quase sempre não reconhecendo muito bem o que estavam fazendo – construir as novas formas de comunidade dentro das quais seria possível sustentar a vida moral, para que tanto a moralidade quanto a civilidade sobrevivessem às eras vindouras de barbarismo e trevas (obra citada acima, pp. 440-441).

Ele destaca a questão da falta de consciência dos processos como um aspecto grave a ser considerado que resulta em sérias consequências para a vida em sua totalidade. Se no

império romano, o mundo estava dentro de um espaço geográfico delimitado, o que podemos fazer inseridos no modo de vida do mundo globalizado? Esta pergunta ressoa insistente.

Se a minha explicação da nossa condição moral estiver correta, devemos concluir que, já há algum tempo, nós também chegamos a esse ponto decisivo. O que importa neste estágio é a construção de formas locais de comunidade, dentro das quais se possa sustentar a civilidade e a vida intelectual e moral durante a nova Idade das Trevas que já estamos vivendo (obra citada acima, p. 441).

Em sua obra, este autor iniciou o percurso tecendo as críticas, construiu um conceito e finaliza acenando com a possibilidade da ação, presente na virtude da esperança, calcada na experiência vivenciada na Renascença que nos mobiliza para o nosso desafio atual:

E se a tradição das virtudes foi capaz de sobreviver aos horrores da Idade das Trevas passada, não estamos totalmente desprovidos de base para ter esperança. Desta vez, porém, os bárbaros não estão esperando além das fronteiras; já estão nos governando há muito tempo. E é a nossa falta de consciência disso que constitui parte dos nossos problemas (obra citada acima, p. 441).

A ideia de um renascimento implica no conceito de renovação que explicitamos na visão de Husserl e este nos chama à consciência do vivido. Tomando este conceito na perspectiva da totalidade da humanidade, podemos dizer que não podemos nos paralisar nesta perda do humano e nos deixar adoecer mais ainda em nossa cultura. Precisamos elaborar o sentido da vida e este é possível a partir do desenvolvimento da autoconsciência. A autoconsciência, tanto em referência ao homem individual ou referindo-se à humanidade como um todo, implica em elaboração das perdas e na abertura do processo de reconstrução, que podemos denominar de luto, como veremos no próximo capítulo.

Esta caminhada empreendida com MacIntyre na construção do conceito de virtude em consonância com a realidade da vida contemporânea nos mostrou a necessidade do resgate da relação com a coletividade e da valorização do humano. Este trajeto pode ser resumido em três estágios:

O primeiro, que trata das virtudes como qualidades necessárias para se obter os bens internos às práticas; o segundo, que as analisa como qualidades que contribuem para o bem de uma vida inteira; e o terceiro, que as vincula à procura de um bem para os seres humanos, cuja concepção só pode ser elaborada e possuída dentro de uma tradição social continuada (obra citada acima, p. 458).

No artigo que aborda a sabedoria - considerada como atitude - encontramos a discussão de Marcelo Perine (2009) com a posição de MacIntyre (2001a). Ele ressalta que a possibilidade de se retomar a unidade da vida humana se dá na aceitação das vivências imprevisíveis do cotidiano. A virtude se apresenta "*como a capacidade de acolher os bens imprevistos que a vida nos reserva*" (Perine, 2009, p. 93). Esta visão nos aponta para a relação da virtude da prudência ou da sabedoria como prática que implica na ação dos verbos prever e prover. Deste modo, a prudência implica em atitude de cuidado com a imprevisibilidade da vida coincide com a definição do prudente, como aquele que tem uma ação amorosa com o futuro (Comte-Sponville, 1995). Trata-se da ação de voltar-se para si mesmo, de dar-se conta de si mesmo numa atitude autoreflexiva que abre a condição do despertar e reconhecer a si mesmo, como também a de reconhecer o outro. É este também o pensamento de Edith Stein ao caracterizar a dimensão do espírito com os conceitos de abertura, de liberdade e de responsabilidade.

Seguir a caminhada na direção da virtude implica na inserção em nossa vida de práticas partilhadas no interior de uma comunidade com esta sabedoria prática de cuidado com o presente e com o futuro, despertados com a autoconsciência e a reflexão sobre os significados apreendidos com o passado.

2.2.4.7- Virtudes Cardeais: temperança, fortaleza, justiça e sabedoria

A unidade das virtudes cardeais

Reconhecemos que a presença das virtudes cardeais, como a temperança, a fortaleza, a justiça e a prudência descritas por Pieper (1998) podem trazer possibilidades de renovação para a vida da pessoa e da humanidade. O contato com estas virtudes significam pilares para o homem quando este se depara com o questionamento permanente sobre o sentido da vida diante de sua existência que se intensifica na vivência do luto.

A temperança

A virtude da temperança como virtude cardeal que se apresenta como referência para todas as outras virtudes teve seu significado deturpado ao longo de nossa história por ter sido

associada a uma ideia de repressão e de moralismo (Pieper, 1998). Com esta conotação, perdeu a força de sua expressão que nos remete ao tempero, à medida saudável para o aguçamento dos sentidos e a harmonia da pessoa (Ribeiro, 2009), como também, para a ordenação das paixões.

A temperança distingue-se das outras virtudes na sua característica de se operar no mundo interior do sujeito, pois, é ela que nos propicia o sentimento de tranquilidade de espírito e de apaziguamento (Pieper, 1998, p. 225). Podemos dizer com este autor que a temperança tem um sentido e uma finalidade que é a de proceder a uma organização do nosso mundo interior.

É conhecida mais pela sua fraqueza associada à noção do vício ligado ao intemperante. O intemperante torna-se escravo de si mesmo, por viver subjugado aos excessos de seus desejos (Comte-Sponville, 1995, p. 46). Na verdade, a temperança é uma virtude essencial em tempos de perda dos referenciais internos de harmonia e de sossego da alma. É a virtude que nos remete ao gosto de viver e à possibilidade do retorno à alegria considerada como expressão psíquica da força vital. Na verdade, a temperança é uma via de acesso à felicidade:

Tinha razão Epicuro, que, em vez de temperança ou moderação (*sophrosiné*), como Aristóteles ou Platão, preferia falar de independência (*autarkéia*). Mas uma não dispensa a outra (...). Epicuro, ao invés, fazia um banquete com um pouco de queijo ou de peixe seco. Que felicidade comer quando se tem fome! A temperança é um meio para a independência, assim como esta é um meio para a felicidade. Ser temperante e poder contentar-se com pouco; mas não é o *pouco* que importa: é o poder, e é o contentamento (obra citada acima, pp. 46-47).

A fortaleza

O significado de fortaleza como força da alma nos remete ao sentido que necessitamos resgatar atualmente e que se encontra presente na questão da força proposta no pensamento de Edith Stein. Ao invés de criar laços humanos com a força da alma, o homem contemporâneo construiu fortalezas de cimento e se isolou da humanidade, na ilusão de que a força está na individualização.

Na vivência do luto, ela se coloca paradoxalmente, como desafio e como meta, no entanto, a própria conotação da força, presente em sua definição possibilita a atualização

desta potência diante da perda que nos impulsiona na capacidade de suportar a dor e encaminhar o processo do luto em continuidade com o *mundo-da-vida*.

É o que explica muito bem Santo Tomás: tanto quanto a prudência, embora de forma diferente, a *fortitudo* (a força de alma, a coragem) é "condição de qualquer virtude" ao mesmo tempo que, diante do perigo, é uma delas. Virtude geral, pois, e cardeal propriamente, pois suporta as outras como um pivô ou um gonzo, já que se requer para qualquer virtude, dizia Aristóteles, "agir de maneira firme e inabalável" (é o que podemos chamar de força de alma); mas também virtude especial (que chamamos de coragem, estritamente), que permite, como dizia Cícero, "enfrentar os perigos e suportar os labores" (obra citada acima, pp. 57-58).

A coragem nos remete ao encontro com o si mesmo e torna-se fonte de força. É o caminho para que o homem perca a ilusão de uma vida fácil:

Porque a coragem, notemos de passagem, é o contrário da covardia, decerto, mas também da preguiça ou da frouxidão. É a mesma coragem nos dois casos? Sem dúvida, não. O perigo não é o trabalho; o medo não é o cansaço. (...) Na medida em que a virtude é um esforço - sempre o é, fora a graça ou o amor - toda virtude é coragem, e é por isso que a palavra "covarde", notava Alain, é "a mais grave das injúrias". Não porque a covardia seja o pior no homem, mas porque sem a coragem não se poderia resistir ao pior em si ou em outrem (obra citada acima, pp. 57-58).

A fortaleza nos permite organizar o poder presente em nossas atitudes. Só com a temperança e a fortaleza, é que encontramos o sentido do *justo meio*. A fortaleza que tem também o nome de coragem viveu mudanças de sentido através dos tempos. A coragem no início da civilização ocidental era associada à bravura do soldado. Daí, a raiz grega de *andreia*, que dava a conotação masculina da coragem associada à virilidade. No entanto, a raiz latina, *fortitudo*, tem o sentido de força da alma. Com Sócrates, a coragem ganhou o caráter de sabedoria que merece ser retomado na vida atual. A coragem em aliança com a sabedoria permite ao homem entrar em contato com a dor e a tristeza; com as mudanças próprias dos ciclos da vida; com as perdas e os diversos lutos; bem como desfrutar das alegrias que lhe são oferecidas.

A justiça

A justiça e a prudência estão interligadas e se referem à capacidade de viver com o outro. Elas se dão no âmbito da intersubjetividade, no espaço comunitário e se expressam como uma arte de viver na comunidade. A prudência, propiciando o conhecimento objetivo da realidade, possibilita a realização da justiça, pois, "*somente o homem objetivo pode ser justo, e falta de objetividade, na linguagem usual, equivale quase à injustiça (...) a justiça é a base real de ser bom*" (Pieper, 1998, p. 18).

A justiça, por sua vez, conduz a fortaleza, outra virtude cardeal, pois, esta "*é essencialmente ligada ao sentimento de justiça*" (Pieper, 1998, p. 21) e é condição de possibilidade para as outras virtudes.

A prudência ou a sabedoria

A prudência é considerada uma virtude cardeal pelo fato de ser intrínseca a todas as virtudes: "*Não basta ver a situação em que estás; a Sabedoria consiste em avaliar a finalidade de todas as coisas...*" (Boécio, 1998, p. 26).

O homem prudente é atento, não apenas ao que acontece, mas ao que pode acontecer; é atento, e presta atenção. *Prudentia*, observava Cícero, vem de *providere*, que significa tanto *prever* como *prover*. Virtude da duração, do futuro incerto, do momento favorável (o *kairós* dos gregos), virtude de paciência e de antecipação. Não se pode viver no instante. Não se pode chegar sempre ao prazer pelo caminho mais curto. O real impõe suas leis, seus obstáculos, seus desvios. A prudência é a arte de levar isso tudo em conta, é o desejo lúcido e razoável (Comte-Sponville, 1995, pp. 40-41).

A prudência nos dois sentidos, de prover e de prever, pode ser definida como uma atitude de amor ao tempo presente e ao tempo futuro. Este sentido se relaciona com a proposição do conceito de virtude para a nossa vida contemporânea elaborado por MacIntyre (2001a) e na argumentação de Perine (2009) a esta posição que ressalta a importância de se considerar também a imprevisibilidade da vida humana na construção da virtude no cotidiano.

A presença do pensamento de MacIntyre na reflexão de Perine sobre a sabedoria nos traz o exemplo de como é possível encaminhar esta renovação do conceito de virtude:

é preciso repensar os antigos conceitos de excelência, hábito, vida boa e sabedoria no âmbito de uma concepção da vida humana que não apenas não torne insensato o passado que herdamos, mas que seja compreensível e realizável no nosso presente e que aponte para desdobramentos conseqüentes em nosso futuro imediato. (...) a sabedoria surge no interior dessa concepção da vida humana como uma aventura cujo desenvolvimento leva a compreender o sentido das ações humanas e a traduzi-lo numa atitude que revele a sua presença (Perine, 2009, pp. 102-103).

Em nossa reflexão sobre o significado da autoconsciência e da renovação propiciada pelo pensamento de Husserl confirmamos a necessidade da virtude da prudência, também chamada de sabedoria, pois, na verdade, como virtude cardeal, ela pressupõe as outras virtudes e as ações de renovação.

Retomando o caminho com Edith Stein que nos explicitou o significado e o dinamismo da dimensão do espírito, vamos nos remeter à relação entre o *intelligere* e a vontade. E buscando mais profundamente, chegamos à relação da vontade com o dinamismo da força. De posse desta relação, podemos estabelecer a ponte com a virtude da sabedoria que nos dá o discernimento do querer orientado para o agir. Ou seja, a virtude da sabedoria tem a aliança com o dinamismo da força e sua ampliação ressoa em todas as estruturas da pessoa humana: *"O prudente contempla, por uma parte, a realidade objetiva das coisas e, por outra, o "querer" e o "fazer"; mas, em primeiro lugar, a realidade, e em virtude e em causa deste conhecimento da realidade determina o que deve e não deve fazer"* (Pieper, 1998, p. 16).

O mundo contemporâneo pressionado pelas exigências do fazer em detrimento do sentir e do querer, mais do que nunca, necessita desta virtude que convida à contemplação para que o homem possa saber de si mesmo, possa escutar o sentir e perceber o querer vindo de seu núcleo pessoal, de forma que as suas ações não sejam mecânicas e impulsivas; mas, que seja o encaminhamento de um processo que faça sentido para a vida prática.

Na questão do luto, esta é uma virtude fundamental, pois, na falta do outro, o presente se desmorona; para reconstruir o presente e se encaminhar para o futuro, o ser humano precisa da conexão com o seu querer e com as possibilidades do agir.

2.2.4.8- Virtudes Teologais: fé, esperança e caridade

Ao tratar das virtudes, reconhecemos em Pieper (1998) a reflexão sobre a força presente nas virtudes da fé, da esperança e da caridade. Ele define as virtudes teologais como respostas do homem à realidade de Deus e, ao mesmo tempo, como a capacidade e a fonte de energia para esta resposta pessoal. Ele esclarece que as virtudes teologais expressam o sentido de uma culminância que "sobrepassa", ou seja, vai além do que o homem por si mesmo "pode ser" (obra citada acima, 1998, p. 376).

A vivência de uma virtude teologal impulsiona as outras, manifestando-se em unidade "A fé nos remete à confiança, a esperança nos conduz ao exercício do amor. O amor não é um sentimento. É um exercício. É um ato, é o amor" (Eduardo Gontijo, 2008)⁶¹.

No processo do luto elas podem se constituir em fonte de força e de reconhecimento de uma entrega à condição humana da finitude. As virtudes teologais nos possibilitam transitar entre os limites e as possibilidades da existência, pois, "é o imperturbável encaminhamento em direção à uma plenitude e uma felicidade que não se lhe "deve" à natureza do homem" (Pieper, 1998, p. 376). As virtudes teologais trazem uma exigência de confiança e de transcendência. Não podemos definir e explicar as virtudes teologais só dentro dos pressupostos da natureza humana e dos limites de nossa linguagem e de nossos raciocínios.

A fé

A fé só pode se manifestar na perspectiva da liberdade, do conhecimento e da vontade (Pieper, 1998), além de estar sempre remetida à atitude de "aceitar pelo testemunho de outro um determinado conteúdo como algo real e verdadeiro" (obra citada acima, p. 311). A fé possibilita a passagem da intranquilidade para a tranquilidade da alma, não por uma aceitação passiva da verdade; mas, pelo reconhecimento do limite humano diante das dúvidas e do mistério da vida. A questão da morte e o processo do luto frequentemente suscitam as indagações sobre a fé. A virtude da fé permite o nascimento da confiança ou reafirma a relação de confiança com a vida em sua totalidade.

⁶¹ - Exame de Qualificação realizado na Fafich-UFMG em fevereiro de 2008.

De acordo com Pieper (obra citada acima, pp. 335-336) a fé pode também ser reconhecida como iluminação e clareza que possibilitam reconhecer a confiança na realidade e pode ser definidas pelas palavras: conhecimento, visão e saber. Encontramos a definição da fé no uso das expressões: "luz que guia", "luz da fé" e "se vê o que se crê".

Josef Pieper, firmado no pensamento de Tomás de Aquino do qual é profundo conhecedor, nos mostra que se por um lado, a fé traz o sentido de uma atitude impertubável apoiada no saber e na vontade, ela também suscita a tranquila segurança do olhar em direção àquela realidade que se oculta e que se mostra:

é a realidade e não uma notícia ou mensagem de onde aponta verdadeiramente o ato de fé; "não se detém em algo enunciado, senão no que é" [Tomás de Aquino, 2-2, 1, 2 *ad* 2]. O crente se converte em certo sentido em participante desta realidade; toca-a, torna-se presente e atual a ela, à medida, em que se identifica por amor com o testemunho com cujos olhos e desde cujo ponto de vista pode captá-la (obra citada acima, p. 335)

A esperança

A esperança é uma virtude teologal que se expressa pela firmeza com as metas na direção para o bem. Este caráter revela que não se trata, em absoluto, de uma virtude apenas; ela exige uma atitude de entrega e de aceitação. Como as outras virtudes teologais, desafia o nosso raciocínio humano por ter como princípio fundamental, o exercício de confiança à transcendência.

Este autor descreve a esperança como uma das mais simples e primitivas atitudes do ser humano: o bebê espera o olhar da mãe e o alimento; o menino espera o pai e as suas orientações. O adulto "com o coração inquieto" tem a possibilidade de uma espera confiante para chegar a um futuro que está acima de sua vontade e de suas decisões. O homem pode ter a vontade de vivenciar a esperança. A esperança está apoiada na confiança possibilitada pela fé e orientada para a atitude do amor.

Esta definição da esperança retira o preconceito devido a ser associada à passividade e à aceitação sem questionamentos. Como a fé, a esperança implica no conhecimento do conteúdo e do objetivo. Trata-se da consistência em aliança com a transcendência.

A caridade

A caridade nasce da palavra *caritas* e se relaciona com a atitude amorosa que se tem com aquele se torna caro, ou seja, querido. Esta é uma palavra para ser lida e compreendida em seu sentido original, pois, corremos o risco de perder também a força de sua expressão que foi deturpada na história da humanidade. *Caritas* é a tradução proposta pela Vulgata de *agapé*, o amor da transcendência, uma das três formas de expressão do amor.

Encontramos no amor, como atitude, a inclusão de três expressões: *eros*, *philia* e *agapé*. *Eros* traduz o amor que se expressa no erotismo e na sexualidade; *philia* é a expressão do amor filial e paternal, como também o amor da amizade. *Agapé* nos remete ao amor à humanidade e ao universal, é o amor-ação que transcende *eros* e *philia*.

A caridade refere-se à ação no mundo. É o amor que se traduz em abundância e plenitude, pois, sua expressão não é a da falta. Trata-se do amor desafiador que ama a todos - até mesmo aos inimigos - por serem humanos, simplesmente. Amor de doação e entrega, desinteressado e sereno, de acordo com Comte-Sponville (1995).

2.2.4.9- As virtudes na teoria do ciclo vital completo de Erik Erikson

Ao desenvolver a sua teoria denominada de Ciclo Vital Completo, Erikson (1985) aborda as virtudes como forças humanas ou qualidades do eu que surgem nos estágios, qualificados como cruciais ou estratégicos, da infância, da adolescência e da vida adulta. Ele ressalta as virtudes – forças humanas – da esperança, da fidelidade e do cuidado – que podem ser desenvolvidas em cada um destes estágios.

Este autor ressalta que a presença do vocabulário referente às virtudes na descrição teórica do processo psicossocial do desenvolvimento humano se constitui numa base teórica consistente. Esta temática das forças humanas é compreensível por se tratar de uma linguagem corrente da vivência cotidiana, no entanto, consolidada pela tradição: "*quando focalizamos o fenômeno da força humana, as palavras cotidianas das linguagens viventes, amadurecidas no uso das gerações, serão a melhor base do discurso*" (obra citada acima, p. 70).

Observamos que ele utiliza a expressão *força humana* para expressar o conceito de virtude. As outras expressões que ele utiliza como sinônimos de virtude são: qualidades do eu e poderes. Podemos reconhecer a relação da abordagem de Erik Erikson com o conceito de *força* e com a teoria de Edith Stein ao fazer a descrição do eu como o núcleo da pessoa.

Na teoria do Ciclo Vital, a expressão das virtudes pode nascer de um movimento de inquietação, próprio da trajetória do ser humano, caracterizado pelas polaridades de impulsão e de oposição, vivenciadas nas diversas fases do desenvolvimento. Estas fases do ciclo vital são denominadas de crises psicossociais.

Nestes estágios, o autor relaciona a infância com a virtude da esperança; a adolescência com a virtude da fidelidade; a vida adulta com a virtude do cuidado:

Estes conceitos se encontram entre as tendências sintônicas e distônicas em três estágios cruciais da vida: a esperança, da antítese de *confiança básica* versus *desconfiança básica* na infância; a fidelidade, da antítese da *identidade* versus *confusão da identidade* na adolescência; e o cuidado, de "*generatividade*" versus "*autoabsorção*" na vida adulta (obra citada acima, p. 69)⁶².

Estes três momentos significativos da infância, adolescência e da vida adulta marcam a passagem para períodos que exigem da pessoa a transformação e a decisão em seus posicionamentos na vida.

Neste sentido, a presença da virtude contribui para o fortalecimento da relação da pessoa consigo mesma, com o outro e com o mundo. Erikson (1985, pp. 71-72) ainda descreve as virtudes que se apresentam nos estágios intermediários entre a infância e a adolescência: a vontade, a finalidade e a competência, caracterizando a primeira infância, a idade do jogo e a idade escolar, respectivamente. Entre a adolescência e a vida adulta, ele destaca a virtude do amor caracterizando a juventude. E além da vida adulta, a presença da virtude da sabedoria, como característica da velhice.

Ele não aborda especificamente o conceito da dimensão do espírito como encontramos em Edmund Husserl, Edith Stein e Viktor Frankl; no entanto, assinala a necessidade de

⁶² - Ao tratar da teoria de Erik Erikson, mantivemos no espanhol e entre aspas os termos utilizados que poderiam perder o sentido com a tradução para o português.

abordar o desenvolvimento do ser humano na perspectiva dos valores universais (obra citada acima, p. 76) e reconhecemos em sua abordagem a integração do biológico, do psíquico, do social e do cultural. Na verdade, a dimensão do espírito está implícita na noção dos valores universais vivenciadas nas relações sociais.

Em todos os estágios temos a possibilidade da atualização das potências, como também da atrofia, conforme a reflexão que já apresentamos na teoria da pessoa humana. O termo sintônico se refere à sintonia ou à harmonia das tendências; e, por sua vez, o termo distônico se refere a uma alteração para mais ou para menos (Ferreira, 1975, p. 484) das tendências características daquele determinado estágio evolutivo.

Na seguinte síntese, nomeamos o estágio; o conflito básico no qual uma tendência sintônica se coloca em oposição (versus) a uma tendência distônica; complementada pela virtude que pode emergir nas crises psicossociais como potência atualizada, conforme o quadro do Ciclo Vital Completo apresentado por Erikson (1985, pp. 72-73):

I- Infância: confiança básica X desconfiança básica – virtude: Esperança.

II- Primeira Infância: autonomia X vergonha e dúvida – virtude: Vontade.

III- Idade do Jogo: iniciativa X culpa – virtude: “Finalidade”.

IV- Idade Escolar: “indústria” X inferioridade – virtude: Competência.

V- Adolescência: identidade X confusão de identidade – virtude: Fidelidade.

VI- Juventude: intimidade X isolamento – virtude: Amor.

VII- Idade Adulta: “generatividade” X estancamento – virtude: Cuidado.

VIII- Velhice: integridade X desesperança, desgosto – virtude: Sabedoria.

Destacamos a seguinte reflexão sobre a virtude da sabedoria que caracteriza o último estágio referente à vida do idoso, atualmente denominado como Terceira Idade: *“temos descrito [como] ‘a preocupação informada e desapegada pela vida mesma, frente à morte mesma’, como expressam-na os antigos adágios, e como, sem dúvida, está também potencialmente presente nas referências mais simples às coisas concretas e cotidianas”* (obra citada acima, p. 77).

As polaridades em conflito e tensão neste período podem suscitar a manifestação da sabedoria como expressão da virtude, a potência atualizada; como também a atrofia da potência, trazendo a emergência da confusão e do desamparo. Esta é uma questão que necessita de atenção por parte da psicologia do idoso e pela gerontologia, considerando que estas são abordagens mais recentes em nossa cultura.

2.2.5- Conceito de luto: uma nova proposição

2.2.5.1- *O luto e o ser humano na sociedade moderna*

Pilares Teóricos

No trajeto que já percorremos, tivemos a apresentação de vários conceitos que podem ser considerados como pilares para a nossa abordagem do luto. O conceito fenomenológico de *mundo-da-vida* nos dá condições de olhar para a pessoa enlutada vendo-a numa perspectiva contextualizada com o social. A introdução do conceito de pessoa humana também amplia a nossa visão de homem considerando-o na unidade das dimensões da corporeidade, do psíquico e do espírito. Confirmamos em diversos pensadores a necessidade do cuidado com a humanidade e o conceito de virtude nos remeteu à possibilidade deste resgate. A reflexão sobre a busca de sentido como disposição intrínseca ao ser humano nos dá outra base para reconhecer as nossas possibilidades de lidar com a finitude.

No estudo clássico de Ariès (1982) que nos apresenta as formas diversas do ser humano se colocar diante da morte na história da civilização ocidental, vemos que na nossa sociedade, o homem perdeu o sentido do luto. Esta situação que consideramos grave para a pessoa e para a cultura está associada ao fato do homem ter perdido o contato com o sentido da vida. Por estas constatações confirmamos também a urgência da reconstrução de mais um pilar: o resgate da dignidade do enlutado.

A negação do luto

A dignidade foi desconsiderada, negligenciada, até mesmo perdida, em razão da falta de permissão para a vivência do luto na sociedade moderna (obra citada acima, p. 642).

Certificamos em Côrrea (2008) como esta mudança se tornou mais visível no fim do século XIX quando o homem se distanciou de sua condição humana e isto se refletiu no modo de conduzir os rituais fúnebres e posteriormente nas condutas relativas ao processo do luto, que antes eram vivenciadas no espaço da coletividade.

Na passagem do século XIX para o século XX, as expressões do luto se restringiram ao núcleo cada vez mais reduzido da família e com a exigência de que acontecesse num tempo cada vez mais breve.⁶³ A dor do luto atualmente é abafada e se mistura com a vergonha e o medo da crítica feita pela sociedade:

Uma situação nova aparece, portanto, por volta de meados do século XX, nos lugares mais individualizados e mais aburguesados do Ocidente. Está-se convencido de que a manifestação pública do luto, e também sua expressão privada muito insistente e longa, é de natureza mórbida. A crise de lágrimas transforma-se em crise de nervos. O luto é uma doença. Aquele que o demonstra prova fraqueza de caráter (obra citada acima, p. 633).

Nos capítulos mais específicos sobre o luto – A indecência do luto e A morte excluída - Ariès (obra citada acima, pp. 628-642) coloca, num tom de denúncia, a condição desumana enfrentada pelo enlutado que passou a ser ocultado, desconsiderado, excluído e até mesmo censurado. São consequências da repressão do sentimento e da emoção, como se a tristeza fosse uma doença e a sensibilidade humana não passasse de um sinal de derrota e prognóstico de fracasso na vida. Além disto, o autor destaca, com indignação, a relação estabelecida na sociedade moderna entre doença e contágio, como também a associação entre as lágrimas pela dor da morte e repugnância⁶⁴.

É bem evidente que a supressão do luto não se deve à frivolidade dos sobreviventes, mas a um constrangimento impiedoso da sociedade; esta recusa-se a participar da emoção do enlutado: maneira de recusar, de fato, a presença da morte, mesmo que se admita, em princípio, sua realidade. ... um traço significativo da nossa cultura (obra citada acima, p. 633).

⁶³ - Nas reuniões da Rede API, escutamos, com muita frequência, o depoimento sobre a falta de espaço para a expressão da tristeza dentro da própria casa, que chega a ser reduzido ao choro silencioso da pessoa sozinha trancada no banheiro ou na escuridão da noite quando todos da casa já dormem.

⁶⁴ - Em algumas instituições públicas, muitas vezes, os dias de licença após a perda de um familiar, são denominados de “dias de nojo”. (Informação dada por participantes da reunião da Rede API).

Psicologia Social e luto

O distanciamento da condição humana leva o homem a se tornar mais desumano consigo e com o outro. Esta é uma questão prioritária da psicologia social e de outras disciplinas afins por se tratar de um fenômeno doentio de nossa cultura moderna. Ariès cita a posição significativa dos psicólogos⁶⁵ frente a esta problemática e mostra como a mudança nos Estados Unidos foi iniciada, com muitos esforços, por parte de psicólogos, sociólogos e depois, por psiquiatras:

Ora, a apreciação que eles [os psicólogos] fazem do luto e do seu papel é exatamente o oposto daquela da sociedade. Esta considera o luto mórbido, enquanto que, para os psicólogos, é a repressão do luto que é mórbida e causa morbidez (Ariès, 1982, p. 634).

Ressaltamos também, pela experiência nos grupos de apoio ao luto, a falta de espaço na sociedade para o luto dos familiares do suicida e do portador de dependência química. Acompanhamos diversas situações de familiares literalmente excluídos das relações sociais pela forma que se deu a morte de parente, filho(a), irmão(ã) ou cônjuge. Ou seja, além da exclusão, o luto também é a ocasião para que a sociedade faça o julgamento do enlutado; como se não bastassem os sentimentos de culpa⁶⁶ que a pessoa já vive com a situação.

Colocamos em relevo a importância da cultura nestas questões para que possamos apresentar a conceituação do luto que contemple a pessoa humana em sua unidade e no *mundo-da-vida*. Esta pessoa humana vive no mundo em interação, com seus limites e suas possibilidades de renovação.

2.2.5.2- Conceitos de luto

A conceituação do luto que apresentamos se diferencia das abordagens que focalizam o luto como sintoma ou das que restringem a discussão aos limites dos aspectos psicológicos. Fazemos uma proposição que contempla o dinamismo e a totalidade da pessoa.

⁶⁵ - Confirmamos pela revisão da literatura, que as iniciativas de trabalhos focalizando o luto no Brasil, foram encaminhadas também por parte dos psicólogos. Ver 1.7.4.

⁶⁶ - Ver mais em Parkes (1989).

Reconhecemos a presença de destaque do conceito de luto em Sigmund Freud (1856 - 1939) que ressalta a questão do processo com o uso da expressão "trabalho do luto". En encontramos em Silva (2004) a descrição de teorias que consideram o luto sob diversas perspectivas: "experiência a trabalhar", "continuação da relação" e "trabalho de aceitação". Concluímos que se tratam de modelos a serem desenvolvidos com o enlutado e se diferenciam de nossa proposta de uma visão da pessoa humana em sua totalidade. A teoria da oscilação de Stroebe & Schut (Silva, 2004), no entanto, já inclui a noção de dinamismo entre o reconhecimento da perda e a entrada na adaptação e considera as relações intra e interpessoais.

Na obra de Parkes (1989), que se tornou referência mundial nos estudos sobre o luto, encontramos a perspectiva psicossocial, a visão integrada da medicina com a psicologia, o reconhecimento dos grupos de apoio e a inclusão das questões da cultura⁶⁷. Avançamos então para uma visão integradora com a abordagem do luto como transição psicossocial apresentada em Parkes (1989) e em Silva (2004).

Esta é uma questão significativa para a nossa atitude como psicólogos, seja na vertente social ou na clínica, pois precisamos de atenção para não repetir o diagnóstico reducionista instaurado com a sociedade moderna de que o luto significa uma doença. Temos clareza de que em determinadas situações, a pessoa apresenta uma dinâmica bio-psico-social-espiritual que precisa ser reconhecida como necessidade de encaminhamento para o atendimento especializado, seja por médicos e/ou psicólogos, observação também confirmada por Parkes (1998) ao abordar as questões pertinentes ao luto patológico.

2.2.5.3- A nossa proposição de um conceito ampliado de luto

Com a apresentação deste cenário, colocamos a indagação, tomada do título provocador do capítulo que finaliza a reflexão sobre a morte na perspectiva da filosofia (Côrrea, 2008):

⁶⁷ - A presença de Colin Murray Parkes tem uma ressonância forte no Brasil com o trabalho coordenado por Maria Helena Pereira Franco Bromberg no Laboratório de Estudos e Intervenções sobre o Luto – LELu, na PUC/SP. Ver também projeto Falando de Morte em Kóvac (2005).

- "E agora, José? E agora Maria?"

O autor se dirige, na indagação acima, a todos nós e coloca em nossas mãos este desafio sobre o nosso posicionamento diante das questões da morte e do luto. Confirmamos neste título sugestivo a necessidade de tomada de posição e é este o nosso objetivo ao apresentarmos a seguinte proposta de ampliação do conceito de luto:

O luto é um processo iniciado por uma ruptura desencadeada a partir de uma situação de perda ocasionada pela morte de uma pessoa com quem se tem vínculos de afeto e que leva à instauração de uma crise na relação do sujeito com o seu *mundo-da-vida*. O processo se desenvolve no âmbito de vivências de sensações, emoções, sentimentos, pensamentos e questionamentos que se expressam na unidade das dimensões corpóreas, psíquicas (afetivas) e do espírito. O luto intensifica a necessidade de re-elaboração do sentido de vida, da afetividade, da vida prática e do *mundo-da-vida*, trazendo possibilidades de desenvolvimento da pessoa humana considerada em sua vivência comunitária.

2.2.5.4- Luto e afetividade no novo mundo-da-vida

Consideramos que a pessoa que está de luto perdeu alguém com quem tem uma relação de afeto, alguém que lhe é caro. Utilizamos a palavra *caro* com o significado que nasce de "*caritas (o amor, o afeto, o que torna caro)*" (Comte-Sponville, 1997, p. 290). A relação de afeto implica em laço, proximidade, ou seja, uma forma de vinculação com o outro. É a relação desta natureza que sofre o corte, como é dito na afirmativa: "*Só existe luto quando tiver existido um vínculo que tenha sido rompido*" (Bromberg, 1996, p. 101).

Estamos falando de relações de afeto e isto quer dizer que estamos reconhecendo a pessoa que vivencia o luto sempre dentro de uma rede tecida por diversos fios de inter-relações. Consideramos o luto na perspectiva que envolve a pessoa em conexão com a sua história, com o seu contexto afetivo e social, enfim com o que é pertinente ao seu *mundo-da-vida*. Sendo assim, a crise que se instaura traz modificações nesta convivência com o seu

mundo, provocando então a reorganização de outras configurações neste todo,⁶⁸ que implica na noção de *comunidade* definida por Edith Stein (2003).

Quem antes era presente, agora se tornou ausente e a forma de lidar com a realidade também se modifica em sua totalidade, nas diversas facetas do *mundo-da-vida*:

Perder alguém: sofremos porque o morto, o ausente, tornou-se imaginário, falso. Mas o desejo que temos dele não é imaginário. ... Fome: imaginamos alimentos, mas a própria fome é real: apoderar-se da fome. A presença do morto é imaginária, mas sua ausência é muito real; doravante ela é sua maneira de aparecer (Weil, 1993, p. 24).

A prática no trabalho com pessoas em luto exige dedicação e cuidado com a noção de temporalidade do enlutado. Esta experiência nos permite alertar para os riscos das tentativas rápidas de nossa cultura mecanicista de finalizar um processo que exige tempo e paciência para elaborar as mudanças realmente construtivas para a vida da pessoa. A ausência, a perda, a "fome" e a espera fazem parte do novo *mundo-da-vida* no luto.

Transição psicossocial

Diante desta descrição da carência do luto, retomamos o conceito de autoconsciência, (Husserl, 2002) como a abertura humana para a elaboração de sentido. A crise vivenciada no processo do luto pode propiciar transformações na maneira de rever e definir crenças e valores como também encaminhar decisões na vida a partir da autoconsciência.

Confirmamos esta ideia em Parkes (1989) na reflexão que faz sobre este período de transformações chamado de transição psicossocial, um período significativo de mudanças na concepção de mundo do enlutado:

Quando alguém morre, uma série de concepções sobre o mundo, que se apoiavam na existência da outra pessoa para garantir sua validade, de repente, passam a ficar sem essa validade. Hábitos de pensamento que foram construídos ao longo de muitos anos precisam ser revistos e modificados, a visão de mundo da pessoa precisa mudar. Essa mudança é denominada Transição Psicossocial (TPS) e, inevitavelmente, consome tempo e esforço (Parkes, 1989, pp. 114-115).

⁶⁸ - Em situações de perda de filho(a) tornam-se relevantes as questões suscitadas na dinâmica do casal e da família.

O trabalho desenvolvido na Rede API se constitui num espaço aberto especificamente para que os enlutados possam compartilhar as vivências desta fase de transição. O caráter terapêutico deste grupo de apoio ao luto se deve à possibilidade de escutar e interagir com outras pessoas que vivenciam uma situação semelhante. O reconhecimento da vivência do outro e a relação com a comunidade favorecem o processo de elaboração de sentido. Temos mais um exemplo deste período de transição psicossocial na apresentação do programa pioneiro widow-to-widow, dedicado ao trabalho com viúvas em Boston, realizado por Phyllis Silverman⁶⁹ e descrito em Silva (2004).

Um trabalho de destaque desenvolvido no Brasil acontece no Departamento de Psicologia da USP, em São Paulo: o Projeto falando de Morte que aborda a questão com crianças, adolescentes, idosos, profissionais da saúde e da educação, ampliando a discussão do tema nos mais diversos espaços sociais, conforme Kóvacs (2005).

2.2.5.5- Luto e valores de atitude

Encontramos em Frankl (2003) a reflexão sobre a forma de integrar o sentir, o pensar e o agir no mundo da vida prática, vivência que exige esforço na convivência com o tempo. A partir da exposição que traça sobre o sentido do sofrimento, este autor coloca a ênfase sobre a categoria dos valores de atitude, considerados como a forma que o ser humano processa seus valores frente aos impasses cruciais da existência:

os valores de atitude só se realizam quando algo de inelutável, qualquer coisa de fatal se tem que aceitar precisamente tal qual é. No modo como cada um assume estas coisas verifica-se uma série incalculável de possibilidades de valor. Mas isto significa que a vida humana pode atingir a sua plenitude, não apenas no criar e gozar, senão também no sofrimento (Frankl, 2003, p.149).

A discussão sobre a criação de valores em face do sofrimento desenvolvida por Frankl (2003) confirma a nossa proposição de que podemos considerar o luto a partir de uma perspectiva de ação da pessoa consigo mesma e na sua relação com o mundo. Colocado neste horizonte, podemos propiciar condições para que a própria pessoa se retire de uma

⁶⁹ - Ver mais em Silverman, Phyllis. (1986). *Widow to Widow*. New York: Springer Publishing Company citada em Silva (2004).

posição de passividade frente ao sofrimento e à contingência da vida. Ressaltamos que esta afirmação não significa desconsiderar a importância do recolhimento no processo individual do luto; enfatizamos é a necessidade de que a pessoa também se autorize a vivenciar o seu processo e continue a fazer parte do mundo.

A própria palavra processo implica numa ação da pessoa diante de seu desafio. Confirmamos, neste sentido, a veracidade e a importância do uso da expressão freudiana “trabalho de luto” mesmo que não tenhamos a psicanálise como teoria e método. A proposta que apresentamos para definir o luto tem afinidade com a afirmativa: “*A essência de um valor de atitude reside precisamente no modo como um homem se submete ao irremediável*” (obra citada acima, p. 155). Nas afirmativas deste autor o luto pode ser considerado como abertura e oportunidade para a construção de situações que impliquem em valor diante da vida.

Confirmamos os aspectos envolvidos na definição de luto, através dos depoimentos do escritor C. S. Lewis (2006) que narra o seu próprio processo ocasionado pela perda da esposa no livro *Anatomia de uma dor: um luto em observação*. Ele descreve com firmeza e sinceridade toda a gama de indagações, pensamentos, sentimentos e descobertas relativas ao novo posicionamento frente à vida. Ao narrar a sua história, no entrelaçamento dos questionamentos com as reflexões, ele nos dá o exemplo do que Viktor Frankl conceitua com a expressão valores de atitude.

2.2.5.6- *O mundo-da-vida do luto*

Nesta narração do luto, C. S. Lewis revela a coragem de sentir, de pensar e expressar o que emergiu neste período de vida. Fala da dimensão da dor que abrange o medo e a angústia, o tédio e a raiva, a apatia e o tormento. Traça, sem autopiedade, seu turbilhão de dúvidas até chegar à clareza do que significava, de verdade, perder e se separar da pessoa querida: “*Pois, como descobri, o intenso sentimento de luto não nos liga aos mortos, mas nos separa deles. Isso se torna cada vez mais claro*” (Lewis, 2006, p. 73). Aqui ele expressa, de forma clara, como se deu para ele, a vivência de separação e de ruptura, que está presente em nossa proposta de conceituação do luto.

As questões que surgem a partir da mudança brusca, da separação, da ruptura e da impossibilidade do retrocesso se colocam como um imperativo. O mundo não é mais o mesmo e precisa ser reconhecido. A sua descrição coincide com um dos poemas de Boécio à espera da morte. Neste verso, ele exprime a radicalidade das mudanças inerentes ao viver: "*Um decreto eterno foi estabelecido: nada do que o dia vê é definitivo*". (Boécio, 1998, p. 33).

2.2.5.7- Processo do Luto

Nos relatos que acompanhamos nas reuniões da Rede API e na experiência da psicologia clínica, recebemos com frequência a narração de situações que revelam como a pessoa está vivenciando os diferentes tempos do luto. Estes momentos que se sucedem se relacionam com a descrição feita sobre as etapas vividas pelo paciente terminal no trabalho de Kubler-Ross (1998), também chamadas de etapas da dor da morte ou da perspectiva da morte. Podemos fazer a leitura desta teoria que abarca a etapas relativas ao paciente terminal relacionando-a com as fases ou estágios⁷⁰ vivenciados pela pessoa em luto⁷¹.

Torna-se necessário ressaltar que não se trata de forma nenhuma de um modelo de conduta para se viver o luto; é uma descrição que pode contribuir no reconhecimento do processo, considerando que cada pessoa o vivencia de uma forma única. Destacamos também que o tempo cronológico não pode ser medido, pois, faz parte da experiência individual.

Os cinco estágios constituem uma referência e são citados nos trabalhos de diversos autores como Tavares (2001) e Silva (2004) que confirmam como a vivência de cada momento facilita a elaboração e o encaminhamento do processo. No entanto, não podemos generalizar; o luto é uma vivência de organização única e original de cada pessoa.

O estágio inicial pode se dar pela negação ou pelo isolamento, a pessoa evita a própria ideia da perda ou chega a negar que a situação esteja acontecendo com ela, o sentimento de medo pode surgir de formas diversas, tudo é novo e desconhecido. Neste período marcado pelo impacto e pela falta de escolha, a pessoa não se reconhece em seu novo *mundo-da-vida*.

⁷⁰ - No lugar de usar a palavra etapa, utilizamos fase ou estágio, termos mais próximos da noção de processo.

⁷¹ - Não temos o objetivo de normatizar e nem de reduzir o processo do luto a estágios.

A manifestação pode ser tanto de um silêncio persistente como de fala eufórica, pode passar pela paralisação ou a necessidade de movimentação sem direção. Estas expressões contraditórias têm a função de assegurar um afastamento do contato com a dor.

O estágio seguinte pode se destacar pelas expressões da raiva diante da perda que podem se manifestar com diversas nuances e ser dirigido para alvos diversos: voltado para si mesmo, para as pessoas mais próximas, aos médicos ou às instituições, à humanidade em geral ou a Deus. Esta raiva pode ser silenciosa e aparecer aos poucos no descuido consigo e com o outro levando a situações problemáticas na relação com a alteridade. A raiva pode ser irrompida de repente, sem maiores motivos, num momento casual do cotidiano, por exemplo, no trânsito ou numa conversa entre familiares ou colegas. Pode também reabrir o conteúdo guardado de outras raivas já vivenciadas anteriormente.

Posteriormente pode surgir o estágio da negociação, também nomeada como barganha, quando a pessoa costuma avaliar suas perdas em contraste ao que continua presente em sua vida. Vive a ambiguidade neste balanço das perdas e dos ganhos e uma angústia recorrente ao tentar avaliar o que vale mais ou menos. São avaliações extremamente subjetivas, que não podem ser medidas, nem comparadas. Nesta sinalização dos ganhos, já desponta para o desenvolvimento da aceitação futura. Este momento contribui para a superação da sensação de fragmentação que pode ser provocada pela perda.

Os sinais da depressão, da tristeza e da introspecção podem sinalizar a entrada no outro estágio. Entretanto, essas reações não significam depressão como patologia, e sim, como expressão do sentimento da vivência profunda da dor. A vivência da tristeza se torna mais presente, pois, a pessoa não está mais negando no isolamento, nem dissimulando na raiva, nem racionalizando na negociação. O enlutado simplesmente vivencia a dor da perda, que precisa ser vivenciada em sua inteireza. A própria vivência da dor pode impulsionar para a elaboração e transformação na vida. Este estágio pode ser confundido com a depressão propriamente dita se não for contextualizado. Por outro lado, a permanência nesta dor sem a manifestação de forças para seguir a própria vida, pode ser o sinal da depressão como sintoma a ser avaliado e acompanhado adequadamente por profissionais. Trata-se de um

momento a ser olhado com atenção e cuidado, que merece delicadeza em consonância com firmeza, numa visão da história única de cada pessoa.

Desta sucessão, pode nascer o estágio da aceitação que possibilita a reconciliação consigo e com a vida. Este momento não pode ser confundido com a passividade, e sim, como posicionamento de uma aceitação ativa como compreensão e entrega à condição humana. A aceitação é sinalizada pelos insights, pela busca de renovação, pela expressão de tranqüilidade entremeada da tristeza, pela manifestação da saudade e das lembranças. E principalmente, pelas expressões das virtudes da gratidão, da fidelidade, da compaixão, da misericórdia, da coragem e do humor. A pessoa já pode se remeter às lembranças que continuam presentes e já pode sorrir ao se lembrar dos momentos bem vividos.

A totalidade do processo abrange sentimentos diferentes que, como já vimos, passam pela aflição e raiva, sofrimento e dor, insegurança e apatia, culpa e angústia. Tornam-se marcantes "*os sentimentos de tristeza e pesar que ocorrem quando alguém amado morre*" (Holmes, 2001, p. 175). No entanto, pode também surgir a calma e a confiança, a tranqüilidade e o alívio, a firmeza e a coragem. Todos estes sentimentos e atitudes podem ser conhecidos e transformados no decurso do tempo e esta é uma característica importante na visão do luto como processo humano.

As descrições revelam que estes momentos não se dão de forma linear; é comum a expressão da angústia frente à repetição dos estágios, como se estes fossem desenhados numa espiral. Em sua narrativa da dor, acompanhamos C. S. Lewis nos momentos confusos e nas fases repetitivas pertinentes ao processo de luto. Nesta descrição, temos um exemplo da repetição dos estágios e da ruptura provocada no *mundo-da-vida*:

Nesta noite, todos os infernos do luto imaturo abriram-se de novo; as palavras enlouquecidas, o amargo ressentimento, o frêmito no estômago, a irrealidade do pesadelo, o mergulho nas lágrimas. Pois no luto nada "fica no lugar". Prossegue-se emergindo de uma fase, mas ela sempre volta. Vai e volta. Tudo se repete. Estou andando em círculos, ou ousa esperar que esteja numa espiral? (Lewis, 2006, p. 74).

Seguimos em sua narrativa até que chega o tempo em que as mudanças dos pensamentos e sentimentos ocorrem e levam-no ao vislumbre da paz: "*De onde quer que tenha vindo, serviu para purificar minha mente*" (obra citada acima, p. 89).

Ele descreve exatamente como a vivência do luto redimensiona a história da própria vida e como é significativo se ter a compreensão deste processo como um todo. Esta *gestalt* do luto, numa percepção mais ampliada da visão de altura contribui para a recuperação da unidade e da inteireza da pessoa que consegue reconciliar consigo mesma após a experiência da quebra e da ruptura: "*Pensei que fosse descrever um estado; traçar um mapa da tristeza. Esta, contudo, não vem a ser um estado, mas um processo. Não carece de um mapa, mas de uma história*" (obra citada acima, p. 77).

A noção de história enriquece a vida do enlutado, pois, pode contar com a memória como forma de elaboração. A sua história de vida passa a conter outras histórias que lhe trazem novas perspectivas de crescimento e re-organização. Surge a constatação da construção de um novo *mundo-da-vida*. O seu mundo nunca mais será o mesmo; no entanto, é possível prosseguir. As expressões das virtudes da gratidão e da fidelidade contribuem nesta elaboração da história de vida, pois, neste exercício da recordação amorosa, ela toma posse do que é verdadeiramente seu e constata o que a morte não retira. Nesta edificação da história de reconciliação, é frequente a manifestação da virtude da misericórdia que se traduz no perdão, a si mesmo, ao outro, à pessoa que morreu e, até mesmo, a Deus.

2.2.5.8- Luto: processo e tempo

Seguindo a compreensão da palavra processo, reconhecemos vários elementos presentes: "*Estar de luto é estar sofrendo, no sentido duplo da palavra, como dor e como espera: o luto é um sofrimento que espera sua conclusão*" (Comte-Sponville, 1997, p. 90)⁷².

O luto como processo de ruptura e de crise nos remete tanto ao sentimento da dor e da tristeza como também se refere à passagem do tempo que fica em suspenso. A imagem da suspensão é a de saída do chão que significa o lugar seguro e conhecido. No luto, a pessoa vive a constatação de que não tem mais a segurança do que conhece. A possibilidade de elaboração também está presente nesta expressão que nos aponta para a expectativa da transformação: à espera de solução.

⁷² - O tradutor Eduardo Brandão, nos esclarece os significados da expressão estar sofrendo: "*Em francês, être en souffrance, locução que também significa "em suspenso", "à espera de solução"*" (Comte-Sponville, 1997, p. 90).

A mudança, porém, implica como vimos acima, em uma espera pela passagem do tempo. Tempo que é vivido de forma única por cada pessoa. Este tempo, marcado pelo que é presente na história de cada um, traz diferentes conotações para o dia e para a noite, para o cotidiano, ou seja, para o *mundo-da-vida*.

O tempo não flui uniformemente, o homem tornou o tempo humano em cada sociedade. Cada classe o vive diferentemente, assim como cada pessoa.

Existe a noite serena da criança, a noite profunda e breve do trabalhador, a noite infinita do doente, a noite pontilhada do perseguido (Bosi, 2003, p. 53).

Podemos dizer sobre a noite do luto, que ela costuma ser vivida como longa e interminável. Solta no tempo, preenchida de sobressaltos e perguntas. No tempo do luto, como vimos, a vida fica em suspenso. Pode se evidenciar a crise, pois, a pessoa vive num mundo ainda desconhecido e amedrontador.

2.2.5.9- *Luto como resgate do humano*

O cotidiano já não é mais o mesmo. Através do luto, abrimos a porta para a oportunidade de lidar com a nossa condição de seres humanos. Temos a possibilidade de compreender, nessa vivência do luto, que ser humano significa ser mortal:

Uma vez que morte passou, já não é igual: nada mudou, e mais nada, porém, é como antes. É a entrada na idade adulta, se se quiser, embora os adultos façam tudo, o mais das vezes, para esquecê-la. Digamos que é o acesso à verdadeira humanidade: o luto assinala que não somos Deus, e a que preço é preciso pagá-lo. Os antigos não se enganavam a esse respeito; ser homem é ser mortal, e amante dos mortais. O luto é próprio do homem (Comte-Sponville, 1997, p. 91).

Se tomarmos a palavra *próprio*, nesta última frase, reforçando a ideia daquilo que é do homem, ou seja, o que faz parte, o que é constitutivo do humano, reconhecemos a necessidade de recuperar essa vivência do luto com a dignidade que ela merece. Dignidade que o ser humano merece em todos os tempos de sua vida, mas que nesta fase torna-se vital, reforçando mais um aspecto inerente ao conceito de luto: da condição de abertura do ser humano para o processo de elaboração pessoal que possibilita a reconstrução do sentido de vida.

A necessidade humana de trabalhar o processo do luto sempre foi manifestada na humanidade das mais diversas formas e nas mais diferentes culturas. Com a Literatura da Consolação, vimos esta possibilidade de impulsionar a transformação no luto e a presença da temática das virtudes como fonte doadora de recuperação dos significados. É esta retomada subjetiva dos diversos significados do cotidiano que permite reconhecer o caráter saudável do processo do luto.

Concluímos aqui a apresentação do nosso conceito que tem o objetivo de trazer uma ampliação na visão do luto em aliança com o conceito de *mundo-da-vida* de forma que possamos reconhecer o enlutado como a pessoa humana, fazendo parte de uma cultura e na sua relação com o social e com as suas tradições, como foi colocado por MacIntyre (2001a). Confirmamos que o luto pode se constituir numa experiência de abertura do ser humano para o processo de elaboração pessoal que possibilita a reconstrução do sentido de vida.

2.2.6 – Elaboração de Sentido de vida

2.2.6.1- *Elaboração e reconstrução da experiência vivida*

O tema da elaboração está implícito ao luto como processo. No entanto, vamos ressaltar a noção de elaboração para seguirmos com o conceito de sentido de vida. A palavra elaborar tem os seguintes significados: "1. Preparar gradualmente e com trabalho. 2. Formar, organizar. 3. Dispor as partes de; pôr em ordem; ordenar. 4. Tornar assimilável (os alimentos). 5. Operar-se; formar-se" (Ferreira, 1975, p. 502).

A compreensão desta palavra nos leva a refletir sobre um trabalho de organização do que foi vivido, ou seja, um processo que acontece gradualmente e que ao ordenar seus elementos, transforma-se em algo novo. A própria escolha da palavra elaboração já nos conduz à perspectiva de um processo de transformação possível para o ser humano.

A elaboração pode ser esclarecida nas palavras de Mahfoud (2003) quando apresenta a abordagem fenomenológica desenvolvida por van der Leeuw: "*É no ato da compreensão de certas unidades experimentadas e não no ato da experiência vivida instantânea, que o sentido se abre ao sujeito*" (Mahfoud, 2003, p.131).

Vamos tomar a palavra elaboração com o significado de ação humana que, em seu trabalho de ordenar, possibilita unidade, compreensão e sentido ao que vivenciamos, ou seja, propicia a renovação a partir do encontro com o sentido.

O processo da elaboração é implícito ao da reconstrução da experiência vivida. Em nossa vida, lidamos sempre com a reconstrução do que já vivenciamos, pois, a vivência originária sempre nos escapa. A reconstrução do que vivenciamos é que vai abrir o caminho para as nossas possibilidades de elaboração de sentido do que foi vivido. A reconstrução abre condições para que pessoa se dê conta de sua vivência e se organize, podendo assim reestruturar o seu *mundo-da-vida*. Através da reconstrução da vivência torna-se possível o processo de elaboração. Esta é uma possibilidade inerente ao ser humano: a de transformar o caos em uma compreensão, em uma configuração: "A 'reconstrução' é entendida como a conduta do sujeito para traçar um plano dentro do emaranhado de linhas caóticas, que seria a realidade" (Mahfoud, 2003, p.131).

Essa abertura para a compreensão pode iluminar a realidade da pessoa. Assim, ela tem condições de enxergar o que estava ofuscado e emaranhado. Ao elaborar a sua vivência, a compreensão ilumina, realçando o vivido e o significado que pode ser apreendido. Encontramos novamente a imagem de Boécio que ao retomar a sua luz também nos traz clareza neste exemplo da elaboração: "Então se dissiparam as trevas noturnas, e a meus olhos foi dada a capacidade de discernir novamente a luz". (Boécio, 1998, p. 7).

2.2.6.2 – Sentido de Vida

Passamos então a esclarecer outro conceito: *sentido de vida*. Para entender o significado da expressão *sentido de vida*, temos como ponto de apoio teórico inicial a obra⁷³ de Frankl (1978, 1990, 2002, 2003, 2007) que traz a discussão sobre esta questão a partir de suas próprias experiências contundentes em um campo de concentração. E depois, desse período, em toda a sua trajetória de determinação e construção teórica na psicologia.

⁷³- Para a revisão bibliográfica da obra deste autor, incluindo monografias, dissertações, artigos e conferências sobre este tema, ver Frankl (2003, 2007).

Nas elaborações pessoais e teóricas de Viktor Frankl encontramos reflexões que nos confirmam a possibilidade de encontrar novos significados na própria vida diante da dor e da morte. Trata-se do posicionamento a ser conduzido por cada pessoa. Esta indicação nos sinaliza que a necessidade de descobrir o sentido de vida é própria do homem e ele a define como a questão humana diante “*da problematidade do ser*” (Frankl, 2003, p. 56).

Na primeira conferência pronunciada por Viktor E. Frankl na Universidade para o Povo em Viena-Ottaring em 1946, ele falou exatamente dessa nossa capacidade de formular um sentido diante do sofrimento e de como sempre podemos dar significado à nossa existência: “*de tudo isso extraímos apenas uma coisa: a morte pertence à vida tão plenamente como o sofrimento. Nenhum dos dois torna a existência do homem sem sentido, mas antes plena de sentido. (...) dá grande significação à nossa existência*” (Frankl, 1990, p. 76).

Ele afirma que temos condições de reconhecer o sentido do que faz parte de nossa existência. O fato de passarmos por situações, as mais difíceis e dolorosas, não nos retira a chance de entrar em contato com o sentido desses acontecimentos e da própria vida. A partir das palavras deste autor temos as bases para refletir sobre a expressão *sentido de vida* que de imediato, já implica numa colocação que só pertence ao ser humano e que possibilita ao homem lidar com sua humanidade. As afirmativas de Viktor Frankl coincidem com os aspectos que apresentamos sobre a questão do sentido de vida na história ocidental.

O problema do sentido da vida, quer se apresente quer não expressamente, cumpre defini-lo como um problema caracteristicamente humano. Por conseguinte, o pôr-se em questão o sentido da vida não pode ser, nunca, de *per si*, expressão do que porventura o homem tenha de doentio; é antes e sem mais, para falarmos com propriedade, expressão do ser humano, - expressão precisamente do que de mais humano há no homem (Frankl, 2003, p.56).

Ao ressaltarmos esta atitude possível para cada ser humano que é a de se perguntar sobre o sentido de sua própria vida, nos abrimos para a constatação de que esta vivência é única para cada pessoa. Cada um, com seus recursos e com sua forma própria, vai fazer a problematização sobre a sua existência. Este é um caminho de integração que cada um de nós pode fazer com toda a sua originalidade, contando com a vontade de sentido, a principal

força motivadora do ser humano. Reconhecemos novamente a presença da questão da vontade como fundamental e nos remetemos ao conceito em Edith Stein.

Este caráter de vivência única em aliança com o questionamento sobre o sentido da vida é presente na afirmação que ressalta também a abertura de novos horizontes, pois, uma elaboração conduz a outras: “*A decifração do sentido só será um discurso no presente se for vivencial, experiencial, uma vivência do próprio sentido criando novos sentidos*” (Amatuzzi, 2008b, p. 10). Estes sentidos podem ser os mais diversos e inesperados.

Ao tratar da inter-relação do sentido do sofrimento com o sentido de vida, Viktor Frankl (1978, 2003) nos remete à novela *A morte de Ivan Ilitch*, obra de Leon Tolstoi (2006), considerada um marco na literatura mundial. A leitura deste livro nos possibilita identificar este conceito de sentido de vida presente nas reflexões do personagem Ivan Ilitch diante do sofrimento e da morte. E, além do mais, nos surpreender quando este protagonista se depara com a necessidade de encontrar o sentido de sua própria vida.

Seguindo mais com Frankl (2002) vemos a relação da atitude de perguntar pelo sentido de vida com o exercício da habilidade de responder, de dar respostas, à vida. Aqui está a grande virada que este autor vai fazer em sua reflexão. A certeza que nós, seres humanos, vamos sempre nos deparar com a pergunta sobre o sentido de vida, isso já sabemos. A diferença está na resposta que adotamos frente a esse questionamento inevitável:

Em última análise, a pessoa não deveria perguntar qual o sentido da sua vida, mas antes dever reconhecer que é *ela* que está sendo indagada. Em suma, cada pessoa é questionada pela vida; e ela somente pode responder à vida *respondendo* por sua própria vida; à vida ela somente pode responder sendo responsável (Frankl, 2002, pp. 98-99).

Focalizar a questão da elaboração do sentido de vida no luto significa refletir sobre a forma única com que cada pessoa, nesse período de vida, processa a pergunta sobre a sua *responsabilidade* com a sua própria vida. Responsabilidade, como já sinalizamos, trata-se de uma palavra que merece atenção, pois, é tomada aqui em seu significado de habilidade de responder, nesta conotação, pode impulsionar uma mudança de atitude e está profundamente inserido no conceito de pessoa humana:

E, se nos remontamos a uma reflexão sobre a estrutura originária da nossa vivência do mundo, teremos que dar ao problema do sentido da vida *uma viragem copernicana: é a própria vida que faz perguntas ao homem. O que o homem tem que fazer não é interrogar, mas ser interrogado pela vida e à vida responder: o homem tem que responder à vida, tornando-se "responsável"* (Frankl, 2003, p. 96).

A ação de responder se relaciona com a atitude de ser responsável com o próprio existir. Existir que sempre se dá através da riqueza e multiplicidade de contingências e surpresas que nos desafiam, como também nas atitudes mais simples do cotidiano. O conceito de responsabilidade ainda vai mais além ao nos remeter a uma perspectiva de totalidade que implica no envolvimento com o todo do qual fazemos parte:

Conforme já dissemos, não se trata de perguntar pelo sentido da vida, mas sim de responder-lhe, dando à vida uma resposta. Daí que a resposta a dar em cada caso não se possa dar efetivamente com palavras, mas antes com ações, através de um agir. Além disso, essa resposta tem que corresponder a toda a concretidade da situação e da pessoa, assumindo-a em si, por assim dizer. A resposta correta vem a ser, portanto, uma resposta ativa e uma resposta na concretidade do dia-a-dia, enquanto espaço concreto do humano ser-responsável (obra citada acima, p.159).

Como vimos acima, a extensão da noção de responsabilidade e de habilidade de responder se amplia e ganha lugar no mundo das relações cotidianas. Precisamos ressaltar o seu significado totalizante também na relação com a noção de liberdade. Novamente o conceito de pessoa humana nos proporciona compreender a integração de todos estes aspectos. Subjetividade e pessoa implicam na noção de ser consciente de suas possibilidades e de suas escolhas. Concluindo, *"ser pessoa significa, então, a autoposse de um sujeito como tal em relação consciente e livre para com o todo"* (Rahner, 1989, p. 44).

A abrangência da noção de responsabilidade que se conjuga com a de liberdade se insere na dimensão espiritual, intrínseca à condição humana:

A dimensão espiritual mostra-se, essencialmente, como a dimensão da vivência da liberdade e da responsabilidade. Responsabilidade nada se identifica com um caráter moralista pelo qual o indivíduo se obrigaria a agir de acordo com normas introjetadas, mas caracteriza-se justamente pela capacidade de responder, isto é, pela liberdade atuante no momento em que o homem responde ou se posiciona diante das circunstâncias presentes (Coelho Júnior e Mahfoud, 2001, p. 2).

Torna-se fundamental, para nossa ação como psicólogos, ter a clareza sobre esta pertinência de responsabilidade e liberdade. Esta noção presente no conceito de pessoa humana implica em uma orientação para determinada direção, ou seja, está dirigida a um *telos*. A condição de liberdade abre o espaço para a definição de resposta e de posicionamento no mundo, ou seja, é a "liberdade para", considerando o caráter de unicidade desta direção, conforme Coelho Junior e Mahfoud (2001).

Com estas considerações, tomamos nesta dissertação, o conceito de sentido de vida como a construção da pessoa humana, universal no seu valor e original no seu conteúdo, impulsionada pela vontade de sentido, ao se colocar em contato com sua essência na forma de se posicionar e de responder à própria existência.

3- A PRESENÇA DA VIRTUDE NA EXPERIÊNCIA HUMANA

Considerando os conceitos que colhemos nesta caminhada da pesquisa teórica, temos o propósito de estabelecer as suas inter-relações. Para isto, destacamos três eixos de pertinência da virtude na experiência humana que se destacaram ao longo de nossa caminhada: virtude - pessoa humana; virtude - sentido de vida; virtude - luto.

3.1- Virtude – Pessoa Humana

Unidade da pessoa humana

A perspectiva que tivemos da antropologia filosófica nos deu as possibilidades de reconhecer a importância da concepção do ser humano que contempla a unidade. A Filosofia guiando Boécio continua a nos orientar: "*Portanto*", replicou ela, "*aquilo que procura subsistir e se perpetuar deseja ser uno, pois, se a unidade é desfeita, não há nada que possa subsistir.*" (Boécio, 1998, p. 86). Este princípio da unidade torna-se o referencial para que possamos reconhecer a pessoa humana e o conceito de virtude.

Pela própria história destes conceitos, confirmamos que a noção de unidade vivenciada na Antiguidade e na Idade Média proporcionou a vivência da virtude participando de forma orgânica da estrutura da pessoa. A dissociação do homem deflagrada na Idade Moderna promoveu uma distorção no sentido da virtude para o homem moderno. A gravidade das

consequências ocasionadas pela visão dissociada do homem ressalta a necessidade contemporânea do resgate da unidade do homem e a relevância da retomada da virtude.

Esta forma de considerar o ser humano em seu caráter unitário nos permite reconhecê-lo presente no *mundo-da-vida*, o que ressalta o sentido de sua inserção social e cultural, no contexto de doação e de entrega do movimento das tradições. O conceito de microcosmo e da sucessão progressiva da alma nutritiva, sensitiva e racional nos propicia reconhecê-lo como pessoa humana pertencente à totalidade da vida.

Virtude ou Habitus: disposição constituinte da estrutura da pessoa humana

Identificamos a presença da virtude como um elemento estrutural no conceito de pessoa humana segundo o pensamento de Edith Stein. Concluimos que a virtude, como *habitus*, é uma disposição constituinte da pessoa humana, tem um caráter ontológico, ou seja, faz parte da constituição da pessoa em sua estrutura; ao mesmo tempo tem uma relação de dependência com o contexto social para se atualizar. É pertinente à dimensão do espírito e se expressa como potência atualizada envolvendo a unidade da vida espiritual, psíquica e corpórea; nesta atualização, a virtude afirma a unidade da alma.

Virtude ou habitus: potência atualizada a partir da escolha humana

Este processo de atualização da potência está relacionado à questão da liberdade humana, característica essencial da dimensão do espírito. Sendo assim, a pessoa tem possibilidades de se posicionar com sua própria resposta no *mundo-da-vida*. No entanto, pode atualizar, ou não, as suas potências. Como ser de liberdade e de escolha, esta é uma decisão pessoal que pode implicar em atualização ou em atrofia das potencialidades, ou seja, o homem, em condições saudáveis, define a sua escolha pela virtude ou pelo vício. Foi possível identificar e compreender esta relação através da descrição do dinamismo da força e da unidade das dimensões humanas – corpo, psique e espírito. A noção de força integrada ao conceito de pessoa humana trouxe a clareza sobre o dinamismo destas dimensões. Sendo assim, confirmamos que a expressão da virtude implica no envolvimento de todas as dimensões e está presente nas relações entre a vida afetiva (psíquica) e espiritual.

Virtude como ato: subjetividade e intersubjetividade

A focalização de Edith Stein na questão da unidade da pessoa humana nos permitiu compreender que a expressão da virtude como ato, ou seja, como potência atualizada, irradia-se no dinamismo das dimensões do ser humano e tem a sua expressão nas relações vividas no mundo e no encontro com o outro. As relações com a alteridade, baseadas na vivência do valor, características da virtude, propiciam o desenvolvimento e o fortalecimento do núcleo pessoal considerado na perspectiva de relação com o contexto social e cultural. Sendo assim, a expressão da virtude como ato, está presente no âmbito da subjetividade e da intersubjetividade e se relaciona com a questão do cuidado e do valor da pessoa.

O dinamismo da força: possibilidade da virtude como ato

Compreendemos a importância do conceito de força a partir da abordagem de Edith Stein que relaciona esta noção com a vontade. Vimos no pensamento tomista o destaque desta relação entre o intelecto com o seu *modo de moção* que apreende e apresenta, orienta e move o querer, ou seja, a vontade, na direção do bem. A vontade está implicada com o dinamismo da força e pode impulsionar a pessoa na direção da renovação.

Colocamos em relevo a questão da possibilidade e da escolha, pois, o homem tem autonomia no desenvolvimento ou na atrofia de suas potencialidades. Neste sentido, podemos estabelecer a relação da vontade com a força encaminhando a atualização das potências, viabilizando a manifestação da virtude. Estabelecemos a ressonância da força na concepção de Edith Stein com as virtudes em geral e especificamente com a virtude da fortaleza, nomeada com o termo latino *fortitudo*, que significa força da alma.

Estabelecemos a relação da pessoa humana com as virtudes que se manifestam nos ciclos vitais propostos na teoria de Erik Erikson. Este autor define as virtudes como forças humanas que emergem a partir das crises psicossociais relativas aos estágios de desenvolvimento. Esta abordagem é fundamental para que possamos passar da teoria para a prática com uma visão da unidade da vida e da importância dos diversos ciclos no desenvolvimento humano e nas interações na comunidade.

Virtude e vida comunitária: possibilidade de renovação da pessoa humana

O conceito de virtude desenvolvido por MacIntyre com o objetivo da reflexão e da ação no mundo das relações na vida contemporânea tem afinidade com a definição clássica aristotélica e com o dinamismo da pessoa humana. A questão da atualização das potências no contexto da vida prática das relações comunitárias tem aliança com a abordagem da comunidade presente no pensamento de Edith Stein.

Sintetizamos a função da virtude na pessoa humana: "*Virtud, em términos completamente generales, es la elevación del ser en la persona humana*" (Pieper, 1998, p. 15). Com esta afirmação podemos colocar em relevo a pertinência das questões sobre a dignidade humana e sobre a humanização na relação entre virtude e pessoa humana. A presença da virtude como ato no conceito de pessoa humana confirma a relação com o conceito de ética como renovação e com a proposição da virtude como ação na comunidade.

3.2- Virtude – Sentido de Vida

Sentido da vida no mundo contemporâneo

Este sentido de ética como renovação da pessoa humana nos encaminha para o conceito de sentido de vida. Atravessamos pela história da filosofia com a permanência desta questão ecoando de diversas formas e confirmamos através dos pensadores a necessidade de escutar estas vozes com mais atenção no mundo contemporâneo: "*Considerar o ser humano por parte da alma é estar cuidando do sentido da vida, do significado de viver (e isso, com certeza, inclui a ética, diríamos nós hoje)*" (Amatuzzi, 2003, p. 51).

Sentido de vida: valor da pessoa humana

Considerando a unidade da pessoa humana, temos a clareza da importância desta relação da pessoa humana com o sentido de vida nesta afirmação: "*Refere-se à ideia de que a alma, quando harmonizada em relação à fonte do ser e do valor, encontra também equilíbrio em relação ao corpo. Isso equivale dizer que quando a pessoa encontra o sentido de sua vida, até o corpo tende a se tranquilizar*" (Amatuzzi, 2008a, p. 98).

Ressaltamos a presença da virtude com a busca do sentido de vida na reflexão de AmatuZZi (2003) que nos mostra como a necessidade de elaboração de sentido está presente e enraizada em nossa vida. Ele relaciona o dinamismo propiciado por nosso desejo de felicidade e por nossas aspirações que animam o viver com a construção de significados nesta afirmação: *"a necessidade de todo um 'trabalho' de discernimento e tomadas de posição para que encontremos o caminho. Nesse trabalho vamos elaborando significados, os quais nos orientam em nossa vida, gerando assim novas experiências e significados"* (AmatuZZi, 2003, p. 45). Vimos que este movimento de reconhecimento e expressão dos significados pode se dar na atualização das potências, transformando-se no *círculo virtuoso*, propiciando a relação das virtudes com a elaboração do sentido de vida.

A força que alimenta a virtude e a vontade de sentido

A introdução da noção de força (Stein, 2003) trouxe uma luz maior para a compreensão do conceito de virtude e sua presença na dimensão do espírito. A expressão vontade de sentido presente no pensamento de Frankl (2003) merece ser ressaltada, pois, tem também afinidade com o pensamento de Stein (2003) que nos explicitou a relação da vontade e da força na dimensão do espírito. A virtude e a vontade de sentido se expressam a partir da força.

Virtude como ato: possibilidade da recuperação do sentido de vida

Tivemos a confirmação da possibilidade de construção de sentido de vida pela via da virtude - como ato e poder de humanidade- nas reflexões de Pieper (1998), Comte-Sponville (1995), Frankl (1990, 2002, 2003), MacIntyre (2001a), Reale (2002b), Corrêa (2008), Novaes (2009) e de Perine (2009). Estes autores enfatizam as questões que emergem em função da situação do homem contemporâneo dividido consigo mesmo e com o seu mundo. Eles ressaltam a possibilidade de resgate da sabedoria antiga, considerando as diferenças do contexto, para a discussão de nossas questões atuais.

3.3- Virtude e Luto

Virtude e transição psicossocial no luto

Apontamos a possibilidade do exercício da virtude como ponte para a retomada e a redefinição da relação com mundo, ou seja, para a transição psicossocial do luto. Consideramos a presença da virtude como um fator que potencializa a dimensão do espírito e impulsiona a revitalização da dimensão corpórea e da psíquica. A presença da virtude como ato na relação da pessoa consigo mesma e com a alteridade favorece o processo de reintegração com o *mundo-da-vida* que sofreu modificações e pode ser renovado.

Virtude e sentido de vida nos lutos da sociedade humana

Ao abordarmos a construção da definição de virtude com MacIntyre vimos que a ação da virtude pode contribuir com a reconstrução do sentido de vida no luto. Esta confirmação nos dá clareza sobre a relevância da presença da virtude no luto tanto para a vida individual, como também para a situação do luto que vivenciamos em nossa sociedade que sofre com a perda do sentido, de uma forma geral.

As doenças provocadas pela perda do sentido da unidade e da totalidade provocam abalos nas estruturas afetivas individuais e sociais. No entanto, o homem resiste em sua vontade de sentido. As críticas e os questionamentos trazidos por Ariès (1982) nos confirmam a necessidade da recuperação do sentido do humano diante da morte e do luto.

Esta perspectiva social nos traz inúmeras possibilidades de ações na comunidade em suas diversas configurações, nas famílias ou nas empresas. Esta ação social pode ser estendida às universidades e para as mais diversas associações e instituições que estejam abertas para olhar, escutar e cuidar das pessoas que vivem as perdas diariamente. A pessoa que vive a perda está no mundo e necessita de um novo olhar que as contemple em sua dignidade pela via da *ágape*. Reconhecemos que a virtude nos encaminha na possibilidade de recuperar o sentido do humano, presente no homem universal.

Virtudes, luto e sentido da vida para a pessoa humana

As virtudes em suas inter-relações no processo do luto contribuem para o reconhecimento de que a história de vida mudou com a perda do ente querido. Entretanto, é possível e necessário viver com a memória do vivido e com os significados descobertos. Estes permanecerão presentes e vivos. O seguinte poema retrata a virtude da fidelidade e do amor que se unem no cuidado com a memória e a história:

Tanto escrevi sobre a morte
em livros e poemas nesses anos:
sempre achei que a entendia um pouco.

Mas agora que ela me dilacerou a vida,
me rasgou o peito,
me levou o amado,
sinto que mal começo a compreender
sua mensagem:
tirando-o de mim, a morte o devolve
para que seja mais meu.

Dentro de mim um quebra-cabeças, e nele o meu amado.
Nem Deus o tirará daqui (Luft, 1988, p. 45).

Virtudes no ciclo de vida

A abordagem do Ciclo de Vida Completo nos trouxe clareza quanto à presença das virtudes no processo de desenvolvimento além de enfatizar a renovação que as virtudes impulsionam nos ciclos da vida. Este caráter renovador da virtude nos ciclos vitais mostra a pertinência destas nas situações do luto. Dependendo do estágio de vida que a pessoa está vivenciando, uma dinâmica própria da virtude está também em processo e pode influenciar a forma da pessoa encaminhar a transição psicossocial no luto.

Virtudes cardeais e virtudes teológicas no luto

A presença das virtudes cardeais – temperança, justiça, fortaleza, sabedoria - e das virtudes teológicas – fé, esperança, caridade – contribuem com o processo do luto por despertarem vivências que impulsionam a reconstrução da confiança na própria vida. O caráter de unidade contribui para a vivência de um círculo virtuoso, num encadeamento que possibilita a conexão com a força do ser humano.

Manifestações da virtude no luto

Em cada uma das virtudes encontramos a presença do ato como potência atualizada que pode fortalecer o núcleo da pessoa. Podemos identificar uma relação de pertencimento e de continuidade de uma com a outra. Esta relação nos permite concluir que as virtudes, como atitude no mundo, tornam-se possibilidades de retomada do vigor físico, psíquico, afetivo e espiritual diante dos impactos vivenciados, através do dinamismo da força presente na dimensão do espírito. Destacamos a relação da Medicina da Alma e da Literatura da Consolação⁷⁴ com a nossa abordagem das virtudes no luto.

Reconhecemos a manifestação das virtudes como fator de recuperação das capacidades de organização e orientação, bem como na permissão para desfrutar da vida, que se torna possível quando se integram as potências do sentir, do querer e do agir.

Entre as diversas manifestações da virtude no processo do luto podemos citar a relevância da amizade e da gratidão, da misericórdia ou perdão, da humildade, da compaixão, da generosidade, da fidelidade, da tolerância e do humor. Em cada uma destas expressões, a pessoa humana tem possibilidade de retomar a relação com a força de seu núcleo pessoal e de se sentir em processo de recuperação e de fortalecimento em suas dimensões humanas.

Amizade

A amizade é uma virtude que se destaca nos depoimentos das pessoas em luto e que merece toda a atenção por estabelecer a relação entre a afetividade e o espírito, ressoando no corpo em sua inteireza e, assim, na unidade da pessoa humana. Trata-se de uma expressão do amor na vertente de *philia*, amor que se traduz em ação e fonte de alegria, que doa e que cuida do outro nas relações de partilha.

Este sentido desenvolvido por Aristóteles inclui o amor dos pais pelos filhos, dos amigos e do casal. Ao buscarmos o verbo grego *philein*, encontramos o sentido de “*amar, qualquer que seja o objeto desse amor*” (Comte-Sponville, 1995, p. 273) voltado para os seres humanos e que se manifesta como uma escolha, ou seja, um posicionamento pelo amor-ação:

⁷⁴ - Ver p. 128.

O modelo da amizade, para Aristóteles, é antes de mais nada "a alegria que as mães sentem ao amar seus filhos", é também "o amor [philia] entre marido e mulher", especialmente quando "cada um dos dois deposita sua alegria na virtude do outro", é também o amor paterno, fraterno ou filial, mas também o amor dos amantes, que *erôs* não poderia conter nem esgotar por inteiro, é enfim a amizade perfeita, a dos homens virtuosos, os que "desejam o bem a seus amigos por amor a eles", o que faz deles "amigos por excelência" (Comte-Sponville, 1995, p. 274).

O significado de *philia* abarca os diversos sentidos do amor, é a própria base na qual o amor floresce em suas nuances próprias, conforme o seu objeto:

Digamos a palavra: *philia* é o amor, quando desabrocha entre humanos e quaisquer que sejam suas formas, contanto que não se reduza à falta ou à paixão (ao *erôs*). (...) Digamos que é o amor-alegria, na medida em que é recíproco ou pode sê-lo: é a alegria de amar e ser amado, é a benevolência mútua ou capaz de se tornar mútua, é a vida partilhada, a escolha assumida, o prazer e a confiança recíprocos, em suma é o amor-ação"(obra citada acima, p. 274).

Na discussão sobre a relação da virtude com a nossa condição humana de dependência, MacIntyre (2001b) enfatiza este caráter da virtude com a realização humana de reciprocidade. Esta reflexão sobre a relação com a alteridade nos abre o caminho para pensar no significado da amizade como relação de confiança:

É possível que seja Aristóteles, na discussão do livro IX da *Ética Nicomaquéia* [1166a 1-1166b 29], quem melhor descreve como as virtudes permitem ao ser humano ver-se a si mesmo e aos demais, e ver sua relação com os demais, como membros ou potenciais membros de alguma rede de reciprocidades. Aristóteles sustenta que, à medida em que o ser humano seja bom, pode confiar em si mesmo, tal como confiam nele seus amigos, e vice-versa (MacIntyre, 2001b, p. 189).

Esta relação que leva a um compartilhar da confiança e que forma redes de apoio provoca o fortalecimento das pessoas envolvidas. Por todos estes aspectos, enfatizamos a relevância da vivência da amizade no processo do luto e nos remetemos à reflexão de Stein (2003) sobre as fontes de força espiritual que encontramos nas interações humanas e que se dão, na prática, nas relações vividas na comunidade. Sobre a amizade, temos em Boécio, mais esta luz: "*Quanto aos amigos, são o tesouro mais sagrado que temos, pois eles nos foram dados pela virtude e não pela Fortuna, enquanto todos os outros bens são adquiridos à vista do prazer ou do poder que proporcionam*". (Boécio, 1998, p. 56).

Gratidão e Fidelidade

A gratidão traz abertura para o agradecimento pela existência do outro. A gratidão possibilita dar graças pela vida do tempo passado e, assim, fortalecer o presente; dar graças pelo que foi bem vivido com o outro que se foi; agradecer pela presença amorosa da pessoa querida que continua viva na lembrança. Aquela companhia que não partilhamos mais no cotidiano, no entanto, pertence à memória. A saudade se coloca presente e a gratidão a acolhe de forma amorosa. A gratidão pode ser considerada a saúde da memória.

A gratidão tem aliança com a fidelidade no que se refere à atitude de valorizar e de cuidar da memória e da história vivida. A gratidão e a fidelidade contribuem para que a pessoa viva a dor da perda com inteireza, sem se perder na lamentação e no cultivo de um sofrimento que impede a continuidade da vida e dos relacionamentos. São virtudes que ajudam a diferenciar a dor do luto com uma busca de sofrimento, doentia e paralisante, que perpetua a raiva e a impotência. O sofrimento que dificulta o movimento da vida, na família e no trabalho, necessita ser reconhecido como um sintoma e ser tratado como tal.

Por sua vez, a virtude da fidelidade pode se manifestar na relação da própria pessoa consigo mesmo se expressa na retomada da confiança com o seu núcleo pessoal, na conservação do próprio querer e do reconhecimento que é possível continuar a ser o si mesmo diante da perda.

A fidelidade permite que permaneça a memória, de forma saudável. E impede que o homem destrua a si mesmo, o contexto familiar e profissional e a própria lembrança da pessoa querida que morreu. A fidelidade, em união com a virtude do cuidado, viabiliza a progressiva retomada das atividades diárias e das relações de confiança com o outro.

Tolerância: reconhecimento dos limites humanos

A tolerância precisa da humildade e da simplicidade para ser exercitada consigo e com a alteridade. Ela pode ser conhecida, desenvolvida ou recuperada no processo do luto com o reconhecimento e a aceitação das diferenças, dos erros, das fragilidades e dos limites como condições humanas. O que antes não era suportado em si mesmo ou no outro, pode passar a ser fonte de reconhecimento das diferenças individuais e tornar-se uma conquista no desafio

da convivência. A virtude da tolerância não implica em passividade, pois, na verdade é um exercício ativo do sentimento e do pensamento. No processo do luto, a tolerância pode contribuir para uma recuperação das relações afetivas. Ela depende de outras virtudes e abre caminho para a vivência da misericórdia.

Misericórdia: a potência em ato do perdão

A misericórdia humana nos permite perdoar o passado, perdoar o outro e a si mesmo num processo de reconhecimento dos limites humanos e de aceitação consciente e ativa. Perdoar não implica no esquecimento e na negação do que ocorreu na história de vida; no entanto, é possível transmutar os sentimentos em relação à pessoa que provocou a raiva e cessar de odiar (Comte-Sponville, 1995). Desta forma, a misericórdia se traduz em uma atitude, um posicionamento de transformação de si mesmo e tem um caráter ativo e fortalecedor de todas as dimensões humanas.

A misericórdia é uma virtude que possibilita a tranquilização da dimensão do espírito. Trata-se de uma conquista humana quando se consegue dissolver o ódio, a revolta e o ressentimento que envenenam a alma: *"é cessar de odiar, e é essa de fato a definição da misericórdia: ela é a virtude que triunfa sobre o ressentimento, sobre o ódio justificado (pelo que ela vai além da justiça), o rancor, o desejo de vingança ou de punição"* (Comte-Sponville, 1995, p. 132).

A misericórdia no luto pode se dar na atitude de perdoar tanto a si mesmo, como a pessoa que morreu ou outros envolvidos nos relacionamentos. Dependendo das circunstâncias da situação da morte de uma pessoa, ocorrem sentimentos de culpa e de ressentimento em relação a terceiros, sendo possível a manifestação do ódio e da vingança. Muitas vezes, até mesmo como uma forma de proteção para não lidar com a dor e a tristeza da perda, que podem ter uma conotação de fragilidade, o ódio vem à tona como ilusão de potência e de força. Na verdade, a potência está é na elaboração da tristeza e da dor, quando a pessoa enfrenta os seus sentimentos e pode transformá-los. A raiva e o ódio cultivados como ressentimento provocam o desgaste da força e o enfraquecimento da pessoa como um todo. A misericórdia acolhe, protege e restaura o homem.

Simplicidade, generosidade e humildade

A simplicidade é uma virtude que pode emergir no luto facilitando o reconhecimento e a escolha do que se torna essencial para a vida. A virtude da simplicidade facilita a vivência da aceitação no processo do luto, impulsionando à renovação do próprio viver. A generosidade pode se expressar também no estágio da aceitação revelando a recuperação das relações com o outro na possibilidade da doação. A humildade contribui também para a aceitação como uma resposta, expressando-se como o reconhecimento do limite que o ser humano depara com o mistério da morte. Este não pode ser explicado na linguagem humana, pode ser apenas vivenciado e a humildade facilita a vivencia diante dos mistérios.

A serenidade, que tanto falta no homem contemporâneo, pode ser proporcionada na aliança ativa da simplicidade, com a generosidade e a humildade.

Compaixão

Compaixão não se refere a sentir pena do outro; pelo contrário, é a vivência de reconhecimento da dor do outro e de sua dignidade.

A compaixão confirma ser possível retomar o olhar para o outro e para o mundo. Ver a dor do outro significa não estar voltado mais só para a própria dor e implica na evolução do processo. A compaixão encaminha o cuidado consigo e com o outro, revelando a empatia como reconhecimento do humano na alteridade. Trata-se de uma virtude que encaminha o olhar para a dor humana, podendo abrir caminho para a valorização do outro e de si mesmo.

Humor

O processo do luto implica na recuperação da vitalidade e da alegria que pode se expressar no retorno ao humor. O rir de si mesmo implica em leveza e aceitação dos limites e fragilidades inerentes à condição humana. Diferente da ironia e do sarcasmo que machucam; o humor suaviza e tranquiliza a alma (Come-Sponville, 1995). O humor no processo do luto evidencia a continuidade da vida e a convivência com a perda que permanece na história. A expressão do humor não contradiz com a dor da perda; pelo contrário, integra a perda no

cotidiano, pois, é possível novamente sorrir mesmo com a dor, aceitando-se a natureza humana que implica em finitude.

O humor traz abertura para seguir a caminhada, que é a construção da própria história no *mundo-da-vida*, com a consciência de que a vivência da perda nos torna mais humanos.

4- A VIRTUDE COMO ATO NA ELABORAÇÃO DE SENTIDO DE VIDA NO LUTO

Nossa resposta à tradição: Acolhida e doação das heranças

Iniciamos a reflexão sobre as virtudes com a pergunta sobre como tem sido o nosso movimento de receber a tradição que nos é oferecida. Deixamos esta pergunta aberta com o intuito da provocação e da reflexão. Chegamos à etapa final desta caminhada com uma das respostas possíveis: a nossa posição ao explicitar a relação da virtude e do sentido de vida com o processo humano do luto.

Neste sentido, acolhemos o que herdamos em nossa cultura ao evidenciar a releitura da virtude e o sentido de vida como questões humanas que estão na origem das tradições ocidentais. Com o exercício das virtudes, é possível seguir a caminhada com elaboração de sentido, com a construção da própria história de renovação no *mundo-da-vida*, com a vivência e a consciência da perda como possibilidades de humanização.

A virtude: do ontológico ao contexto relacional

A definição de *habitus* presente na definição da pessoa humana nos revelou o caráter ontológico da virtude. Trata-se de uma disposição que constitui o ser humano; entretanto, tem uma íntima relação de interdependência com o contexto relacional. O caráter ontológico tem as possibilidades de se afirmar e de se expressar, de desenvolver ou de se atrofiar, mediante as condições e as inter-relações da vida prática, no âmbito do *mundo-da-vida*. As questões da alteridade e da qualidade do contexto relacional tornam-se fundamentais para se refletir sobre o desenvolvimento das disposições constitutivas da pessoa.

A virtude no luto: fortalecimento das dimensões humanas

Considerando a conceituação ampliada do luto que formulamos podemos reconhecer a relação com a virtude como a possibilidade de fortalecimento e de renovação das dimensões do corpo, da psique e do espírito para a vivência deste processo. Quando a pessoa entra em contato com a sua própria força espiritual tem a sua passagem mais facilitada pelo processo de resolução do luto. Vimos que a força espiritual não se dá de forma isolada, ela acontece nas expressões da força vital e da força psíquica, conduzidas pela organicidade de nosso ser.

Com visão de unidade da pessoa, a sua abertura à vida interior e exterior e o dinamismo dos processos da vida do espírito podemos reconhecer que a virtude, como potência atualizada torna-se fonte de força e contribui com todas as dimensões na busca humana de construção de sentido. As vivências da virtude nas suas mais diversas manifestações proporcionam abertura para que a pessoa encontre o sentido de suas experiências. O que estava obscuro e sem significado, pode ser iluminado e redescoberto. Sendo assim, é possível dizer que a virtude como ato, potência atualizada, colabora com o processo de elaboração de sentido, principalmente no processo do luto, integrando a dimensão do corpo, a dimensão psíquica e a dimensão espiritual em suas interdependências.

Força da alma

O conceito de força de ânimo, ou seja, força da alma, que estabelece a aliança da dimensão psíquica com a dimensão espiritual nos possibilita a ação e a transformação, ressaltando que a dimensão espiritual nos dá a amplitude da consciência e da reflexão. Não se trata só de reagir; mas, de uma ação construída em consonância com as relações, com os sentimentos e os pensamentos. Edith Stein nos mostrou como a força se manifesta organicamente e estruturalmente em nosso ser. Ela se refere ao agir em conexão com o núcleo pessoal que possibilita uma nova inserção no *mundo-da-vida*. Esta forma de encaminhar a ação possui um *télos*, pois, o ser humano busca o significado do que vive.

A atividade da vontade orientando a força

Podemos retomar a conclusão de que a vida do espírito como entendimento e vontade possibilita a condução da força vital, ou seja, a atividade da vontade orienta a nossa força. A força está na raiz de nossas potencialidades e o ser humano, em sua condição de liberdade e de responsabilidade, pode viabilizar a resposta que implica na transformação de suas potências em ato. A pessoa humana tem a responsabilidade - habilidade de dar sua resposta - no encaminhamento da utilização das suas forças vitais, psíquicas e espirituais, ou seja, a expressão destas tem uma relação de dependência com as nossas escolhas e decisões. A virtude implica em eleição e em ação.

A responsabilidade sobre si mesmo no luto e a relação com a força vital

Na situação do luto, estas questões da responsabilidade e da posse de si mesmo são fundamentais, pois, a perda do ente querido provoca um desgaste das forças vitais, psíquicas, emocionais e espirituais. É necessária a conjugação das forças espirituais com as forças psíquicas para a recuperação da força vital, num processo de continuidade e dinamismo com a interação de uma dimensão com a outra. Esta transmutação pode proporcionar mudanças na forma da pessoa agir consigo e com o seu mundo. A compreensão da estrutura da pessoa humana só é possível dentro desta perspectiva de integração e de dinamismo, que é a própria vivência de unidade.

A posse de si mesmo no luto

A noção da responsabilidade ainda vai mais além se a tomamos em relação ao conceito proposto por Edith Stein do eu que tem a posse de si mesmo e que se governa. Esta visão está em conjugação com a seguinte conclusão que se remete ao pensamento de Alain, professor e filósofo francês: "*Alain escreve: 'vejo apenas uma virtude no mundo, escutar-se a si mesmo'. Certamente Alain queria dizer: governemos nossas vidas. A vida perde sentido humano se negamos essa responsabilidade*" (Novaes, 2009, p. 24).

As virtudes e o sentido de vida no luto

A vivência de unidade da pessoa se expressa no mundo das relações. Reconhecemos na seguinte reflexão a integração dos conceitos, pois vemos a presença da morte e da vida; da dor e da alegria; do limite e da possibilidade; das virtudes e da construção de sentido:

A morte, então, longe de tirar o sentido da vida, torna-se fundamento, causa e convite para valorizar ainda mais a vida do tempo presente. O homem, então, tendo seus passos guiados por essa iluminação, dar-se-á por tarefa gozar do convívio junto aos seus, entreter amizades, desenvolver compaixão e tolerância para com o outro, trabalhando sempre por gerar mais vida, mais amor, mais alegria, lutando para promover a justiça e a paz no mundo (Côrrea, 2008, p. 108).

Com o intuito de destacar a importância do processo constante de elaboração, retomamos a questão da busca humana da felicidade colocada por Amatuzzi (2003) - apoiado em Tomás de Aquino (Suma Teológica, I, II, q.2, a.1, sol.1). Ele afirma que o conhecimento da pessoa humana e a construção de significados acontecem a partir do dinamismo das buscas que vivenciamos no decorrer da existência, numa constante interação de perguntas e respostas: *"A partir daí, com a vida e as escolhas que fazemos, vamos significando essa experiência e o mundo em torno. Esses significados, por sua vez, iluminam nosso próprio caminhar, e geram novas experiências e novos significados"* (Amatuzzi, 2003, p. 45).

A vivência da perda é uma das formas que pode abrir o caminho para o reconhecimento do sentido do humano: *"Mas 'esta' pessoa, no que ela significa humanamente para mim, não pode ser substituída por nenhuma outra, por muito que uma nova relação humana possa consolar-me da perda da primeira"* (Stein, 2003a, p. 613). É a vivência do limite que nos é dado, que faz parte de nossa condição humana: *"A finitude, a temporalidade, não é apenas, por conseguinte, uma nota essencial da vida humana; é também constitutiva do seu sentido. O sentido da existência humana funda-se no seu caráter irreversível"* (Frankl, 2003, p. 109).

Nos primeiros estágios do luto, a falta do outro traz a inquietação desencadeada pela vivência impactante da falta de significado, pois, perde-se a noção de *mundo-da-vida* que já havia sido construída e estava estabelecida. Com o reconhecimento desta falta e as vivências provocadas pela indagação do sentido é possível trilhar o novo caminho na história em busca

de um *télos*. Colocar-se à caminho para uma elaboração sobre o sentido da vida e construção de significado do novo *mundo-da-vida* implica em uma escolha que encaminha a reorganização da vida. O processo toma o rumo de acordo com as respostas únicas de cada ser humano em sua originalidade. As estruturas constitutivas da pessoa humana - o *habitus* em seu caráter ontológico - estão à disposição para que sejam atualizados como virtude, em ato, no processo de reconstrução e elaboração de significados no novo *mundo-da-vida*.

Virtudes e projeto existencial no mundo-da-vida

Esta resposta à vida abre caminhos e é determinante para a realização das escolhas e dos posicionamentos. Responder à vida implica em um dinamismo e viabiliza a ação. A partir da pergunta que a pessoa faz sobre o seu sentido de vida é possível estabelecer novos projetos para sua vida, que se tornam construções pessoais de valor. À medida que é possível elaborar significados, é possível prosseguir. Este é o contínuo convite de caminhante que a vida nos proporciona e que pode ser potencializado com a vivência das virtudes.

Ao tratar do tema da motivação, que se refere às condições que possibilitam uma realização, Ales Bello (2004) faz a reflexão sobre a importância de concebermos e elaborarmos um projeto existencial. A elaboração do sentido de vida abre novos objetivos e eles se organizam na renovação dos projetos pessoais, nos quais a pessoa se projeta, quer dizer, recoloca-se no mundo das relações através das realizações de suas novas ideias.

É a renovação que pode se efetivar nas modificações práticas na forma de lidar com o mundo. Com a vivência da perda do ente querido e com o desencadeamento saudável do processo do luto fica evidente a elaboração do sentido manifestando-se nas mais diversas formas. Surge a necessidade vital de reorganização da dinâmica cotidiana, de cuidar das relações familiares, de rever as posições nas configurações sociais, de esclarecer os novos objetivos e o rumo dos projetos. O projeto nos encaminha na pergunta sobre o que queremos da vida e nos coloca em conexão com o valor. A palavra projeto pode nem ser pensada ou pronunciada; mas, evidencia-se como prática e como compartilhamento de novas ações no mundo no espaço da intersubjetividade.

Virtude como ato no mundo-da-vida

A reflexão sobre o *mundo-da-vida* no luto torna-se essencial, pois, se trata de um período da vida que a pessoa se dá conta de que seu mundo está em pleno impacto e em busca de reestruturação. Aqui podemos ver a implicação do *mundo-da-vida* com a elaboração do sentido de vida, como uma forma de prosseguir, de fazer ou refazer planos, de elaborar novos significados. A pessoa se define ao propor uma ação no mundo do qual ela faz parte e isto possibilita entrar em contato com o sentimento de ser si mesmo e de ser parte de uma totalidade.

Virtude como ato e processo de resolução do luto

A vontade dirigida para uma ação positiva sinaliza o desenvolvimento do processo e a passagem para um novo momento definido pelas características peculiares de cada pessoa. Ressaltamos que o conceito de estágio do luto não determina uma passagem linear pelos diversos momentos, trata-se mais de uma espiral evolutiva, na qual se apresentam manifestações de retorno às fases iniciais que se revelam, entretanto, com outras expressões.

O conceito de transição psicossocial do luto necessita ser considerado para que as manifestações da pessoa sejam vistas numa perspectiva de contexto. Os estágios do luto, na verdade, revelam as diversas elaborações que a pessoa realiza nesta transição. O trabalho de elaboração de novos significados acontece em conjunto com as manifestações da virtude como ato. A parceria de ato e sentido encaminha o processo do luto de forma saudável.

Elaboração do sentido de vida e cuidado com o outro na comunidade

A passagem pelo estágio da aceitação pode trazer a expressão de motivações pertinentes à dimensão do espírito encaminhadas para a realização de ações comunitárias, fortalecendo também a dimensão da afetividade e a dimensão corpórea. Reconhecemos, em diversas iniciativas de prática sociais, a presença de pessoas que impulsionaram estas ações a partir de uma vivência de perda de um ente querido.

A própria criação da Rede API – Apoio a Perdas Irreparáveis se deu como necessidade de formar uma rede de compartilhamento da vivência da perda iniciando um projeto social de

cuidado com pessoas em luto. Diversos grupos e redes de apoio ao luto tiveram a origem na história de perda vivida por seus fundadores.

Podemos citar diversas experiências de pessoas que decidiram realizar projetos sociais a partir da própria experiência do luto: campanhas de prevenção de acidentes de trânsito; construção ou manutenção de creches e de asilos; criação de bibliotecas ou de brinquedotecas (principalmente com livros e brinquedos doados pelas famílias que viveram perdas de filhos) em escolas, creches, asilos e hospitais; participação em grupos de apoio ao paciente com câncer; assistência e cuidado com pessoas em fase terminal; criação de grupos de estudo ou de reflexão em conjunto com uma ação na comunidade; organização de grupos de pais ou de mães com metas definidas de ação social, por exemplo, grupo de “padrinhos” de crianças órfãs que vivem em creches ou assistência médica e odontológica em asilos.

Esta realidade nos dá o exemplo da necessidade humana de compartilhar suas vivências em práticas sociais e podemos relacionar com o conceito de virtude desenvolvido por MacIntyre: é a própria construção de um bem direcionado para o compartilhamento das necessidades de um grupo social. A pessoa humana em sua busca pelo sentido encaminha suas forças na direção do encontro com o outro e nesta relação comunitária de expressão de si mesmo e de escuta, existe um *télos*, pois, o ser humano tem a necessidade de recuperar sua força vital, psíquica e espiritual que lhe proporciona a renovação no viver. Ressaltamos a esta reflexão, a consideração de Perine (2009) que ressalta o caráter de imprevisibilidade da vida, que é a própria vivência da perda e do luto.

A elaboração do sentido de vida no luto é subjetiva, individual, quer dizer, é original na expressão de cada pessoa. A virtude como ato manifesta-se na presença do outro e do mundo. Mesmo que aconteça numa manifestação silenciosa, que só a própria pessoa se dá conta, ela pressupõe o contexto relacional da intersubjetividade.

A finitude e o sentido de vida na expressão das tradições culturais

Em sua pesquisa sobre a festa da Folia de Reis, Mahfoud (2003) descreve situações que nos revelam como as questões sobre a finitude e a ausência do outro podem ser vivenciadas dentro de um contexto social. O próprio grupo favorece o aparecimento de

eventos, festas, encontros ou rituais com regras implícitas que dão permissão para a emergência dos sentimentos de tristeza e de dor como também da elaboração de sentido.

Podemos observar como a questão da finitude, que nos é confrontada no luto, está presente nas diversas situações do dia-a-dia do ser humano. O tema surge de várias formas no cotidiano, como esta que nos é exemplificada na descrição da despedida da Folia de Reis:

Na despedida do Rei eles se confrontam com a finitude. Ele está de passagem, e se vai. Marcou presença, mas se vai. Naquele momento, cada um está retomando tantas outras presenças significativas, marcantes, que se foram. Esta é a tônica da despedida. Tristeza. Presença e ausência dos Reis originais, de personalidades importantes da comunidade antiga, parentes distantes, vizinho doente, ex-namorada presente: experiências significativas que têm o seu fim. A própria festa de Reis é então tematizada assim: aquela presença tão marcante poderia se acabar. Bastaria pouco. Tristeza (Mahfoud, 2003, p. 66).

O próprio grupo abre espaço para que a expressão da tristeza venha à tona, pois, são sentimentos que precisam ser vividos e revisitados pelos integrantes da comunidade. Encontramos nesta reflexão sobre o significado da celebração da Folia de Reis, mais um exemplo de como o homem encontra formas de elaborar o sentido de vida frente à finitude através de suas ações criativas nas expressões de sua cultura e de suas tradições: "*Celebra a continuidade do tempo e do mundo em seu significado, porta consigo ainda os sinais da origem e, portanto, pode ser ainda criador, potente, a ponto de se reafirmar diante das contradições, da morte, da fragilidade de sentido, do fim*" (Mahfoud, 2003, p. 90).

É exatamente, como vimos acima, na passagem pelo tempo, com toda a gama de recursos que o *mundo-da-vida* nos proporciona, que pode ser vivenciada a elaboração de sentido por parte da pessoa humana que sofre as dores da perda, através da atualização de suas potências e da dinâmica da força presente no núcleo pessoal.

Virtude como ato na vida contemporânea

Na explicitação da virtude como ato, procuramos trazer a definição adequada e viável para a prática em nossa realidade atual. Dirigimo-nos em contraposição às visões individualistas e reducionistas que só remetem à obrigação e dever. Em nossa caminhada nos

conduzimos pela via que possibilita um referencial de humanização ao relacionar a noção da virtude como ato com o sentido de vida no luto.

Esta relação foi possível pelo alicerce teórico que nos deu a perspectiva do mundo das relações, do homem como um microcosmo e pertencente à totalidade da vida, além do alicerce da concepção de unidade da pessoa humana, conforme as proposições vistas em Edith Stein, Viktor Frankl e MacIntyre.

Utilizamos a expressão alma racional e a palavra razão com o sentido de essência humana, que nos remete à noção do *intelligere* com o significado de entendimento. Como disposição da alma racional e constituinte da dimensão do espírito é que a virtude se manifesta em ato. A virtude como ato pode trazer o discernimento, permitindo ao homem ver a sua vida orientada para o sentido. A expressão da virtude abre o caminho da resignificação diante do impacto da perda. Assim como a perda está ligada aos imprevistos e às contingências; a virtude é fonte de possibilidades de transformação e de reconstrução diante da morte e das vivências inesperadas e impactantes que modificaram *mundo-da-vida*.

Luto em aliança com as virtudes: possibilidade de sentido de vida

A virtude como ato contribui para que o luto seja um processo de sentido; e não, um fracasso. A ação que a virtude propicia torna-se uma forma da pessoa não se deixar morrer também. A virtude da sabedoria encaminha a escolha e a ação direcionadas para um viver bem, que é possível, mesmo com a perda e com a dor, mesmo com as contingências e as mudanças radicais de rumos, mesmo com os imprevistos e as surpresas. A vida tem a força maior, a força da alma, a força da dimensão do espírito que possibilita a convivência com a perda e com a memória.

Memória, virtude da sabedoria, luto e sentido de vida

De várias formas, o ser humano sempre manifestou e compartilhou a experiência do luto através da arte, seja pela escultura, pintura, música ou poesia. A seguinte expressão da sabedoria diante da perda oferecida na forma de poema nos indica a importância e a relação intrínseca entre a memória das vivências e a busca do sentido:

Memória

*Amar o perdido
deixa confundido
este coração.*

*Nada pode o olvido
contra o sem sentido
apelo do Não.*

*As coisas tangíveis
tornam-se insensíveis
à palma da mão.*

*Mas as coisas findas,
muito mais que lindas,
essas ficarão.*
(Drummond, 1967, p. 239).

A virtude como ato ilumina o caminho novo que a pessoa abre com o luto e que ainda precisa ser trilhado; caminho desconhecido, pois, a vida mudou com a perda. No entanto, é possível, como caminhante seguir e continuar a história. A sabedoria, virtude cardeal, virtude do prever e do prover, pode ser a aliada nesta nova caminhada e no processo de reconstrução de significados.

O caminho novo

Só percorrendo o caminho novo é que será possível encontrar o sentido desta nova configuração da vida. Reconstruir, elaborar e significar é a ação da própria sabedoria como virtude que nos ilumina no encontro do sentido diante do novo. Por mais que a pessoa expresse em suas dimensões humanas as vivências da aflição, da dor, da tristeza, da angústia, do vazio e do cansaço desencadeadas pela perda; ela também se depara com o maior desafio, atravessar esta estrada escura e iniciar um caminho novo. A virtude como atitude pode ser uma das formas de iluminar este itinerário ainda a ser desvelado.

A virtude da sabedoria se dá no próprio viver dos desafios e da elaboração de sentido. É chamada de virtude cardeal por ser o suporte para a orientação e a manifestação das outras. O luto é processo de sabedoria porque a pessoa vive neste tempo o que realmente importa ser vivido, orientada pelo *télos*, que implica em poder seguir e poder descobrir o novo sentido.

Com todas estas reflexões finais, reconhecemos que a virtude como ato, que é a potência atualizada no mundo das relações intersubjetivas, nos mostra a possibilidade de impulsionar e fortalecer a elaboração do sentido de vida da pessoa que vivencia o processo do luto. Isto se torna possível pelo fato do *habitus*, a virtude como ato, participar do processo da vontade e do dinamismo da força presente na dimensão psíquica e na dimensão espiritual da pessoa humana.

5- CONSIDERAÇÕES FINAIS

É o tempo de nos certificar sobre a colheita desta caminhada: Chegamos aos nossos objetivos? A pesquisa contribuiu com o tema? O que este trabalho ilumina? Que outros olhares a pesquisa despertou? O que encontramos de novo e de surpreendente? Quais as novas questões que surgem? De acordo com os objetivos propostos, consideramos ter atingido as metas. No início da pesquisa teórica, tivemos o foco na compreensão da relação entre a virtude e o processo e elaboração de sentido no luto; no entanto, chegamos neste final com um conteúdo mais abrangente.

A retrospectiva sobre a virtude realizada na revisão histórica deste conceito nos conduziu ao estudo da Antropologia Filosófica e neste espaço teórico encontramos a relação da virtude com o conceito de pessoa humana. Esta foi uma grande surpresa proporcionada pelo encontro com a abordagem de Edith Stein e com a introdução do conceito de força. Foram as descobertas desta caminhada que nos levaram a conhecer novas raízes que contribuem com a psicologia no pensamento de Edith Stein.

O estudo da dimensão do espírito abordado por Edith Stein nos trouxe a clareza sobre a relação entre virtudes e pessoa humana, principalmente pela ênfase que a filósofa traz sobre o conceito de *hábito*, presente na raiz da conceituação de virtude. Tivemos a necessidade de compreender este conceito na filosofia tomista, o que nos levou a buscar a antropologia de Tomás de Aquino, como remontar à origem deste termo em Aristóteles. Esta investigação nos conduziu à pesquisa de Mauro M. Amatzuzi sobre as contribuições que o pensamento aristotélico-tomista proporciona à psicologia e, sobretudo para a compreensão

das raízes históricas da psicologia que confirmamos com Marina Massimi. Com Angela Ales Bello vimos a relação com a fenomenologia de Husserl e com o pensamento de Edith Stein.

Se inicialmente residia a inquietação a respeito da falta da discussão da temática da virtude no conjunto das disciplinas relacionadas à psicologia, podemos destacar agora as respostas encontradas sobre o lugar que hoje esta questão passa a ocupar. Confirmamos mais um aspecto relevante ao reconhecer no Brasil os movimentos de profissionais da Psicologia em direção ao estudo da fundamentação teórica sobre o tema das virtudes.

Por que a Psicologia anteriormente abandonou ou negligenciou o tema da virtude? Esta questão permeou o conjunto de diálogos decorrentes da elaboração desta dissertação, mesmo que não tenha sido formulada como um objetivo específico. Porém, os resultados conquistados na pesquisa teórica apontaram aspectos que nos ajudam a elaborar hipóteses sobre a lacuna deste tema na psicologia. Para isto ressaltamos conclusões, estas abrem novas questões que merecem discussões posteriores:

Desde a Antiguidade e passando pela Idade Média encontramos os pensadores que trazem a visão da psicologia alicerçada na unidade da pessoa humana. Esta forma de conceber o ser humano passou por modificações chegando a ser negligenciada com o início da modernidade, quando aconteceram mudanças na forma de lidar com o conhecimento, na concepção de homem e na noção de virtude. Tais transformações trouxeram influências profundas na psicologia do século XIX em seu estabelecimento como ciência que passou a ser regida pelo método que dominava as ciências da natureza. A psicologia naquele período seguiu estes parâmetros com a maior fidelidade e *“não queria ter nada que ver com a alma e com as faculdades anímicas, com as que, todavia, operava a psicologia racional do século XVIII, em continuidade com a tradição escolástica”* (Stein, 2003, p. 619).

Outro aspecto específico a ser ressaltado, é que esta temática da virtude originada na Antiguidade passou a fazer parte do contexto cristão quando os elementos da filosofia antiga e do cristianismo se fundiram. Consideramos que estas ligações do tema da virtude com a filosofia cristã desenvolvida no período medieval, além da ruptura do sentido do humano e da unidade da pessoa intensificada no período moderno, suscitarão uma resistência de se considerar esta temática por parte da psicologia contemporânea. Na verdade, todo este

conteúdo sobre a concepção do ser humano em sua unidade abrangendo o tema da virtude é próprio da psicologia, com suas raízes originais, desde o pensamento grego. O não reconhecimento das virtudes por parte da psicologia atual é resultado dos preconceitos advindos de uma visão distorcida de conceitos fundamentais que estão na base da reflexão sobre o humano e uma evidência do psicologismo, ou seja, efeitos da tendência da ciência psicológica que *"aspirava a estudar unicamente os 'fenômenos psíquicos', e entendia por tais, os diversos acontecimentos da consciência"* (Stein, 2003, p. 619). A redução da psicologia ao psiquismo recusou os fundamentos filosóficos que alicerçam a cultura ocidental.

Estas questões identificadas merecem estes registros que podem abrir caminho para novos rumos na psicologia e disciplinas afins que contemplem a unidade do ser humano como prioridade na fundamentação teórica. A falta dos alicerces filosóficos consistentes que afirmam a unidade do ser humano já provocou inúmeras distorções e lacuna na conduta dos profissionais. Uma perspectiva de saúde e de revitalização da própria ciência psicológica pode ser construída considerando esta afirmativa: *"então, a terapia para esse mal que deixa tudo à mercê do múltiplo e da conseqüente desordem só pode derivar do ato de levar a unidade-na-multiplicidade, e assim de criar ordem e produzir harmonia naquelas coisas que dependem do homem"* (Reale, 2002b, p. 244).

A afirmação acima está em concordância com as posições de Berdiaev (1979), MacIntyre (2000a), Lewis (2005), Perine (2009) e Novaes (2009) que nos apontam as possibilidades de uma reação pautada pela busca de unidade e de totalidade do ser humano dentro deste cenário de retorno à barbárie ou novo período das trevas que vivenciamos na modernidade. Estes autores colocam a reflexão do conceito de virtude repensado para o nosso tempo como base filosófica para as possíveis atitudes de re-humanização. Repensar este conceito significa repensar a dimensão do espírito dentro do contexto atual.

De acordo com Novaes (2009), os ensaios escritos pelo escritor francês Paul Valéry (1871-1945) desencantado com o ser humano após a Primeira Guerra e indignado com o caos da civilização ocidental marcaram pelo questionamento do que viria a acontecer com a perda da noção do espírito e com o desvirtuamento do sentido próprio das virtudes. A inquietação com os rumos que a ciência havia tomado e a conseqüente falta de sentido do humano são

ressaltados nos escritos de Valéry (2000) que expressam a gravidade desta situação. Porém, sua visão ampla do caos do mundo moderno continua a ressoar como sinal de urgente tomada de posição quanto à virtude, a partir de pronunciamentos sobre os perigos da *"ruína da confiança no espírito"* (Novaes, 2009, p. 11). O pensador francês revela a indignação com a falta de clareza e a perda do senso de humanidade nos princípios que passaram a dominar o mundo. São estas as palavras de Valéry no início do século XX: *"anulamos valores, dissociamos ideias, arruinamos sentimentos que pareciam inquebrantáveis por terem resistido a vinte séculos de vicissitudes e para exprimir este estado de coisas restam-nos apenas noções imemoriais"* (Novaes, 2009, pp. 11-12). A partir deste cenário, ele alerta para a necessidade de se repensar o lugar da virtude em nossos tempos, inclusive começando pela reflexão sobre o significado do esquecimento desta palavra em nossas próprias vidas, pois, a agonia da palavra é a agonia do humano dentro de nós.

No pensamento de Husserl, apresentado em Novaes (2009, p. 13), encontramos o esclarecimento sobre o que significa a fusão da intencionalidade com as palavras, ou seja, quando falamos realizamos uma intenção de significar com a palavra, a intenção de significar traz *anima*, dá alma às palavras. Nesta reflexão, Husserl nos alerta quanto à necessidade de cuidarmos da alma das palavras, pois, estas *encarnam* a intencionalidade humana abrindo-nos o acesso ao sentido. O cuidado com a alma das palavras que valorizam o homem é o próprio cuidado com o humano. Quando palavras essenciais são desvirtuadas ou esquecidas, o sentido do humano também se esvanece e morre.

O esquecimento dessas palavras é origem de grande desordem. Uma palavra que se impõe é, muitas vezes, todo um mundo de relações que ela revela; o *logos* já está incorporado em cada uma delas – razão incorporada aos fenômenos sensíveis, aos meios de expressão. Quando uma palavra perde o vigor, é uma ideia que perde a vida" (Novaes, 2009, p. 13).

Estas considerações sobre a preservação e a continuidade dos fundamentos que orientam nossas relações e nossa cultura estão ligadas ao valor que damos à vida e que são transmitidos nos processos de educação presentes em nossa cultura. Nos questionamentos sobre a crise do espírito, Paul Valéry nos mostrou os riscos das civilizações naufragarem quando o homem não vivencia o valor de sua existência, pois, criam-se abismos na história e

as estruturas se fragilizam: *"Et nous voyons maintenant quel'abîme de l'histoire est assez grand pour tout le monde. Nous sentons qu'une civilisation a la même fragilité qu'une vie"* (Valéry, 2000, p. 4)⁷⁵. Reconhecemos nesta afirmação a necessidade de impulsionar o cuidado com as vivências de valor que impulsionam a força da alma, tanto individual quanto coletiva, para que o homem contemporâneo não deixe a morte do humano tomar conta de si mesmo e da humanidade.

O posicionamento de cuidado evidenciado nas atitudes do homem consigo mesmo, com o outro e com o mundo, pode ser viabilizado através de vivências de valorização na formação da pessoa. Conforme a reflexão de Mahfoud (2008, p. 448) é possível trazer ressonâncias para a prática cotidiana se o processo de formação contempla e reconhece o ponto nuclear da pessoa - núcleo pessoal ou centro da pessoa - que possibilita atitudes de cuidado e de valor, conforme a conceituação de Edith Stein (2003). As atitudes passam a ter um cunho de posicionamento pessoal e ressoam no dinamismo da pessoa em sua totalidade, pois, *"posso me dar conta de um fluxo de vivências continuamente em ato, e essa apreensão é vivida com apreensão de valor"* (Mahfoud, 2008, p. 448). Podemos concluir que elaborar o sentido de vida se constitui, acima de tudo, em vivenciar a apreensão de valor. O que é vivido retoma o seu sentido e recupera-se o valor de estar vivo. É a força da vida diante da morte.

Mais uma vivência precisa ainda ser focalizada nesta conclusão: a experiência de envolvimento com esta pesquisa vivida desde as primeiras inquietações até estas últimas elaborações sobre o tema, passando pelo trabalho instigante da busca de compreensão teórica. Colocamo-nos, durante todo este processo, inseridos na relação do conhecimento. Confirmamos com esta vivência de inserção e de imersão - no tema, na pesquisa e na dissertação - que só temos condições realmente de estudar e aprofundar aquelas questões que nos tocam e nos interessam com vivacidade. A seguinte reflexão confirma esta atitude de pertencimento vivida na posição de pesquisador: *"Não compreender coisas novas, mas chegar, à força de paciência, de esforço e de método, a compreender as verdades evidentes com o nosso ser inteiro"* (Weil, 1993, p. 127).

⁷⁵ - *"E nós vemos agora que o abismo da história é bem grande para todo o mundo. Nós sentimos que uma civilização tem a mesma fragilidade que uma vida"* (Paul Valéry, 2000, p. 4). (Tradução nossa).

Só com a nossa presença e envolvimento com este objeto de pesquisa é que conseguimos realmente estabelecer a relação de compreensão com as questões sobre o significado da morte e viabilizar a elaboração de sentido diante da vida desencadeada no luto, contando com as nossas potências, transmutadas em ato.

6- REFERÊNCIAS

Ales Bello, Angela. (1998). *Cultura e religiões: uma leitura fenomenológica*. (A. Angonese, Trad.). Bauru: EDUSC. (Publicação original em 1977).

Ales Bello, Angela. (2000a). *Fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*. (A. Angonese, Trad.). Bauru: EDUSC. (Publicação original em 1992).

Ales Bello, Angela. (2000b). Presentazione. Em Stein, Edith. *La struttura della persona umana*. (M. D'Ambra, Trad.; A. A. Bello, Presentazione). (pp. 5-25). Roma: Città Nuova Editrice.

Ales Bello, Angela. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. (M. Mahfoud & M. Massimi, Org. e Trad.). Bauru: EDUSC. (Publicação original em 2004).

Ales Bello, Angela. (2006). *Introdução à fenomenologia*. (Ir. J. T. Garcia & M. Mahfoud, Trad.). Bauru: EDUSC. (Publicação original em 2006).

Amatuzzi, Mauro Martins. (2003). Releitura de textos de Tomás de Aquino visando a construção de um pensamento psicológico. *Memorandum*, 5, 42-54. Retirado da internet em 10/12/2008 em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos05/amatuzzi01.htm>.

Amatuzzi, Mauro Martins. (2004). A composição dos elementos: uma tradução do "De *Mixtione Elementorum*" de Tomás de Aquino. *Memorandum*, 6, 78-88. Retirado da Internet em 30/09/2009 em <http://www.fafich.ufmg.br/tigos06/a~memorandum/amatuzzi02.htm>.

Amatuzzi, Mauro Martins. (2005). O nível de complexidade da alma humana: tradução e comentários de um texto de Tomás de Aquino. *Memorandum*, 9, 65-77. Retirado da internet em 25/09/2009 em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos09/amatuzzi03.htm>.

Amatuzzi, Mauro Martins. (2008a). *A alma humana: um debate antigo e atual*. Campinas: Editora Alínea.

Amatuzzi, Mauro Martins. (2008b). *Por uma Psicologia humana*. 2ª edição. Campinas: Editora Alínea.

Andrade, Carlos Drummond de. (1967). *Obras completas*. Rio de Janeiro: Cia. José Aguilar Editora.

Ariès, Philippe. (1982). *O homem diante da morte*. V. 2. (L. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora. (Publicação original em 1977).

Aristóteles. (1987). *Ética a Nicômaco*. (L. Vallandro; G. Bornheim, Trad). São Paulo: Nova Cultural. (Original do séc. IV a.C.). Coleção Os Pensadores.

Barreto, Maria Letícia Fonseca. (2004). *Sala de Espera*. Belo Horizonte: Casa de Minas.

- Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich. (1979). *El sentido de la historia: experiencia de la filosofía del destino humano*. (E. Saura, Trad.). Madrid: Ediciones Encuentro. (Publicação original em 1923). Retirado da internet em 22/12/2009 em <http://www.esnips.com/deo/d5992bedf378-441b-ab5d-842637dc4760/Berdiaev,-Nicolai-El-sentido-de-la-historia>
- Berti, Enrico. (1997). *Aristóteles no século XX*. (D. D. Macedo, Trad.). São Paulo: Edições Loyola. (Publicação original em 1992).
- Boécio. (1998). *A consolação da Filosofia*. (W. Li, Trad.; G. C. C. de Souza, revisor). São Paulo: Martins Fontes. (Original do séc. VI d.C.). Coleção Clássicos.
- Boff, Leonardo. (2000). *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. 5ª edição. Petrópolis: Editora Vozes.
- Bosi, Ecléa. (2003). *O tempo vivo da memória: Ensaios de Psicologia Social*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Bromberg, Maria Helena Pereira Franco (1996). Luto: a morte do outro em si. Em Maria Helena Pereira Franco Bromberg; Maria Júlia Kóvacs; M.Margarida M.J. de Carvalho; Vicente Augusto de Carvalho. *Vida e Morte: laços da existência*. (pp.99-121). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Cícero, Marco Túlio. (2005). *A virtude e a felicidade*. (C. A. Nougé, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original do séc. I a.C.).

Coelho Júnior, Achilles Gonçalves e Mahfoud, Miguel. (2001). As dimensões espiritual e religiosa da experiência humana: distinções e inter-relações na obra de Viktor Frankl. [Versão eletrônica]. *Revista Psicologia USP*, 12 (1-2). Retirado da internet em 20/11/2007 em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65642001000200006&script=sci_arttext

Coelho Júnior, Achilles Gonçalves e Mahfoud, Miguel. (2006). A relação pessoa-comunidade na obra de Edith Stein. *Memorandum*, 11, 08-27. Retirado da internet em 19/11/2007 em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/coelhomahfoud01.htm>

Comte-Sponville, André. (1995). *Pequeno tratado das grandes virtudes*. (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Publicação original em 1995).

Comte-Sponville, André. (1997). *Bom dia, angústia!* (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Publicação original em 1996).

Côrrea, José de Anchieta. (2008). *Morte*. São Paulo: Editora Globo.

Cortina, Adela e Martínez, Emílio. (2005). *Ética*. (S. C. Leite, Trad.). São Paulo: Edições Loyola. (Publicação original em 1996).

Dent, Nicholas. (2003). Virtude: ética da virtude. (M. V. K. S. Brito, Trad.). Em Monique Canto-Sperber. (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. V.2. (pp. 762-769). São Leopoldo: Unisinos. (Publicação original em 1996).

Dupuy, Jean Pierre. (2009). O transumanismo e a obsolescência do homem. Em Novaes, Adauto (organizador). *A condição humana: as aventuras do homem em tempo de mutações*. (pp. 89-121). Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESC SP.

Eckhart, Mestre. (2006). *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. 6ª edição. (L. Boff, Introd.; Fr. R. Vier; Fr. F. Vering; L. Boff; E. C. Leão; G. G. Garcia, Trad.). Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. (Original do século XIII).

Eco, Umberto. (1991). *Como se faz uma tese*. (G. C. Cardoso, Trad.). São Paulo: Editora Perspectiva S.A. (Publicação original em 1977).

Erikson, Erik Homburger. (1985). *El ciclo vital completado*. (E. Prieto, Trad.). Buenos Aires: Paidós. (Publicação original em 1982).

Ferrater Mora, José. (2001a). Fenomenologia. Em Ferrater Mora, José. (2001a). *Dicionário de filosofia*. V.2. (M. S. Gonçalves; A. U. Sobral; M. Bagno; N. N. Campanário, Trad.). (pp. 1017-1022). São Paulo: Edições Loyola. (Publicação original em 1994).

Ferrater Mora, José. (2001b). Virtude. Em Ferrater Mora, José. (2001b). *Dicionário de filosofia*. V.4. (M. S. Gonçalves; A. U. Sobral; M. Bagno; N. N. Campanário, Trad.). (pp. 3027-3030). São Paulo: Edições Loyola. (Publicação original em 1994).

Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. (1975). *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

Folscheid, Dominique e Wunenburger, Jean-Jacques. (1997). *Metodologia Filosófica*. (P. Neves, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Publicação original em 1992).

Frankl, Viktor Emil. (1978). *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*. (R. Bittencourt, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Publicação original em 1975).

- Frankl, Viktor Emil. (1990). *A questão do sentido em psicoterapia*. (J. Mitre, Trad.). Campinas: Papirus Editora. (Publicação original em 1981).
- Frankl, Viktor Emil. (2002). *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração* 16ª edição. (W. O. Schlupp; C.C. Aveline, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Publicação original em 1946).
- Frankl, Viktor Emil. (2003). *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial*. 4ª edição. (A. M. de Castro, Trad.). São Paulo: Quadrante. (Publicação original em 1946).
- Frankl, Viktor Emil. (2007). *A presença ignorada de Deus*. 10ª edição. (W. O. Schlupp; H. H. Reinhold, Trad.). São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes. (Publicação original em 1988).
- Fumaroli, Marc. (1998). Prefácio. Em Boécio. *A consolação da Filosofia*. (W. Li, Trad.; G. C. C. de Souza, Revisão). (pp. VII-XXXVII). São Paulo: Martins Fontes. (Original do séc. VI d.C.). Coleção Clássicos.
- Gaspar, Yuri Elias e Mahfoud, Miguel. (2009). Pessoa em ação: um percurso das elaborações de Stein e Wojtyla. *Memorandum*, 17. (60-73). Retirado da internet em 17/11/2009 em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a17/gasmah01.pdf>
- Gilson, Étienne. (2006). *O espírito da filosofia medieval*. (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes Editora. (Publicação original em 1989).
- Gilson, Étienne. (2007). *A filosofia na idade média*. 2ª edição. (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes Editora. (Publicação original em 1986).

Gracia, Diego. (1989). *Fundamentos de Bioética*. Madrid: Eudema, S. A. Ediciones de la Universidad Complutense, S. A.

Holmes, David. (2001). *Psicologia dos transtornos mentais*. (S. Costa, Trad.). Porto Alegre: Artmed Editora. (Publicação original em 1994).

Husserl, Edmund. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*. Introducción de Guillermo Hoyos Vásquez. (A. S. de Haro, Trad.). Barcelona: Anthropos Editorial; Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana. (Publicação original em 1922-1937).

Husserl, Edmund. (1996). *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. (U. Ziller, Introd. e Trad.). Porto Alegre: EDIPUCRS. (Publicação original em 1987).

Jaeger, Werner Wilhelm. (2003). *Paideia: a formação do homem grego*. 4ª edição. (A. M. Parreira, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Publicação original em 1936).

Kalinowski, Georges. (1984). Edith Stein et Karol Wojtyla sur la personne. *Revue Philosophique de Louvain*, 82, (56), 545-561.

Kóvacs, Maria Júlia. (2005). Educação para a morte. *Psicologia Ciência e Profissão*. V.25. n. 3. 484-497. Retirado da internet em 21/11/2007 em http://www.pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932005000300012&lng=pt&nrm=

Kubler-Ross, Elisabeth. (1998). *Sobre a morte e o morrer: o que os doentes terminais têm para ensinar a médicos, enfermeiros, religiosos e aos seus próprios parentes*. 8ª edição. (P. Menezes, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Publicação original em 1969).

La Taille, Yves de. (2000). Para um estudo psicológico das virtudes morais. *Educação e Pesquisa*, v.26, n.1, jan-jun. 109-121. Retirado da internet em 14/10/2006 em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-7022000000200008&script=sci_arttext

La Taille, Yves de. (2006). *Moral e Ética: dimensões intelectuais e afetivas*. Porto Alegre: Artmed.

Lewis, Clive Staples. (1943/2005). *A abolição do homem*. (R. M. Filho, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Publicação original em 1943).

Lewis, Clive Staples. (2006). *A anatomia de uma dor: um luto em observação*. (A. Franca, Trad.). São Paulo: Vida. (Publicação original em 1961).

Lima, Vanessa Aparecida Alves de. (2004). De Piaget a Gilligan: retrospectiva do desenvolvimento moral em psicologia um caminho para o estudo das virtudes. *Psicologia Ciência Profissão*, setembro. 2004, v.24, n.3. 12-23. Retirado da internet em 30/09/2009 em <http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/pcp/v24n3/v24n3a03.pdf>

Lima Vaz, Henrique Cláudio de. (1997). Atualidade da Filosofia Antiga. *Síntese Nova Fase*, v.24, n. 78. 411-420.

Lima Vaz, Henrique Cláudio de. (2000). *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola.

Lima Vaz, Henrique Cláudio de. (2002). *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola.

Lima Vaz, Henrique Cláudio de. (2004). *Antropologia Filosófica*. V.1. 7ª edição. São Paulo: Edições Loyola.

Luft, Lya. (1988). *O lado fatal*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.

MacIntyre, Alasdair. (2001a). *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. (J. Simões, Trad.). São Paulo: EDUSC. (Publicação original em 1981).

MacIntyre, Alasdair. (2001b). *Animales racionales e dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. (B. M. de Murguía, Trad.). Barcelona: Paidós (Publicação original em 1999).

Mahfoud, Miguel. (1999). Encomendação das almas: mistério e mundo da vida em uma tradicional comunidade rural mineira. Em Marina Massimi; Miguel Mahfoud (organização). *Diante do Mistério: psicologia e senso religioso*. (pp. 57-67). São Paulo: Edições Loyola.

Mahfoud, Miguel. (2003). *Folia de Reis: festa raiz: psicologia e experiência religiosa na Estação Ecológica Juréia-Itatins*. São Paulo: Companhia Ilimitada; Campinas: Centro de Memória.

Mahfoud, Miguel. (2005). Formação da pessoa e caminho humano: Edith Stein e Martin Buber. *Memorandum*, 8, 52-61. Retirado em 24/05/2007 da internet em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/mahfoud02.htm>

Mahfoud, Miguel. (2008). Unidade da pessoa segundo Edith Stein: contribuições à educação para a nutrição. [Versão eletrônica]. *Revista Psicologia USP*, v.19. n.4. 447-454. Retirado da internet em 10/11/2009 em http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S1678-51772008000400003&script=sci_arttext.

Massimi, Marina. (2000, março). *História da fenomenologia*. Palestra proferida na Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG. Manuscrito não-publicado.

Massimi, Marina. (2001). Identidade, tempo, profecia na visão de Padre Antônio Vieira. *Memorandum*, 1, 13-31. Retirado da internet em 17/12/2009 em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos01/massimi01.htm>.

Massimi, Marina. (2001, junho) *A história do conceito de pessoa*. Palestra proferida no Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG. Manuscrito não-publicado.

Massimi, Marina. (2006). *Glossário de conceitos da tradição filosófica derivados de Aristóteles e Tomás de Aquino empregados por Stein na definição da estrutura da pessoa*. Trabalho teórico do Curso de Atualização Estrutura da Pessoa Humana, realizado na Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG. Manuscrito não-publicado.

Massimi, Marina. (2009). Antônio Vieira e a medicina da alma: fundamentos teóricos e aplicações na obra sermonística. *Centro de Filosofia Brasileiro*. Retirado da internet em 20/12/2009 em <http://filosofiabrasileiracefib.blogspot.com/2009/09/antonio-vieira-e-medicina-da-alma.html>

Mendonza, Celina A. Lértora. (2000). Estudio Preliminar. Em Tomás de Aquino. *Comentário a la ética a Nicómaco de Aristóteles*. (A. Mallea, Trad.; C. A. L. Mendonza, Estudio Preliminar y notas). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

Nodari, Paulo Cesar. (1997). A ética Aristotélica. *Síntese Nova Fase*, v.24, n.78. 383-410.

Nova, Marco Antônio dos Santos Casa. (1994). Introdução. Em Scheler, Max. *Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. (M. A. S. C. Nova, Trad., Introd. e Notas). Petrópolis: Ed. Vozes.

Novaes, Aduino. (2009). Entre vícios e virtudes. Em Novaes, Aduino (organizador). *Vida vício virtude*. (pp. 11-24). São Paulo: Editora Senac São Paulo, Edições SESC SP.

Oliveira, Cláudio Ivan de e Pires, Anderson Clayton. (2008). A psicologia intelectualista grega: Um paradigma antropológico na história da psicologia. *Memorandum*, 16. 44-63.

Retirado da internet em 20/09/2009 em

<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a16/oliveirapires01.pdf>

Oliveira, Cláudio Ivan de. (2009). A psicologia de Tomás de Aquino: a vontade teleologicamente orientada pelo intelecto. *Memorandum*, 17. 08-21. Retirado da internet em 17/11/2009 em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a17/oliveira01.pdf>

Parkes, Colin Murray. (1998). *Luto: estudos sobre a perda na vida adulta*. (M. H. F. Bromberg, Trad.). São Paulo: Summus Editorial. (Publicação original em 1996).

Perine, Marcelo. (1996). Ato e potência: implicações éticas de uma doutrina metafísica. *Kriterion*, 94, 7-23.

Perine, Marcelo. (2009). A sabedoria é uma atitude. Em Novaes, Aduino (organizador). *Vida vício virtude*. (pp. 81-105). São Paulo: Editora Senac São Paulo, Edições SESC SP.

Pessoa, Fernando. (1990). *Obra poética de Fernando Pessoa*. (M. A. Galhoz, organização, introdução e notas). Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A.

Pieper, Josef. (1979). *Filosofia medieval y mundo moderno*. 2ª edición. Madrid: Ediciones Rialp, S. A. (Publicação original em 1958-1960).

- Pieper, Josef. (1998). *Las virtudes fundamentales*. 6ª edición. (R. G. Peña, Trad.). Madrid: Ediciones Rialp. (Coletânea de publicações originais em 1939, 1949, 1950, 1954, 1948, 1962, 1972).
- Rahner, Karl. (1989). *Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de cristianismo*. (A. Costa, Trad.; E. Gracindo, Revisão). São Paulo: Paulinas. (Publicação original em 1984).
- Reale, Giovanni. (2001). *História da Filosofia Antiga*. V. 5. 2ª edição. (H. C. L. Vaz; M. Perine, Trad.). São Paulo: Ed. Loyola. (Publicação original em 1995).
- Reale, Giovanni. (2002a). *História da Filosofia Antiga*. V. 2. 2ª edição. (H. C. L. Vaz; M. Perine, Trad.). São Paulo: Ed. Loyola. (Publicação original em 1984).
- Reale, Giovanni. (2002b). *O saber dos antigos*. Terapia para os tempos atuais. 2ª edição. (S. C. Leite, Trad.). São Paulo: Ed. Loyola. (Publicação original em 1995).
- Reale, Giovanni. (2005). *História da Filosofia Antiga*. V. 1. 5ª edição. (M. Perine, Trad.). São Paulo: Ed. Loyola. (Publicação original em 1984).
- Reale, Giovanni e Antiseri, Dante. (2005). *História da Filosofia: patrística e escolástica*. V. 2. 2ª edição. (I. Storniolo, Trad.). São Paulo: Ed. Paulus. (Publicação original em 1997).
- Reale, Giovanni e Antiseri, Dante. (2006). *História da Filosofia*. V. 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. (I. Storniolo, Trad.). São Paulo: Ed. Paulus. (Publicação original em 1997).
- Reale, Giovanni e Antiseri, Dante. (2007). *História da Filosofia: de Spinoza a Kant*. V. 4. 2ª edição. (I. Storniolo, Trad.). São Paulo: Ed. Paulus. (Publicação original em 1997).

- Ribeiro, Renato Janine. (2009). *Intemperança*. Em Novaes, Adauto (organizador). *Vida vício virtude*. (pp. 253-284). São Paulo: Editora Senac São Paulo, Edições SESC SP.
- Rilke, Rainer Maria. (1994). *Poesia-Coisa*. (A. de Campos, Trad.). Rio de Janeiro: Imago Editora. (Publicação original em 1905).
- Scheler, Max. (1994). *Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. (M. A. S. C. Nova, Trad., Introd. e Notas). Petrópolis: Ed. Vozes. (Publicação original em 1972).
- Sêneca, Lúcio Aneu. (2001). *Da vida feliz*. (J. C. C. Mendonça, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original do séc. I d.C.)
- Silva, Maria das Dores Ferreira da. (2004). *Processos de luto e educação*. Dissertação de Mestrado. Universidade do Minho, Instituto de Educação e Psicologia. Portugal. Retirado da internet em 28/09/2009 em <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/926>
- Silva, Paulo José Carvalho da. (2007). O ideal da consolação e a paixão pela morte. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, X, 1. 146-154. Retirado da internet em 2/12/2009 em <http://www.fundamentalpsychopathology.org/art/mar2007/ador.pdf>
- Skinner, Quentin. (2006). *As fundações do pensamento político moderno*. (R. J. Ribeiro; L. T. Motta, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Publicação original em 1978).
- Spaemann, Robert. (1996). *Felicidade e Benevolência*. Ensaio sobre ética. (P. A. Soethe, Trad.). São Paulo: Edições Loyola. (Publicação original em 1989).

Stein, Edith. (2003). Estructura de la persona humana. Em Edith Stein. *Obras Completas*, V. IV: Escritos Antropológicos y Pedagógicos. (F.J. Sancho, OCD; J. Mardomingo; C. L. Garrido; C. Díaz; A. Pérez, OCD; G. F. de Aginaga, Trad.). (pp. 555-749). Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitória: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad. (Publicação original em 1932-1933).

Stein, Edith. (2007). Acto e Potencia. Em Edith Stein. *Obras Completas*, V. III. Escritos Filosóficos. (A. Pérez, OCD; J. Mardomingo; C. L. Garrido, Trad.). (pp. 482-528). Burgos: Editorial Monte Carmelo; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Vitória: Ediciones El Carmen. (Publicação original em 1998).

Tavares, Gláucia Rezende e colaboradores. (2001). *Do Luto à Luta*. Belo Horizonte: Casa de Minas.

Tolstói, Lev. (2006). *A morte de Ivan Ilitch*. (B. Schnaidermann, Trad., Posfácio e Notas; P. Rónai, Apêndice). São Paulo: Editora 34. (Publicação original em 1886).

Tomas de Aquino. (2000). *Comentário a la ética a Nicómaco de Aristóteles*. (A. Mallea, Trad.; C. A. L. Mendonza, Estudio Preliminar y notas). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (Original de 1271-1272).

Tomás de Aquino. (2005). *A Prudência: a virtude da decisão certa*. (J. Lauand, Trad., Introd. e Notas). São Paulo: Martins Fontes. (Original de 1267-1273)

Valéry, Paul. (2000). La crise de l'esprit. Em *Europes de l'antiquité au XXe. Siècle*. (pp. 405-414). Paris: Éditions Robert Laffont. Collection Bouquins. (Publicação original em 1919). Retirado da internet em 28/10/2009 em http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

van der Leeuw, Gerardus. (1964). *Fenomenologia de la religión*. (E. De La Peña, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Publicação original em 1933).

Weil, Eric. (1966). *Philosophie Morale*. Paris: Vrin.

Weil, Simone. (1993). *A gravidade e a graça*. (P. Neves, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Publicação original em 1947).

Wojtyla, Karol Cardinal. (1982). *Amor e responsabilidade: estudo ético*. (Pe. J. Jarski; Pe. L. Carrera, Trad.). São Paulo: Edições Loyola. (Publicação original em 1982).