

DO RIGOR NA CIÊNCIA

...Naquele império, a Arte da Cartografia alcançou tal Perfeição que o mapa de uma única Província ocupava toda uma Cidade, e o mapa do império, toda uma Província. Com o tempo, esses Mapas Desmesurados não foram satisfatórios e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império, que tinha o tamanho do Império e coincidia pontualmente com ele. Menos Afeitas ao Estudo da Cartografia, as Gerações Seguintes entenderam que esse dilatado Mapa era Inútil e não sem Impiedade o entregaram às Inclemências do Sol e dos Invernos. Nos desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa, habitadas por Animais e por Mendigos; em todo o país não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas. (Suaréz Miranda: *Viajes de Varones Prudentes*, livro quarto, cap. XLV, Lérida, 1658.)

(Borges, 1999, p.247)

6 Semeando o campo: uma proposta de articulação

Pretendo elucidar uma proposta de articulação, apoiando-me sobre a reflexão realizada durante todo o processo de pesquisa e escrita da tese. Trata-se agora de lançar sementes ao campo, após ter mapeado e arado a terra, conhecendo os principais elementos, as principais questões que constituem o território escolhido. Dá-se início, assim, a um projeto que, embora se insira em um movimento maior chamado de integração, explicita uma configuração diferenciada.

Lebow (1997) considera como principal marco para a era da integração, na Terapia de Família, a quebra das fronteiras entre as escolas. Neste momento, durante os anos de 1980, terapeutas estruturais, centrados no presente, também trabalham com as histórias da família de origem ou diversos terapeutas trabalham com a teoria das relações objetais e a teoria da comunicação, vinculando-as a uma visão pragmática da terapia. Estes são apenas dois exemplos que indicam a presença, cada vez menor, da defesa de uma prática baseada em uma única escola. Para alguns, misturar as abordagens é o suficiente. Para outros, é preciso que haja uma combinação específica de ingredientes de acordo com um critério. Segundo Lebow, integrar é combinar abordagens que não são inerentemente contraditórias, sendo necessárias algumas condições para a integração: não se devem misturar somente algumas estratégias e intervenções; deve-se realizar algum esforço para construir uma teoria que transcenda as diferentes abordagens; e deve-se aplicar na construção de métodos que cruzam os limites de uma perspectiva filosófica determinada. Lebow sugere que um trabalho clínico com o *self* do terapeuta pode ajudar na compreensão daquilo que cada um faz, tornando mais consistente e eficaz a integração, evitando confusões ou um pragmatismo excessivo, mais característico do ecletismo.

Os terapeutas de família hoje discutem qual seria a sua melhor definição: cientista ou artista, técnico ou artesão, teórico ou prático, entre outros pares que indicam oposição. As primeiras escolas enfatizaram o aspecto científico e técnico, valorizando a teoria. As escolas atuais vinculam-se ao lado artístico, privilegiando a experiência subjetiva, tanto do terapeuta quanto dos seus clientes, colocando-a acima de qualquer técnica ou sistema teórico. Em meio a estas duas posições, existem aqueles que defendem a convergência: tanto cientista quanto artista. Caminhamos para a implementação de uma nova fase:

“Agora, à medida que a terapia familiar caminha para o final da década de 1990, o tema é a integração. Tantos terapeutas de família dedicados vêm trabalhando há tanto tempo que o campo acumulou um número importante de maneiras proveitosas de se enxergar e tratar as famílias. Hoje em dia não faz mais sentido estudar um e apenas um modelo e negligenciar os *insights* dos outros. Os terapeutas de família não estão apenas realizando uma fertilização cruzada dos modelos de terapia familiar – estão também lhe acrescentando conceitos e métodos da Psicologia e da psicoterapia individual.”

(Nichols & Schwartz, 1998: 443)

Inserindo-me neste movimento, privilegio autores que ajudam a formular uma compreensão tanto da família quanto do indivíduo, tanto do relacional quanto do intrapsíquico, considerando-os como dois espaços distintos, inseparáveis e inter-relacionados; imersos em um outro espaço, definido pelo contexto histórico e sociocultural. Com a discussão instaurada neste capítulo, não pretendo descartar as duas mais importantes referências para a Terapia de Família: a Teoria Sistêmica e a Psicanálise. Pretendo, outrossim, lançar um novo olhar, configurado por uma leitura interdisciplinar, informando o que entendo sobre uma proposta de articulação.

Uma questão foi enunciada ao final do capítulo anterior: como articular diferentes referenciais teóricos? Neste momento, acrescento outra questão, determinante da primeira: quais critérios utilizar? Oriento-me por um critério fundamental: conciliar um esforço de elaboração teórica com a experiência subjetiva. Este esforço compõe-se pela necessidade, já enunciada e nomeada como

“universalismo romântico” (Duarte, 1999), de conciliar a busca de universais considerando a dimensão da singularidade. Há que se considerar, portanto, a circularidade entre a sistematização teórica e a criação.

A construção de uma história da Terapia de Família foi e é importante para pensar sobre quais opções têm sido feitas quanto à elaboração teórica e à prática terapêutica. Há vários exemplos: com Bateson e o MRI (Escola Estratégica), a Terapia de Família demonstra preocupação em sistematizar uma teoria; com Whitaker, a ênfase recai sobre a experiência; com os Construtivistas e os Construcionistas Sociais, privilegia-se a experiência na escolha da teoria, devendo ser definida a cada caso. Entre a escolha teórica e a experiência clínica do terapeuta, é importante ressaltar a dinâmica da transformação, na qual a teoria influencia a experiência e vice-versa. Defendo que não há como separar a formulação teórica da experiência pessoal, assim como não há como separar sujeito e objeto, embora seja importante distinguir ambos. Caso contrário, corre-se o risco, ao torná-los indistintos, de priorizar um, eliminando o outro.

Lynn Hoffman, autora pioneira nos estudos históricos, relacionando as principais escolas da Terapia de Família, é um exemplo interessante. Seu livro sobre os fundamentos da Terapia de Família teve a primeira publicação, em inglês, no ano de 1981 (Hoffman, 1994), período em que se inicia o declínio das primeiras escolas. A autora relata o desenvolvimento das escolas até o final da década de 1970, nos Estados Unidos e na Itália. Posteriormente, na década de 1990, surge um grande número de trabalhos históricos, caracterizando um momento de reflexão: a Terapia de Família se questiona quanto ao seu referencial teórico e à sua prática (Nichols & Schwartz, 1998). Iniciamos a primeira década do século 21 e reencontramos Lynn Hoffman (2002), escrevendo novamente uma história da Terapia de Família. Desta vez, a história é um relato na primeira pessoa, no qual a experiência pessoal da autora é o que deve ser destacado. Seu percurso revela uma tendência no campo:

preocupa-se menos com a sistematização teórica em prol do valor da experiência.

Caracterizando uma escolha exclusivista, troca-se a dimensão universal pela dimensão vivencial. Ainda que, para alguns, a dimensão vivencial seja inserida em uma determinada comunidade, como propõe o Construcionismo Social, ela é sempre relativa àquela comunidade, sendo desnecessário o extrapolar para outros contextos. Tende-se à diminuição das pontes, que estabelecem conexões, e aumentam-se as ilhas, o isolamento entre uma comunidade e outra. Por esta razão, considero importante articular a teoria e a experiência pessoal. A busca de universais, no sentido de um “universalismo romântico”, insere a formulação do conhecimento em uma perspectiva inclusiva, aliada à dimensão vivencial, à inserção do diferente e à criação do novo. Indubitavelmente, é a constante tensão entre estes elementos que atrela o processo de conhecer à necessidade de reflexão: ao interpretar a realidade, segundo uma sistematização teórica, deve-se contar sempre com a dimensão daquilo que escapa. Interpretar não é supor a existência de uma realidade desde sempre. Interpretar é ter um ponto de partida, que lança luz sobre o que se pretende conhecer, não excluindo o espaço da sombra.

Concordo com a afirmativa de Lebow (1997) de que a integração não se reduz a juntar duas escolas e suas diferentes técnicas. É necessário perseverar na sistematização teórica. Faço, porém, uma ressalva que diz respeito ao termo integração, optando expressar-me com a palavra articulação por dois motivos. O primeiro refere-se à cautela necessária para lidar com a perspectiva metateórica. O termo integração indica a busca de um todo harmonioso, sugerindo a idéia de uma completude que anule possíveis tensões. Estas, entretanto, ativam um estado de alerta para não se estabelecer um ponto final à imprescindível e contínua reflexão sobre o que fazemos. Articular me permite pensar em termos de elos, de interseções, de correlações entre elementos, aproximando as diferenças, inter-relacionando-as. Há uma busca de

completude, que não supõe o fechamento. Com esta perspectiva, encontro o caminho para entrelaçar as questões do indivíduo e do seu grupo familiar, do sujeito nas suas relações.

Outro critério para a articulação, portanto, trata de ressaltar a importância da família e do sujeito, do todo e da parte, na elaboração teórica e na prática terapêutica. Pretendo, a partir deste critério, discutir pressupostos que permitem articular família/relacional, indivíduo/intrapsíquico e o contexto histórico e sociocultural. A possibilidade de associar espaço exterior e espaço interior inclui uma idéia de todo, no qual suas partes encontram-se em constante tensão, transformando-se. Devem ser estabelecidas, concomitantemente, uma distinção e uma inseparabilidade entre os elementos que ora são vistos como internos ora como externos, de acordo com a relação estabelecida entre eles. Defendo a idéia de articulação para que os elos de interpenetração, pontos de interseção entre espaço exterior e espaço interior, sejam elucidados em uma proposta teórica que se faz no percurso da indagação e da pesquisa.

Entre nós, terapeutas de família, é costume citar uma frase, que compõe o nosso imaginário, atribuída aleatoriamente a Bateson ou a Korzybski: “o mapa não é o território”. Muitas vezes, esta frase é utilizada como uma forma de nos alertarmos mutuamente quanto aos perigos de uma construção teórica conclusiva a respeito da realidade. Esta frase pode ter servido igualmente à justificativa quanto à ênfase pragmática, revelando um apreço pelos resultados e um desprezo por construções teóricas sistematizadas. Para mim, esta frase tão decantada, foi perpassada por estas duas possibilidades de significação até chegar a uma terceira, oferecida por Onnis (1998), ao completar com a continuidade da frase: “o mapa tem uma estrutura semelhante ao do território”, justificando sua utilidade. Sendo assim, o mapa não é o território, mas ele pode ser um bom guia para a caminhada em um determinado território. Esta terceira posição, no entanto, ainda não é suficiente. Este mapa não só é útil como é constitutivo de um certo espaço. Ele dá os contornos que formam a realidade de um território. Ou ainda, segundo a visão de

Gerson (1996), nenhum território possui uma existência significativa sem um mapa. Esta afirmativa desdobra-se, em consonância com minha interpretação: o mapa traz à existência a realidade que prefigura e constitui, a realidade em que se acredita e que se constrói. É uma realidade demasiadamente humana que, apesar de construída, é constitutiva, possuindo valor de medida e de verdade.

Todas estas afirmações referem-se à minha crença, mas elas não têm o sentido de uma propriedade individual; elas possuem uma forte dimensão coletiva. Trata-se de uma inserção pessoal, de uma elaboração dialogada com autores com os quais me identifico, construindo um mapa que semeia o campo e pode fazer sentido a outras pessoas. A construção deste mapa, portanto, tem por objetivo servir de guia, ser um ponto de partida para uma elaboração teórica aberta ao novo, à imaginação e ao diálogo interdisciplinar. Não tem a pretensão de representar a realidade tal qual ela se apresenta, nem se baseia em tal possibilidade. Com este mapa, dá-se à realidade uma imagem, que serve à sua interpretação, de modo não-reprodutivo. Com esta metáfora, a do mapa-guia do conhecimento, viso à construção de uma proposta de articulação; viso à busca de uma orientação para transitar entre diferentes espaços. Não almejo traçar as medidas de uma realidade objetiva, fazendo cópia matemática de um espaço físico.

“Mas o caso é o oposto. Essa distância, que hoje somos obrigados a chamar ‘objetiva’ e a medir comparando-a com a extensão do equador e não com o tamanho das partes do corpo humano, com a destreza corporal ou as simpatias e antipatias de seus habitantes, costumava ser medida pelos corpos humanos e as relações humanas muito antes que aquela barra de metal chamada metro, essa impessoalidade e descorporificação encarnada, fosse depositada em Sèvres para que todo mundo a respeitasse e a obedecesse.”

(Bauman, 1999, p.34)

Para conceber um mapa é necessário escolher nomes que indicam posições singulares no interior de um conjunto. Esta necessidade de nomear me conduz à formulação de outras metáforas. A metáfora, tanto para a ciência quanto para a experiência diária, torna os recursos humanos virtualmente infinitos, seguindo o curso

da livre imaginação. A metáfora não é somente uma forma do discurso retórico, ela é, sobretudo, uma forma de pensamento, cumprindo uma função epistemológica básica; ela é constitutiva de uma teoria e de uma prática (Leary, 1990). A metáfora do mapa, que tem orientado o campo da Terapia de Família, indica a configuração de relações espaciais, com fronteiras, picos elevados, abismos, ilhas, pontes e tantos outros elementos que constituem a realidade de um lugar. Um mapa não precisa retratar todas as relações concretas de um lugar; se um mapa tudo retratar, ele perde a sua potencialidade de significar. Um mapa precisa ter um espaço para a imaginação, para a criação.

A modernidade é ambivalente a respeito da criação imaginária, fazendo com que a ciência se incumba da tarefa de limitar o livre jogo da imaginação. Leary (1995b), desejoso de observar variadas metáforas utilizadas pela ciência, obtém de Shakespeare (2002) uma metáfora. Esta serve à compreensão do papel da imaginação para a atividade de conhecer. Shakespeare escreveu em *Sonhos de uma noite de verão*: “a imaginação corporifica”, traz à existência o contorno de “coisas não-conhecidas” e dá a elas “um nome e um local para habitação”. A partir desta citação, Leary (1995b) conclui que, para elaborar o conhecimento, é importante estabelecer as prioridades pelas quais são selecionadas as coisas que receberão “um nome e um local para habitação”. Neste capítulo, inspirando-me na metáfora do mapa, seleciono as prioridades, elejo um conjunto de nomes e locais para habitação, com o propósito de formar uma elucidação teórica, um mapa-guia que ilumina o início de uma jornada.

O modo como se constrói este mapa-guia vincula-se ao campo da argumentação. Trata-se, portanto, de um desenho argumentativo que se subtrai da exatidão do cálculo. Como desenho argumentativo, um mapa é composto por analogias constitutivas que evocam múltiplas significações, revelando tradições e potencializando inovações. Este mapa-guia, ao me conduzir no curso de um projeto, pode ser compreendido como uma racionalidade aberta ao constante

processo de reflexão e à multiplicidade (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1996; Perelman, 1997).

Já foi mencionado que a Terapia de Família nasceu e se transformou a partir do contato com várias disciplinas. A Cibernética, no entanto, tornou-se um bloco tão coeso que qualquer disciplina deveria ser subordinada a ela. Vertentes importantes das Ciências Humanas e Sociais adquiriram um vocabulário, pautado na Cibernética, em busca de estabelecerem seu estatuto científico (Dupuy, 1996): qualquer referência sociológica ou filosófica era restringida à perspectiva cibernética. Recorrências a uma perspectiva histórica eram inviáveis, devido à ênfase no presente, característica marcante da ciência empírica, baseada na matemática.

Apesar das transformações que levaram ao questionamento do paradigma cibernético, hoje prevalecem: a forte determinação vinda do campo das Ciências Naturais, emergindo da Biologia uma teoria para a compreensão do humano e da prática terapêutica, que anula a distinção entre exterior e interior, não se supondo a idéia de troca; e a influência do Construcionismo Social, representado por Gergen que, considerando os aspectos sociológicos, define uma outra vertente, mas desconsidera os saberes psicológicos que postulam um mundo interior. Esta configuração leva-me à procura de outros horizontes.

Escolhi autores que representam uma alternativa de não-exclusão, conciliando questões filosóficas, sociológicas, psicológicas e históricas. Além disto, abordam a relação entre espaço exterior e interior, criticando a busca das Ciências Naturais e Exatas como paradigma para as Ciências Humanas. Por conseqüência, estes autores apresentam uma perspectiva crítica que direciono para a composição da proposta de articulação entre espaços distintos.

Os autores escolhidos propiciam uma análise que considera o corpo como merecedor de apreço para a compreensão do ser humano, mas, simultaneamente, o humano é definido pelo que está além do corpo, diferentemente dos animais. O humano não deve ser

definido somente pelo o que é observado do funcionamento corporal. Outras características importantes podem ser enunciadas por meio de outros caminhos, ao largo dos experimentos científicos. Os autores escolhidos apresentam igualmente uma possibilidade de distinção entre indivíduo e sociedade, compreendendo ambos como fenômenos relacionados. Não há, portanto, uma definição do humano que privilegie o indivíduo em detrimento da sociedade, ou vice-versa. Além disso, a noção de indivíduo e, por conseqüência, a noção de psíquico, é abordada como uma unidade não-fechada, constituída nas relações.

Representa-se, a partir dos autores utilizados, uma orientação para a proposta de articular diferentes espaços: são unidos o corpo, o psíquico e a linguagem, como formas de expressão; são unidos o individual, o familiar e o social em uma trama de interdependência e de interlocução. Confirmando, dessa forma, a crítica contundente à pretensão de fundamentar o conhecimento em uma concepção estritamente matemática e supostamente objetiva do humano.

6.1. Articulando elementos distintos

Uma proposta de articulação, do meu ponto de vista, não se refere a um ponto de equilíbrio entre extremos que se opõem. Por isso, não escolho conciliar duas escolas que poderiam se complementar. Minha proposta é uma tentativa de incluir oposições distintivas em um todo dinâmico. Há que se notar que as oposições podem remeter a uma dualidade que se define pela igualdade. Esta equivalência impede o reconhecimento da diferença, fundamental a uma proposta de articulação. Conforme ressaltar, pretendo desenhar um mapa, uma configuração, na qual a família e o indivíduo, o relacional e o intrapsíquico reverberam-se, apesar de serem distintos, imersos em um contexto histórico e sociocultural.

Relembrando Dumont (1971), um todo deve ser diferenciado de uma simples coleção: um todo é um conjunto fundado sobre

oposições distintivas, determinando uma relação hierárquica entre seus elementos. Mais complexa do que uma oposição distintiva entre elementos, a oposição hierárquica é essencialmente a relação de um elemento ao todo, do qual ele faz parte. A distinção hierárquica permite a comparação e a análise das diferenças, possibilitando o reconhecimento do outro; permite o reconhecimento da diferença pela relação englobador/englobado (Dumont, 1985). A oposição distintiva família/indivíduo, visualizada hierarquicamente, é definida conforme o estabelecimento das relações, de tal modo que: a família engloba o indivíduo, devido às interações existentes entre os membros da família e às histórias veiculadas entre as gerações, formando a identidade de cada membro; inversamente, o indivíduo engloba a família, ao internalizar as relações que vivencia neste grupo, assimilando e transformando a história da família em sua própria história. Eles se distinguem ao mesmo tempo em que se relacionam.

Na história da Terapia de Família, há tentativas de formulação de conceitos que tendem a igualar a família e o indivíduo. Na Teoria Sistêmica, ambos foram vistos, inicialmente, como caixas escuras, como sistemas de entrada e saída de informação. Na Terapia de Família psicanalítica, baseada nos grupelistas franceses, a família foi compreendida por uma analogia com o aparelho psíquico individual. Minha opção é a de não adotar uma teoria que identifique a família ao sujeito psicológico, formulando conceitos que são a reprodução de um para compreender o outro. Acredito que, com este tipo de igualitarismo, suprime-se a diferença entre estes dois elementos, mesmo quando são escolhidos nomes mais apropriados a um ou ao outro, isto é, quando se qualifica o aparelho psíquico com o termo grupal ou familiar, ou quando a família e o indivíduo são compreendidos como caixas escuras, como sistemas cibernéticos, mas diferenciados como todo e parte, respectivamente.

Penso a articulação, portanto, como uma trama de elementos distintos que se entrelaçam de modo hierárquico. Estes elementos podem ser visualizados no desenho de um mapa argumentativo que

identifica múltiplos pontos de interseção entre eles. A complexidade deste mapa deve-se à necessidade de se conceber pontos de interseção, para que não se perca o entrelaçamento dos elementos, e de conceber a relação englobador/englobado, para que não se perca a visão do todo. Por outro lado, perder de vista um elemento é perder a parte, diminuindo a potencialidade do mapa tornar-se um guia significativo. Ressalta-se a importância de considerar as diferenças, inter-relacionando-as, por meio de cada elemento, de cada ponto de interseção e de cada relação englobador/englobado.

Adiante, são apresentados os pontos cardeais, que indicam a direção dos argumentos a favor da articulação, constituindo um mapa-guia. São dois os pontos cardeais, formados cada um por dois elementos distintos: o primeiro é a família relacionada ao indivíduo, o outro é a teoria relacionada à experiência pessoal. Minha perspectiva é a de que o ponto de partida para uma proposta de articulação, fundamentando a prática terapêutica, encontra-se nestes pontos cardeais.

6.1.1.

Família e indivíduo: compartilhando valores, emoções e histórias

Construir uma teoria da família é conviver com o perigo da normatização, criando regras que procuram gerenciar a concretude das relações familiares. A Teoria Sistêmica quis evitar os valores para evitar a regulação normativa. Para tanto, buscou uma perspectiva científica tida como naturalmente neutra. Como resultado, obteve um compromisso ideológico que só foi pensado e criticado depois dos anos 70. Diante do paradigma mecanicista, baseado na observação de partes isoladas e na causalidade linear, indubitavelmente, a perspectiva sistêmica apresenta vantagens, devido à sua concepção holística. Apresenta, no entanto, inúmeras desvantagens, listadas por Berman (1996): uma tendência a ignorar contextos históricos e sociais, assim como as diferentes aspirações individuais; uma exacerbada prática de generalização de metáforas, a partir de experimentos de laboratório, para a escala social; uma

orientação dogmática e autoritária, freqüentemente justificada pelo relativismo cultural, excludente do pensamento reflexivo; e uma suposta necessidade de mudança paradigmática constante.

Remetendo-se à pesquisa de Bateson (Witzezele & Garcia, 1994), tem-se a oportunidade de notar que um esquizofrênico deixa de ser visto como uma pessoa doente para ser parte de um sistema; este sim esquizofrênico e determinante do papel do paciente, assim como dos demais membros da família. A disfunção não é localizada na parte e sim no todo. A realidade sistêmica pautada na observação da interação, que esmiúça um padrão, inclui todos os elementos, sem especificar nenhum. Pensava-se que assim poder-se-ia tocar uma realidade impalpável, recapturando a nuance do comportamento humano, deixado de lado pela visão mecanicista. Sua forte aspiração funcionalista, fundamentada na metáfora do computador, impediu a viabilidade deste projeto. As famílias passaram a ser vistas, abstratamente, como máquinas que funcionam ou não de acordo com as regras estabelecidas por um programa prévio. Uma suposta realidade impalpável ou uma nuance não prevista escapa mais uma vez de ser formulada, assim como, devido à sua abstração, as pessoas que formam os sistemas escapam. Cada parte faz o que lhe é determinado pelo programa, não permitindo que haja um espaço de abertura teórica para a singularidade.

A aplicação desta teoria à elaboração de uma escola terapêutica e sua prática clínica, evidentemente, não proporcionou uma correlação direta. Mesmo que isto fosse possível, seria inevitável, em um momento ou outro da clínica, que o excluído pela teoria surgisse de modo inesperado ou fora do controle. O singular, portanto, sempre esteve presente, mas foi abafado pela ênfase no todo e, igualmente, pelo apagamento das emoções e das histórias familiares, em uma prática sistêmica restrita. Insisto nesta crítica pela necessidade de lançar um novo olhar sobre a história da Terapia de Família. Não compartilho com a idéia de que a crítica às primeiras escolas indica a superação de suas propostas, gerando novas abordagens que resolvam os problemas anteriores. Esta

exigência imperiosa de novidade afina-se com a constante necessidade de ruptura, de mudança paradigmática, dirimindo o tempo da reflexão. Penso, ao contrário, que a crítica auxilia a reformulação aliada a uma constante necessidade de reflexão, que ajude a não passar despercebida a permanência do mesmo, que tem aspecto de novo. Isto aconteceu com a perspectiva sistêmica e pode continuar acontecendo.

Embora existam várias formas de família, o modelo nuclear, que corresponde ao casal heterossexual e seus filhos, tende a ser predominante, tanto nas relações sociais quanto na formulação teórico-prática dos terapeutas de família. Neste sentido, há uma tendência a se valorizar dois aspectos para a definição da família: o primeiro, relacionado a uma visão científica da família, é o aspecto biológico; o segundo aspecto é o social, que, vinculando-se ao primeiro na definição do modelo nuclear, relaciona-se à prescrição de normas de comportamento. Um terceiro aspecto, para que se amplie a definição da família, deve ser acrescentado: o histórico, relacionado a uma perspectiva que privilegia transformações, incluindo tanto o biológico, quanto o social. Elevado ao *status* de predominância, o aspecto histórico define a família pela variedade, não supondo nenhuma estrutura fixa e pré-determinada. Há, no entanto, um elemento universalista: toda família se define pelas histórias que a constituem, no interior de sua cultura, e pelas histórias que, vivenciadas em outros tempos, são contadas de geração em geração, gerando um processo contínuo de transformação dos indivíduos e das relações familiares.

A família pode ser definida pela herança genética, procurando, pelo critério científico, especificar: quem pertence ou não a um determinado grupo; quais são as doenças ou as habilidades que podem ser transmitidas; quais são, enfim, pelas marcas da escrita genética, as transformações que formam a história daquele grupo, compondo, por consequência, a história dos seus membros (Pinker, 1998). Levando esta concepção a um extremo, diria que o mapeamento genético de cada indivíduo garante a revelação da

história de um grupo familiar. Este é, entretanto, um ponto de vista externo, que oferece resultados pragmáticos: muda-se a idéia de se assegurar a prevenção de uma doença, passando-se à prevenção contra a pessoa que carrega a potencialidade da doença. Cria-se um eugenismo diferenciado daquele exercido pelo Estado, cujas características principais eram o totalitarismo e a imposição; cria-se um eugenismo privado, livremente consentido, inscrevendo-se na esfera particular do projeto parental, em que os pais escolhem os filhos por seus mapas genéticos (Benichou, 2001). Esta é uma perspectiva reducionista para o projeto familiar. Contudo, caso isto se concretize, pode-se imaginar, que um dia, cada um de posse de seu mapa, ao falar dele, introduza este elemento para construir a história familiar, não somente por um viés objetivo, mas como um processo de reflexão, desencadeado por ter sido gerado nestas circunstâncias, trazendo em seu bojo segredos, desejos, emoções e não-ditos de um projeto parental.

A objetividade, preconizada pela ciência biológica, não foi imprescindível para fazer com que o elemento físico se introduzisse na cosmologia da família. Claro que há uma influência: à medida que aumentam os achados científicos, eles vão-se infiltrando no modo de as famílias construírem sua própria história. Ontem, não era possível determinar a paternidade: cabia à mãe fazê-lo e ao pai acreditar. Hoje, por um exame de DNA, a paternidade é definida por uma altíssima probabilidade. Excluímos objetivamente as dúvidas? Certamente que não. Como no passado, há quem possa dizer “é meu pai, mas eu não sinto como se fosse”. Tanto a paternidade quanto a maternidade, apesar desta última suscitar menos dúvidas, são construções de uma história relacional entre duas ou mais pessoas.

Ariès (1986) já contou a história da ausência do elemento biológico, tal qual o conhecemos, na relação com a criança. Esta ausência fazia com que não houvesse uma distinção entre as idades; não havia ainda a noção de passagens, que caracteriza o conceito de ciclo de vida. Era em um contínuo que a vida se dava sem a percepção de rupturas e/ou transformações. Uma preocupação

quanto à separação das idades só é reconhecida durante o processo de ampliação da escolarização, consolidando-se no final do século XVIII. Com o processo de separação entre as idades, surge um novo hábito entre os membros de uma família: a busca de semelhanças físicas entre pais e filhos. Não era por um critério objetivo que se dava o encontro das semelhanças. Era pela convivência, pela identificação e pela construção de um relato que falasse sobre as semelhanças, permitindo a historicização das relações familiares, gerada no encontro das afinidades e dos conflitos entre as gerações.

Elementos da cultura sempre foram importantes na construção de um grupo familiar, variando de acordo com o contexto histórico e social. Tradicionalmente, a família se definia pela noção de sangue e de patrimônio, com o predomínio do último sobre o primeiro. Aqueles que estavam sob o domínio paterno, o senhor da terra, pertenciam à família e àquela terra; eram do mesmo “sangue” e podiam receber o mesmo nome, agrupando-os (Casey, 1992). Hoje, com todo o desenvolvimento científico de determinação objetiva de laços biológicos, a família continua sendo um grupo fortemente marcado por valores culturais. Cada família é tanto um pequeno pedaço da cultura a que pertence quanto um mundo particular, definido pelo seu próprio movimento histórico.

Embora não descarte a observação das interações familiares, penso que estar baseada somente nesta observação, objetiva e centrada no presente, limita extraordinariamente o encontro de uma definição para o conceito de família. A família não é um objeto material palpável. Não se pode pegar nela como se pega uma coisa, cuja realidade material é indiscutível. Para pensar a família como uma unidade é preciso considerar aspectos não-materiais: entendo que a família é um conjunto de valores e emoções, vividos em conjunto por seus membros e transmitido de geração em geração. A família se mostra pelas interações entre seus membros, que podem ser observadas, constituindo uma dimensão exterior, mas ela se revela, sobretudo, por sua história, por sua transformação no tempo, definindo sua singularidade, caracterizando a sua dimensão interior.

Deste ponto de vista, a perspectiva sistêmica, a da busca de um padrão interacional, torna-se uma limitação, se não for relativizada e cotejada com outras perspectivas teóricas, que sejam abrangentes dos valores, das histórias e das emoções, formadoras das relações familiares. Amplia-se, dessa forma, a observação do grupo familiar: ele tem uma dimensão espacial exterior, que localiza seus membros no aqui-e-agora, incluindo a observação da expressão verbal e não-verbal, relacionando-as para construir a idéia de um padrão interacional; este padrão, porém, deve ser localizado em uma dimensão espacial interior, isto é, em uma perspectiva histórica, uma dimensão vivencial, agregando emoções e valores que dão sentido às relações familiares e aos indivíduos que compõem o grupo.

Relembro Minuchin, neste momento, porque penso a abordagem da Escola Estrutural como uma exeqüível leitura da família. Minuchin (1990) tem razão ao construir um mapa da família, localizando seus membros de acordo com os papéis que são atribuídos a cada um, o que distingue as fronteiras entre regiões como a do par conjugal e/ou parental ou delimita o espaço dos irmãos, dentre outros. O único problema, na formulação de sua proposta, é a não percepção da fixidez que este mapa pode instaurar, ao se identificar exclusivamente com o modelo nuclear, reforçando seus valores. Pensar a família espacialmente é sofrer a influência de Minuchin. Por isso, continuo pensando a família como um espaço que tanto localiza seus membros como é formado pela localização de cada um. Há que se perceber as mudanças de fronteiras, não se remetendo somente às mudanças do ciclo de vida familiar, que determinam, por exemplo, se uma criança deve ser mais ou menos dependente do cuidado de seus pais. Sendo assim, centra-se a família em uma visão estritamente biológica. As mudanças de fronteiras e o exercício de papéis são determinados, sobretudo pela perspectiva ideológica de cada configuração social, formadora dos valores familiares. Daí, conclui-se que não há um único mapa para a família, assim como não há uma única maneira de lidar com as

imposições de cada cultura. Se a história da família é visualizada, este mapa torna-se mais nítido, ao oferecer maior visibilidade às transformações no tempo e à particularidade de cada família, assimilando e transformando os valores sociais que a constituem.

Uma concepção sistêmica apresenta outro problema, que inclui Minuchin, dentre outros: a tentativa de corresponder a um modelo funcionalista e racionalista, implicando uma restrição no enfoque das emoções que circulam e transbordam das relações familiares. Neste sentido, chama atenção a abordagem de Bowen (1998), para quem os membros da família estão ligados pelas relações emocionais, transmitida entre as gerações. Esta abordagem permanece sendo uma visão restrita, ao ressaltar o restabelecimento de uma ordem natural que, pelo controle racional das emoções, reduz a ansiedade e, pelo restabelecimento de um funcionamento previsível e determinado, restaura a saúde (Kerr & Bowen, 1988; Papero, 1998). Em suma, o que estou considerando é a necessidade de uma crítica a esta concepção limitante, advinda da Teoria Sistêmica. Desejo, assim, enfatizar elementos, anteriormente anulados ou embaçados, tais como a história, os valores e a emoção, tanto para a noção de família quanto para a de sujeito.

O sujeito, não sendo reduzido ao seu corpo, também não é um objeto material tangível, captado pela objetividade de algum método científico, que tenha sido inventado para conhecê-lo. Ao longo da história ocidental, ele recebe inúmeras definições. Morin (1996) sumaria estas definições, concluindo que é preciso pensar o sujeito por meio de uma reconstrução conceitual, catalogando, principalmente, a organização biológica e a dimensão cognitiva, instaurando um princípio mais lógico do que afetivo para a sua definição. A conclusão de Morin aproxima-se de um consenso em torno da relevância da Biologia para explicar o humano. Discordando de Morin, encontro em Castoriadis uma outra opção:

“(...) o mundo humano, o mundo acessível à subjetividade humana, não é dado de uma vez para sempre, ele é ao mesmo tempo extensível e modificável (para ‘fora’ e para ‘dentro’). Já temos falado dessa

possibilidade, do seu enraizamento na imaginação radical da psique, da sua interdependência com a instituição da sociedade.”

(Castoriadis, 1992, p.237)

Uma definição de sujeito é atravessada pela questão de um projeto, por uma busca de sentido que se insere em um processo de reflexão (Castoriadis, 1990). Ela é igualmente uma questão psíquica, remetendo-se ao inconsciente, a um universo particular, próprio de cada sujeito, mas do qual participam uma infinidade de outros seres humanos. Desta perspectiva, ao abordar a constituição da realidade do sujeito humano, Castoriadis gera um novo conceito: o magma, uma totalidade indeterminada e não-ordenada, geradora de novas significações, que não pode ser decomposta. Há, no entanto, uma outra lógica que é a conídica ou conjuntista identitária: código de inteligibilidade para os sistemas fechados e estáticos, determinante da manutenção de uma sociedade. Estas duas lógicas, a dos magmas e a conídica, presentes no mundo social, estão vinculadas, respectivamente, ao surgimento do novo (instituinte) e ao instituído. O mundo humano caracteriza-se pela constante tensão entre o instituído, a manutenção de uma sociedade, e o instituinte, a criação que rompe com as significações herdadas.

Tanto o sujeito quanto a sociedade estão relacionados a estas duas lógicas. Para Castoriadis indivíduo e sociedade são regiões indissociáveis, sem que haja redução de uma pela outra. Sua formulação teórica surge como contraponto às vertentes tradicionais, que opõem estes dois termos em disciplinas separadas, como a Psicologia e a Sociologia. A partir do conceito de imaginário radical, Castoriadis defende a inseparabilidade do sujeito, *psyché-soma*, e do social-histórico, atribuindo a eles *status* equivalente na composição da realidade humana. O sujeito, por consequência, não é uma realidade; ele é um projeto realizado e a ser realizado por indivíduos, em um processo de transformação que não concerne somente aos sujeitos singulares, mas à sociedade como um todo (Augras, 2001; Castoriadis, 1982; Losada, 2001).

O mundo humano se caracteriza pelo desenvolvimento exorbitante da capacidade de imaginação. Embora a imaginação seja uma capacidade “poiética” de todo ser vivo, o ser humano ultrapassa e implode com a funcionalidade ligada ao físico. O psiquismo humano é liberado das regulações instintivas, é não-funcional; tem a capacidade de ver o que não está lá e de ultrapassar o fechamento. Assim, em vez de valorizar as leis da natureza ou a razão, há uma valorização da “poiesis”. O imaginário é criador de formas, de novas figuras, sempre posicionando o ser humano como busca sem fim, constituindo-o por uma alteridade essencial. O imaginário não é acessado diretamente, só pode ser conhecido pelo processo de criação humana no mundo: “é porque há imaginação radical e imaginário instituinte que há para nós ‘realidade’, e esta realidade” (Castoriadis, 1999, p.242). Ele é radical porque está na raiz do sujeito e do social histórico: “Imaginário é, portanto, sinônimo de humano” (Augras, 2001, p.125).

“Em outras palavras, para que o ser humano possa sobreviver em meio às tensões de sua situação, precisa criar sentido. E o sentido, para ser realmente significativo, necessita ser compartilhado. A instituição da sociedade se entrelaça, portanto, com a emergência da linguagem (...). O indivíduo, por conseguinte, é ele próprio uma criação deste mundo de significações e a socialização é o processo de aprendizagem, não apenas da linguagem e das instituições, mas de *si mesmo como instituição criada pela sociedade à qual se pertence*. Tal aprendizagem, é claro, não pode ser isenta de tensões.”

(Augras, 2001, p.128)

Castoriadis dá uma nova feição ao pensamento freudiano, ao elaborar uma teoria da psique formada, simultaneamente, pelo imaginário radical e por um processo sócio-histórico. Duas idéias marcam uma diferenciação de Freud: (1) a imaginação radical é inconsciente, mas não se limita ao inconsciente; (2) há uma ênfase na socialização, entendida como um processo de abertura da mônada psíquica do bebê. O social é uma fonte de exigência externa, uma fonte de sentido e de esquemas de organização para a psique. A socialização e a psique são relacionadas por um processo,

através do qual a criança absorve, do que lhe foi dado, um sentido já encontrado no social (Castoriadis, 1992; 1999).

A lógica das significações abarca a lógica conídica. Esta extrai da primeira suas inumeráveis organizações, em um contínuo processo de transformação. Desta relação se expressa a criatividade humana: “nós criamos sob condição de encontro” (Castoriadis, 1999, p.58). O realce da capacidade criativa humana dignifica um conhecimento que se realiza por analogias e metáforas. Desse modo, pode-se falar do corpo e estabelecer uma articulação entre espaço exterior e espaço interior. Anzieu (1989), elegendo uma analogia entre o eu e a pele, destaca o aspecto corporal como formador da identidade na relação com o outro e na construção de um mundo interno. Para que isto ocorra, a pele, no desenvolvimento do bebê humano e no seguimento de sua história de vida, cumpre três funções: (1) ela é uma bolsa que contém e retém em seu interior o bom e o pleno, armazenados como o alimento, os cuidados, o banho de palavras; (2) ela marca o limite com o de fora e o mantém no exterior, sendo uma barreira que protege da penetração; (3) ela é um lugar e meio primário de comunicação com os outros, de estabelecimento de relações significantes, por ser uma superfície em que os traços, deixados pelas relações, são inscritos.

Costuma-se situar o espaço interior, a alma, no fundo ou no outro lado da superfície do corpo. Tal localização é fornecida, principalmente, pela pele e pela visão, mas pode-se estender por todo contato que se dá entre corpos. Não se trata de uma extensão aos órgãos, tal como comumente se estende à cabeça ou ao cérebro. Este espaço, tido como interior, é um “fundo geral indeterminado de toda a superfície corporal”, cuja entrada pode ocorrer pelos olhos do outro, fazendo com que se encontre um “espaço indefinido” e “muito ‘maior’ do que aquele que se pode supor do exterior” (Gil, 1997, p.154). Do ponto de vista interno, ou seja, o do próprio sujeito, parece que o espaço mais próximo da revelação do eu localiza-se do outro lado do rosto. Este sendo uma tela, uma interface

“(…) que em parte se abre para o exterior, e em parte se estende para trás, nas trevas do interior (...) é um espaço intersticial, de sombras, mas de sombras vivas com uma luz própria (a que uma certa filosofia chamou ‘consciência’) – que ilumina pensamentos, sensações, imaginações. (...) esta zona fronteira tem realmente uma interface paradoxal: por um lado limita-se por fora graças à pele; por outro, prolonga o espaço da pele *para dentro*, conferindo à pele um espaço que a continua, transformando-a: não é já superfície, mas ‘volume’ ou, mais exactamente atmosfera.”
(Gil, 1997, p.155)

Este fundo do corpo não está na objetividade do corpo em si, não é localizável pela dissecação ou por meio de qualquer outro exame médico-tecnológico, e nem se encontra na mente, tida como o local da subjetividade. O corpo é invólucro que não envolve nada de visível. O que é envolvido é um espaço atmosférico, “plástico, que é como o espaço das metamorfoses do exterior em interior”. A via de acesso privilegiada pode ser pelo rosto, mas todo o corpo se oferece como interface, operando a mediação entre exterior e interior, realizando transferências imaginárias para todos os pontos do espaço: “são múltiplos os espaços da alma (...) e o corpo é o que multiplica a alma, lhe oferece uma geografia, uma geologia, uma topologia” (Gil, 1997, p.156). Pelos múltiplos contatos corporais, pelo olhar, pela sensação física se encontra o outro, gerando múltiplos espaços de interface que supõem haver um espaço interior, uma alma, um infinito de onde emergem manifestações não-previsíveis, daquele que é imediatamente exterior.

“O que é o lugar do infinito? Não é nenhum lugar, mas um ‘movimento para’. Os diferentes níveis de profundidade a que se situam as emoções, desejos, imagens não correspondem a uma verticalidade objectiva, mas a uma tipologia de velocidades de expressão. (...) Um rosto é um espaço potencial de buracos ou linhas de fuga infinitas: uma emoção, um medo que aparece no olhar, e é um mundo infinito que se abre e corre para nós, ou foge de nós... a alma, disseminada na atmosfera. Por isso não a vemos nunca, mas a sentimos. Está em parte nenhuma, ali.”
(Gil, 1997, p.162)

Paisagens projetadas em um rosto são significadas pelo rosto do outro: cada rosto é significado indiretamente pelas “percepções refractadas nos rostos dos outros”; cada processo de subjetivação tem no rosto dos outros o seu deslanchar, começando pela relação mãe-bebê, atingindo as variadas relações. “É a geografia das forças

e dos afetos que se exprime em traços de paisagem que são traços de rosto. Como diz Leonardo da Vinci (...) ‘O rosto é um mapa’” (Gil, 1997, p.170).

No espaço interior do corpo, conectado com o da pele, inscrevem-se conteúdos intersubjetivos, “interpsicossomáticos”. O espaço interior não remete a um fechamento sobre si, porque, “desde sempre, o espaço interno é habitado por outrem” (Gil, 1997, p.182). O espaço interior define o “inconsciente do corpo”, sendo este o resultado da inscrição, na pele e para além, de conteúdos psíquicos (imagens, afetos, pensamentos). Transcende-se o visível e o expresso verbalmente, a fim de alcançar uma compreensão sobre a ocorrência de múltiplas inscrições em outro lugar, caracterizando o sujeito humano. Esta percepção do humano desenvolve-se na história da civilização ocidental, delimitando espaços: o de dentro e o de fora, o profundo e o superficial; oferecendo os contornos da idéia de eu e de outro.

Uma das referências para a articulação entre o espaço exterior e o interior está na junção da Psicologia com a Sociologia, realizada por Norbert Elias (1994a). Elias investiga as maneiras de lidar com o corpo, desenvolvidas na história da civilização ocidental. Estas maneiras, tidas como “naturais”, são, na abordagem de Elias, moldadas pelo contexto histórico e social e se caracterizam tanto por uma questão sociológica quanto psicológica. Dessa forma, no centro do processo civilizatório encontra-se a interiorização progressiva das emoções e uma resistência à exteriorização dos sentimentos, relacionada ao controle externo do Estado (Elias, 1994a; 2001).

Definir o eu, conforme Elias (2000), independentemente de outras posições da rede relacional, é equivocado. Defende-se, assim, uma interdependência que se revela através da semântica dos pronomes pessoais: não há eu sem tu. O indivíduo só pode ser pensado em termos de figurações, em termos do conjunto de suas interações. Uma definição de sujeito, portanto, realça uma posição singular que não desconsidera as relações, nas quais cada sujeito

está imerso. O importante é pensar em termos de figurações, nas quais os indivíduos singulares são apresentados

“(...) como sistemas próprios, abertos, orientados para a reciprocidade, ligados por interdependências dos mais diversos tipos e que formam entre si figurações específicas, em virtude de suas interdependências.”

(Elias, 2001, p.51)

O aspecto da reciprocidade e da interdependência é ressaltado igualmente no tocante aos valores de cada um. Há uma interdependência constitutiva dos juízos de valor, o que torna difícil para os indivíduos singulares não buscar e não receber “recompensas na forma de atenção, reconhecimento, amor, admiração, em suma, na forma de uma confirmação e elevação dos seus valores aos olhos dos outros” (Elias, 2001, p.94). Todo indivíduo singular, portanto, cresce com os juízos de valor de uma sociedade fazendo parte de si mesmo.

“(...) o indivíduo sempre existe, no nível mais fundamental, na relação com os outros, e essa relação tem uma estrutura particular que é específica de sua sociedade. Ele adquire sua marca individual a partir da história dessas relações, dessas dependências, e assim, num contexto mais amplo, da história de toda rede humana que cresce e vive.”

(Elias, 1994b, p.31)

Seguindo Taylor (1997), destaco a ligação entre a identidade pessoal e um espaço moral que posiciona cada sujeito no interior deste espaço, especificando valores. Este espaço é definido por indagações, cujas respostas revelam uma configuração quanto ao que é certo ou errado, quanto ao que deve ou não ser feito; proporcionando um horizonte, no qual é possível se localizar e saber quem se é. A questão da identidade, portanto, define uma orientação espacial do que é mais ou menos elevado, indicando os bens morais e o tipo de vida que vale a pena ser vivida. Estes podem ser transformados, mas não facilmente contestados.

As interpretações que orientam uma pessoa nunca podem ser completamente explicitadas. Taylor (1997) ressalta que não há a possibilidade de articular, de expressar uma orientação moral de forma plena, visto que os bens morais sobressaem de um pano de fundo inarticulado. A linguagem ajuda a tornar mais compreensível

o que está implícito nos valores morais, mas nunca esgota as possibilidades. A linguagem é intrínseca ao *self*, constituindo-o, ao mesmo tempo em que é mantida por uma comunidade lingüística. A identidade se constitui em meio aos outros, visto que a pergunta “quem sou eu?” encontra seu sentido no intercâmbio de falantes, nas “redes de interlocução”.

“Defino quem sou ao definir a posição a partir da qual falo na árvore genealógica, no espaço social, na geografia das posições e funções sociais, em minhas relações íntimas com aqueles que amo e, de modo também crucial, no espaço de orientação moral e espiritual dentro do qual são vividas as minhas relações definitórias mais importantes.”

(Taylor, 1997, p.54)

A pergunta a respeito da identidade nunca é completamente respondida porque se insere no projeto de uma vida, cuja contínua transformação só cessa com a morte. O sentido do bem moral, portanto, é incorporado a uma história de vida em andamento, uma narrativa coerente que procura definir de onde se vem, para onde se pode voltar e que direção se deve tomar à frente; direção orientada pelo que se considera incomparavelmente superior, caracterizando a vida como uma busca.

A multiplicidade dos bens morais impede que nós, modernos, e quiçá pós-modernos, possamos construir um mapa completo de nosso mundo moral. Devido a esta dificuldade, muitos, que adotam o ponto de vista objetivo, encontram aqui a resposta para a negação de uma base para os bens morais. Taylor insiste que não ter uma configuração moral é desembocar numa vida espiritualmente sem sentido. Descobre-se o sentido da vida dando visibilidade à configuração moral, que incorpora um conjunto de distinções qualitativas, organizando uma perspectiva ética em torno de um “hiperbem”, um bem mais elevado. Este é fonte de tensões e de dilemas na vida moral, já que a tentativa de se guiar por um “hiperbem” envolve a exclusão de outros bens ou a sua subordinação. O “hiperbem”, entretanto, apresenta uma razão para a ação e deve ser encontrado como uma maneira de viver a vida cotidiana.

Regras morais determinam implicitamente as ações, mas, a partir de novas situações de vida, dilemas e tensões, podem suceder influências e modificações, levando a reavaliações quanto à fonte moral que dá sentido à vida, revelando a contínua relação entre regras e ação. Não se trata, portanto, de uma teoria moral estática em que o bem é estabelecido desde sempre, mas de uma afirmação contundente: não é possível prescindir daquilo que dá sentido à vida.

Taylor propõe que tanto o corpo quanto o outro sejam resgatados, tornando o sujeito, não mais “o *locus* de representações”, mas um “agente engajado em práticas, (...) um ser que age num mundo e sobre um mundo” (Taylor, 2000, p.185). Compreender situa-se na prática, de modo implícito na atividade. A idéia de representação não é totalmente recusada: supõe-se um espaço interior que explicita o mundo e suas atividades ao se expressar. Taylor considera, porém, que boa parte da ação de um sujeito é concretizada sem serem formuladas as regras que as dirigem, sendo fruto de uma compreensão inarticulada. As representações que se têm do mundo “só são compreensíveis contra o pano de fundo oferecido por essa compreensão inarticulada”, configurada pelos bens morais, proporcionando “o contexto no qual, e só no qual, essas representações têm o sentido que têm” (Taylor, 2000, p.186).

Enfatizando os aspectos morais e interpessoais, encontro os parâmetros que me permitem articular a formação do sujeito nas relações familiares, considerando que a família se transforma por meio das relações que são estabelecidas pelos sujeitos que a compõem. Igualmente referida aos aspectos morais e interpessoais, a emoção é uma via privilegiada para se compreender como se formam estas relações entre os sujeitos e a família, constituindo as suas histórias. Uma perspectiva da emoção deixa de ser, prioritariamente, um estudo de suas características fisiológicas para ser uma questão psíquica e social, atrelada aos valores morais. A família é o primeiro espaço onde os sujeitos aprendem a ler as faces

uns dos outros. Nesta leitura de faces e neste encontro de corpos, lê-se a expressão das mais diversas emoções. Mais ainda, é necessário situar as emoções em um contexto social, analisando-as não somente como o resultado das relações com outras pessoas, mas como um processo constitucional de pessoas e relações.

Dessa forma, as respostas emocionais passam a ser vistas como estratégias relacionais, tanto de um sujeito para consigo quanto para com as outras pessoas de sua relação. Estas estratégias relacionais, desencadeadas pelas emoções, possuem propósitos e ajudam a enfrentar situações difíceis, transformando-as. Por este motivo, Solomon (1998) pensa ser justificável nomear esta visão de política; uma política da emoção. Essencial para esta perspectiva é que as emoções são intencionais: elas se dirigem a objetos reais ou imaginários, presentes no mundo. Com a noção de intencionalidade, fratura-se a barreira entre a experiência e o mundo, entre o interior e o exterior. A emoção não é meramente um sentimento, ela é, sobretudo, um ponto de vista, uma atitude que alcança o mundo. Neste sentido, ela deixa de ser somente a expressão de um mundo interno para estar no mundo, nas relações com os outros e consigo mesmo.

Solomon (1998) divide a política da emoção em quatro áreas distintas. A primeira trata da ontologia da emoção, definindo uma geografia em que a emoção não se encontra na mente, nem no corpo, nem no mundo, mas na experiência de estar no mundo. Outra área da política da emoção refere-se ao uso da emoção para mover outras pessoas, ou seja, refere-se ao poder e à persuasão. As emoções são estratégias, cuja expressão desenvolve-se por serem efetivas no estabelecimento da comunicação com os outros. A política da emoção pode ser vista igualmente por um sentido interno, caracterizando sua terceira área, que se refere ao controle das emoções em relação ao mundo externo. Tendo ou não uma efetividade no mundo, este tipo de política é mais profundo e sutil. Vivida de modo privado, suas vantagens são determinantes para cada sujeito. A quarta área define uma metalinguagem, uma

reflexão e teorização sobre a emoção. O modo como definimos os conceitos ou as concepções sobre a emoção está intimamente ligado à vivência da emoção. Diminuindo a ênfase sobre a definição fisiológica da emoção e não aceitando a justificativa da ausência de controle, determinada por um funcionamento físico ou psíquico que tem sua própria força e vontade, acentua-se a construção humana, tornando cada um responsável pelo autocultivo de valores morais. Trata-se, enfim, de uma teoria existencial, definindo as emoções como estratégias a serem trabalhadas, refletidas, escolhidas e vividas no mundo, mesmo que se considere o seu aspecto involuntário.

As histórias contadas pelas famílias são a expressão de uma relação de parentesco, exterior a cada sujeito, no sentido de definir uma configuração de circunstâncias relacionais que não foram por ele escolhidas. Estas histórias revelam, no entanto, uma dinâmica existencial própria que implica o indivíduo, suas escolhas e decisões pessoais. Muxel (1996) afirma que uma história pessoal e sua reconstrução acedem à memória familiar, fazendo com que cada indivíduo dê sentido à sua vida ao mesmo tempo em que se insere na história do grupo. A memória familiar engloba o indivíduo, instaurando um processo de transmissão, enquanto põe em jogo a negociação entre o pertencimento ao grupo e a diferenciação, compondo a formação da identidade pessoal. É, por consequência, uma corrente contínua de redefinições e de recomposições, a partir do grupo familiar e de vivências singulares, que animam a sucessão das gerações, participando ativamente da renovação da sociedade.

A memória familiar liga cada um a uma anterioridade, perpetuando-se pelo processo de negociação e renegociação que ocorre no presente. Responde, assim, a uma missão de socialização, ao permitir a construção de um indivíduo social, que recebe do grupo familiar uma definição de papéis, de valores comuns e de esquecimentos, que moldam, de um lado, a família e, de outro, remetem ao pertencimento a uma sociedade. Esta memória é transmitida na vivência cotidiana de cada família, implicando, de

um modo complexo, vários espaços relacionais e afetivos, tais como: a casa da família, a mesa das refeições, o contato dos corpos, a troca de olhares e palavras, os odores, os objetos, as fotos, os silêncios, dentre outros.

O mapa argumentativo construído com estes autores e suas idéias orienta-me para uma prática terapêutica em que a emoção é um aspecto fundamental, não somente individual ou determinado pela fisiologia ou forças psíquicas. A emoção é compartilhada, vivida nas relações atuais e revividas nas histórias que são contadas, comunicando modos de ser, de se emocionar e de valorizar a vida, transmitindo-se de geração em geração, no interior de uma sociedade. Um espaço terapêutico permite que sejam evocadas histórias plenas de emoção e de valores morais, próprios do grupo familiar, concedendo a cada indivíduo a oportunidade de se posicionar diante do que é comum, ajudando a redefinir a história do grupo familiar. Desse modo, articulam-se vários espaços: o do indivíduo, o da família, inserindo-os em um contexto sócio-histórico.

6.1.2.

Teoria e experiência pessoal: entrelaçando emoções, filiações e valores em um processo de reflexão contínua

“Nunca esquecerei a sensação de espanto, horror e admiração com que olhei em torno de mim. (...) A princípio, achava-me demasiadamente confuso para observar qualquer coisa com cuidado. A explosão geral de grandiosidade terrífica era tudo quanto eu podia vislumbrar. Quando consegui dominar-me um pouco, porém, meu olhar caiu instintivamente para baixo. (...) Não era um terror novo que assim me afetava, mas o raiar de uma *esperança* mais excitante. Essa esperança brotou parcialmente da memória e parcialmente da observação do momento. (...) Fiz também três importantes observações. (...) como regra geral, quanto maiores eram os corpos, mais rápida era a descida (...) tive várias conversas a este respeito com um professor do distrito e foi de sua boca que aprendi o uso das palavras ‘cilindro’ e ‘esfera’. Ele explicou-me...”

(Poe, 1997, p.883-886)

Esta citação parece descrever a experiência de uma pessoa angustiada diante da necessidade de elaborar um determinado conhecimento, buscando respostas que parecem não ser alcançáveis. Fala de uma experiência descrita na primeira pessoa, de uma

intuição, que encontra no outro algumas respostas teóricas apaziguadoras. Trata-se, de fato, de um conto de Edgar A. Poe, utilizado por Norbert Elias (1998a) para ilustrar a forma como ocorre a construção do conhecimento no mundo humano. O trecho acima é o relato do personagem que sobrevive a um redemoinho famoso em seu país por carregar consigo todos os que com ele cruzam. Não é apenas a história da sobrevivência de um trágico evento, é a história de uma relação de intensa emoção com a realidade dos acontecimentos que o envolviam, cuja possibilidade de observação e reflexão foi fundamental para a própria sobrevivência. Já seu irmão, paralisado pelo medo, não conseguia perceber o que lhe estava sendo indicado, isto é, o resultado de suas observações para não ser engolido pelo redemoinho. O personagem sobrevivente observou que objetos cilíndricos eram os últimos a afundarem. Após esta observação, ponderou: talvez, se fosse amarrado a um barril, tivesse alguma chance de não afundar, até que o redemoinho passasse. Dessa forma, “dirigiu os pensamentos para fora de si mesmo, para a situação em que se encontrava” (Elias, 1998a, p.166).

Esta história, nomeada por Elias como a parábola do pescador, enfatiza a interdependência entre a emoção e a situação exterior que a envolve, ressaltando a circularidade dessa relação: quanto maior for o envolvimento emocional, menor é a capacidade de avaliação e a possibilidade de instauração de um processo reflexivo, que conduza a uma ação, a uma transformação da realidade limitante. Elias (1998b) identifica um aumento qualitativo do distanciamento emocional, correspondendo à busca da autodisciplina, no processo civilizador. Este processo muda a relação entre as coerções externas e internas, diferenciando-se de momentos históricos anteriores. Isto não significa que, em outros tempos, não havia algum tipo de autodisciplina. Todavia, muda o modo como ela é integrada a um processo de maior controle das situações vividas pelos seres humanos.

No interior de um percurso histórico, tornam-se compreensíveis as transformações da relação do homem com o conhecimento. Neste sentido, deixa-se de apreciar somente o indivíduo como fonte do saber e atenta-se para “o fluxo incontável das gerações” (Elias, 1998b, p.27), diluindo a distinção entre história e sistema de saber. O objeto a ser estudado, por conseguinte, está relacionado ao “patrimônio de conhecimentos de que dispõe uma sociedade num dado momento” (Elias, 1998b, p.100), enquanto que o conhecimento de um indivíduo se relaciona ao conhecimento disponível em sua sociedade.

A combinação entre a observação sistemática e a reflexão é própria das sociedades que elegeram o método científico para a construção do conhecimento, oferecendo maior controle e aumento das vantagens práticas nas soluções dos problemas. Muitas vezes, nestas sociedades, entende-se que a solução dos problemas se encontra no estabelecimento de uma causa e de um efeito, permitindo maior manipulação. Em outras sociedades, nas quais os indivíduos estão em contínua relação com o mundo dos espíritos, a motivação para o conhecimento são os propósitos que estão atrelados aos acontecimentos. Estes propósitos só podem ser descobertos por meio da comunicação com o mundo dos espíritos, revelando suas intenções e planos. As lendas, os provérbios, os sonhos, a consulta a um padre ou a outro guia espiritual, dentre outras manifestações culturais, transmitidas de geração em geração, revelam os objetivos do outro mundo. Deste modo, os indivíduos observam os fatos e são capazes de raciocinar sobre eles. O ponto fundamental, para o qual Elias chama atenção, é o de que

“O método utilizado para adquirir conhecimento é funcionalmente interdependente e inseparável da substância do conhecimento que os indivíduos possuem, e, sobretudo, da imagem básica que tenham do mundo. Se essa imagem for diferente, o método elaborado para adquirir conhecimento relevante será, obviamente, também diferente.”

(Elias, 1998a, p.192)

Entre um método e outro existem vantagens e desvantagens: a concepção científica perde em sonho e imaginação, exercendo maior

controle sobre a emoção para alcançar resultados que podem diminuir perigos e gerar mais conforto; o método mágico-mítico proporciona uma sensação mais agradável de pertencer a um todo organizado e com propósitos definidos. Este envolvimento, porém, coage e limita a capacidade humana de transformar as situações. Para o primeiro, a autonomia e o desprendimento são valores dominantes; para o segundo, é o envolvimento com um todo integrado que define o modo de estar no mundo e conhecê-lo.

Não vejo como separar a pessoa de seu objeto de pesquisa: “Podemos elucidar o que pensamos, o que somos. Percorremos por partes, o nosso Labirinto, após tê-lo criado” (Castoriadis, 1997, p.31). A questão de decidir entre sujeito e objeto se apresenta, historicamente, para os pesquisadores das Ciências Humanas, podendo ser definida nos seguintes termos: como manter uma posição distanciada que encaminha a elaboração teórica, ao mesmo tempo em que se envolve emocionalmente, participando de modo integral da pesquisa realizada?; como manter uma relação não-dogmática com o conhecimento, correndo o risco de errar ou de encontrar situações imprevistas?

“Ora esse conflito é, em resumo, o conflito entre o investimento da *coisa já pensada* (e de si como ‘já tendo pensado tal coisa certa’) e o investimento – eminentemente arriscado, pois essencialmente incerto e vulnerável – *de si como origem podendo criar pensamentos novos* (e do que sempre há a pensar além do já pensado).”

(Castoriadis, 1997, p.129)

A teoria se constitui como um movimento, um processo de elucidação, que não se fecha em um sistema de verdades adquiridas. Considero ser fundamental manter-se aqui também uma dimensão espacial, identificando distinções por um deslocamento que se dá no tempo: articulando movimentos para dentro e para fora, para perto e para longe; articulando a teoria, baseada em um cabedal de conhecimentos transmitido de geração em geração, e a dimensão vivencial, ponto de partida para a busca de uma posição pessoal por meio de um trabalho de reflexão e de elaboração da herança adquirida. Isto caracteriza um método para a construção do

conhecimento nas Ciências Humanas, anteriormente nomeado como o “universalismo romântico” (Duarte, 1999).

“Há um fazer teórico que só emerge em um dado momento da história. Uma atividade, uma empresa humana, um *projeto social-histórico*: o projeto de teoria” (Castoriadis, 1997, p.19). Para que este projeto se realize, é preciso considerar o indivíduo e o seu contexto social como elementos distintos, mas inseparáveis, compreendendo-os a partir de um processo histórico e relacional. Isto implica retomar o projeto de uma ciência baseada em uma unidade não-fechada, sempre em movimento, caracterizando a realidade humana.

“Esse é mais um aspecto a partir do qual se podem derrubar facilmente as cercas artificiais que hoje erigimos no pensamento, dirigindo os seres humanos em várias áreas de controle: os campos, por exemplo, dos psicólogos, dos historiadores e dos sociólogos. As estruturas da psique humana, as estruturas da sociedade humana e as estruturas da história humana são indissociavelmente complementares, só podendo ser estudados em conjunto. Elas não existem e se movem na realidade com o grau de isolamento presumido pelas pesquisas atuais. Formam, ao lado de outras estruturas, o objeto de uma única ciência humana.”

(Elias, 1994b, p.38)

Conhecer passa a ser compreendido como um processo aberto de interrogação elucidativa, substituindo a idéia de encontrar um fundamento, a metáfora arquitetônica, por uma metáfora musical, no sentido de uma construção em movimento. Castoriadis (1997, 1999) afirma que a teoria não esgota o pensável: o pensamento faz funcionar a imaginação e a paixão humanas, mas corre o perigo de se cristalizar, impedindo o movimento da interrogação. O pensamento, portanto, não é sinônimo de reflexão. Esta surge quando o pensamento se volta sobre ele mesmo, interrogando-se sobre seus conteúdos, pressupostos e fundamentos.

“O que, então, é investido pela paixão de conhecer?

A primeira resposta que se apresenta é, evidentemente: a verdade. E não é necessário entrar na discussão filosófica da questão: o que é a verdade? Para afirmar, em primeira aproximação, que a verdade tem a ver com os *resultados* de conhecer. Mas é aqui que os paradoxos reaparecem. A paixão da verdade não pode ser separada da paixão pelos resultados em que essa verdade se encarna, ou parece se encarnar para o pesquisador, o cientista, o pensador. Mas ela pode conduzi-lo, e mais freqüentemente o conduz, a uma fixação nesses (seus) resultados, com os quais acaba por se identificar, ao ponto que qualquer questionamento pode ser por ele

ressentido como um questionamento de sua própria identidade, de seu próprio ser. O narcisismo do sujeito se estende necessariamente até englobar – e não somente no domínio do conhecimento – os produtos do sujeito, que passam a ser a partir de então objetos de um investimento categórico e incondicional.”

(Castoriadis, 1999, p.135)

O conhecimento diferencia-se da crença, ressalta Castoriadis (1999). Dá-se início ao conhecimento quando se está comprometido com um processo de interrogação, de pesquisa, que questiona as crenças assentadas como legítimas e indiscutíveis, criando uma brecha para a elaboração. Cada mundo passa a ser visto, então, como mais um mundo, reconhecendo a multiplicidade de experiências. No sentido filosófico e político, a experiência mais privilegiada é a que se “tornou capaz de *reconhecer* e *aceitar*” a multiplicidade, gerando uma ruptura, até onde é possível, do “fechamento do seu próprio mundo” (Castoriadis, 1999, p.251).

As crenças, os pressupostos os fundamentos de um mundo particular são dados pela instituição social. Para que a reflexão ocorra, é preciso que haja um questionamento do que está dado, operando “uma perturbação e um remanejamento fundamental de todo campo social-histórico”; a reflexão “implica o trabalho da imaginação radical do sujeito” (Castoriadis, 1999, p.290). O sujeito se afirma *objeto* de uma atividade de interrogação, atuando sobre si e transformando o pensamento em seu próprio objeto. Desprendendo-se das certezas, o eu se afirma como

“(...) ‘consciência de uma unidade necessária’; mas, nesse nível, essa unidade não é a de uma ligação ‘de todos os fenômenos (...) segundo conceitos’ ou regras que faltam *encontrar* ao fim de um processo que põe em suspenso as próprias regras de seu desenvolvimento.”

(Castoriadis, 1999, p.291)

Para que haja transformação de um sujeito, seu mundo e sua configuração moral, deve-se empreender um “esforço para *romper o fechamento*”. Neste sentido, a imaginação exerce um papel fundamental, criando novos termos e figuras do pensável. A verdade deixa de ser adequação entre o pensamento e uma realidade exterior, ela é o “próprio movimento que tende a abrir brechas no fechamento em que o pensamento sempre tende a se enclausurar novamente”

(Castoriadis, 1999, p.294). Como consequência, este modo de pensar, caracterizado pela autonomia, traz a consciência de que: só há indivíduo autônomo em uma sociedade autônoma; a história e a sociedade podem ser diferentes, podem ser até melhores; nenhuma instituição está imune a um processo de crítica e reavaliação; e, por fim, isto traz um sentimento de vulnerabilidade, mas combina a existência e limites da sociedade com a existência e limites da condição humana.

“A sociedade autônoma admite abertamente a mortalidade inerente a todas as suas criações e tentativas de extrair dessa fragilidade fatal a chance da contínua auto-transformação (...). A autonomia ou independência é um esforço conjunto e concertado para reformular a mortalidade de maldição em benção... (...) é a mortalidade pessoal que está por trás da possibilidade de transcendência e, portanto, de todo valor. Esse fato incontestável faz da mortalidade uma benção.”

(Bauman, 2000, p.87)

Todo conhecimento relaciona-se à apreensão de um objeto de estudo, fazendo com que junto a ele surja um “pano de fundo”, no qual se insere. Todas as descrições, no processo de elaboração do conhecimento, identificam o objeto, seu “pano de fundo” e a relação de quem pesquisa com ambos. Esta perspectiva rompe com a concepção tradicional de separação entre sujeito e objeto, valorizando a experiência de estar no mundo, a do sujeito que conhece como agente engajado. Há, entretanto, um aspecto retirado da tradição, ao não desconsiderar a clareza pessoal exigida de um agente do conhecimento, servindo esta clareza para uma tomada de “consciência dos limites e das condições de nosso conhecer” (Taylor, 2000, p.26).

Da perspectiva clássica, o conhecimento é visto como o ato de um único agente. Confirmando Taylor (2000), defendo que todo agente do conhecimento está integrado a um “nós” que o constitui, sendo sua identidade dependente de uma compreensão partilhada. Há, assim, uma forte ligação entre a epistemologia e os valores morais. A questão do valor determina aquilo que se conhece e como se conhece. O saber é constituído por questões morais, em sua base, porque é uma realização humana. O que foi dito acima, a respeito do

sujeito, vale para o agente do conhecimento, vinculando ambos a uma idéia de pessoa integral: estão localizados em um espaço moral, onde são realizadas distinções qualitativas a partir de uma prosa descritiva, uma narrativa que possui profundidade e dimensão temporal, determinadas por um projeto sócio-histórico, que direciona a busca da verdade.

Apreender um objeto de estudo, portanto, é localizar-se em um projeto global, inclusivo, o que não significa a permanência do mesmo, conforme já foi ressaltado. É necessário reconhecer esta inserção e articular explicitamente, ainda que, de modo incompleto e provisório, a configuração moral, vinculada a um ato de conhecer o mundo; refletir sobre este mundo, transformando-o sempre que for essencial, para não sucumbir ao fechamento.

“As pessoas moralmente maduras são aqueles seres humanos que cresceram a ponto ‘de precisar do desconhecido, de se sentirem incompletos sem uma certa anarquia em suas vidas’, que aprenderam a ‘amar’ a ‘alteridade’.”

(Bauman, 1999, p.54)

Bauman (2000) considera que uma comunicação efetiva é característica de uma posição universalista, desde que não se recorra fixamente a significados anteriormente partilhados e a interpretações consensuais. Dessa forma, não se estabelece uma aversão à diferença, não sufocando a multiplicidade cultural. A universalidade, baseada no entendimento mútuo, é a capacidade de se comunicar para saber como se pode prosseguir, diante de outros que podem prosseguir de modo diferenciado. Ultrapassam-se, assim, as fronteiras da comunidade. Não se trata mais de impor os valores de uma comunidade sobre outra, mas de conviver com os impulsos contraditórios que acometem a todos que estão diante de uma escolha moral: cuidar do outro, correndo o risco de, neste movimento, sufocá-lo e aniquilá-lo. “O eu moral move-se, sente e age em contexto de ambivalência e é acometido pela incerteza” (Bauman, 1997, p.17).

A responsabilidade moral é um ato de autoconstituição. Ela evoca a face que um sujeito vê diante de si e, por meio dessa

evocação, o cria como um eu moral. A responsabilidade é um ato de criação de um sujeito engajado no interior de seu espaço moral, mas que não se recusa ao encontro com o outro. Neste encontro, baseado em um ato ambivalente, o do cuidar com o risco de asfixiar, a moralidade adquire o seu fundamento, almejando padrões que nunca serão alcançados completamente, mas constituem seu horizonte e sua prática. Todo ato moral insere-se em um espaço social de “ser com”, constituindo o eu moral no encontro.

Em todos os aspectos, pelos quais possam ser descritos os seres humanos, conclui-se que o sujeito se constitui em suas relações. Se termino, reafirmando o que estava no começo, é para ressaltar ainda mais a necessidade de observar as oposições distintivas, tais como sociedade e indivíduo, família e indivíduo, teoria e experiência pessoal, exterior e interior, dentre outras, procurando conhecer os modos pelos quais estes elementos estão envolvidos em um movimento espacial, no qual um engloba o outro.

“Do mesmo modo, as idéias, convicções, afetos, necessidades e traços de caráter produzem-se no indivíduo mediante a interação com os outros, como coisas que compõem seu ‘eu’ mais pessoal e nas quais se expressa, justamente por essa razão, a rede de relações de que ele emergiu e na qual penetra. E dessa maneira esse eu, essa ‘essência’ pessoal, forma-se num entrelaçamento contínuo de necessidades, num desejo e realização constantes, numa alternância de dar e receber. É a ordem desse entrelaçamento incessante e sem começo que determina a natureza e a forma de sua solidão, até o que ele sente como sua ‘vida íntima’, traz a marca da história dos seus relacionamentos – da estrutura da rede humana em que, como um de seus pontos nodais, ele se desenvolve e vive como indivíduo.”

(Elias, 1994b, p.36)

Neste sentido, o sujeito do conhecimento é igualmente englobado por uma sociedade, por um modo de pensar, com o qual ele pode lidar autonomamente. Uma elucidação teórica se atualiza, se reformula por um sujeito que exerce insistentemente sua capacidade reflexiva. Isto envolve aqueles que formulam conhecimento em uma profunda responsabilidade com o outro. Apresenta-se, entretanto, a ambivalência acima mencionada, redefinida em outros termos: a busca pela verdade, se for estancada, pode levar à anulação da diferença, à exclusão da alteridade. Por

isso, construir teorias que visam a elucidar a realidade humana é uma questão ética, colocando todos nós diante de um horizonte fundamental e profundamente almejado: a liberdade de criar em nome de ser humano.