

3º CICLO DE ESTUDOS
FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Psiquiatria Biológica Existencial: Resposta ao repto de Karl Jaspers

Nivaldo Duarte de Marins

D

2019



Nivaldo Duarte de Marins

**Psiquiatria Biológica Existencial:
Resposta ao repto de Karl Jaspers**

Tese realizada no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pelo Professor Doutor
Paulo Jorge Delgado Pereira Tunhas

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

outubro de 2019

Psiquiatria Biológica Existencial: Resposta ao repto de Karl Jaspers

Nivaldo Duarte de Marins

Tese realizada no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pelo Professor Doutor
Paulo Jorge Delgado Pereira Tunhas

Membros do Júri

Presidente:

Professor Doutor José Francisco Preto Meirinhos

Vogais:

Professor Doutor Paulo Renato Cardoso de Jesus (Arguente)

Professor Doutor João Manuel de Castro Faria Salgado

Professor Doutor Manuel Moreira Mota Cardoso (Arguente)

Professora Doutora Maria João Couto

Professor Doutor Mattia Riccardi

Professor Doutor Paulo Jorge Delgado Pereira Tunhas (Orientador)

*Dedicada à Rita, Guilherme e Fernando
por todos os momentos que já vivemos,
de diferentes matizes, ao longo do tempo que passa.
À Rachel Zeidel (in memoriam) que contribuiu para a pessoa que sou.*

Sumário

Declaração de honra	9
Agradecimentos.....	10
Resumo.....	11
Abstract	12
Introdução	13
PARTE I.....	24
Capítulo 1: A questão da metodologia na Psicopatologia	24
1. Introdução	24
2. O contributo de Emil Kraepelin	25
3. A presença de Dilthey.....	27
4. O contributo de Max Weber	30
5. As bases da metodologia jaspersiana: o compreender e o explicar	33
Capítulo 2: Da Consciência.....	44
1. Introdução	44
2. A consciência do Eu em Jaspers	46
3. Consciência dos objetos	54
4. O todo psíquico momentâneo	60
Capítulo 3: Do Delírio em Karl Jaspers	64
1. Introdução	64
2. Atmosfera delirante	69
3. Vivências Delirantes Primárias	72
4. Delírio	78
Capítulo 4: A conceção de totalidade na vida psíquica.....	86
1. Introdução	86
2. A síntese dos quadros mórbidos.....	89
3. As distinções fundamentais do campo geral das doenças mentais.....	90
4. Os complexos sintomáticos.....	92
5. A classificação das doenças.....	95
6. A variedade genérica do Homem: Eidologia	98
7. O curso da Vida	101

PARTE II	111
Capítulo 1: Homem e Mundo.....	111
1. A dimensão do Homem.....	111
2. Do Mundo.....	118
Capítulo 2: Ciência e Filosofia.....	129
1. Da Ciência.....	129
2. A Filosofia na visão de Karl Jaspers	138
Capítulo 3: Liberdade e Verdade	155
1. A Liberdade.....	155
2. Em torno da verdade.....	172
Capítulo 4: Existenz e Transcendência	192
1. Existenz	192
2. Da Transcendência em Karl Jaspers	224
PARTE III.....	265
Capítulo 1: Em prol de uma Psiquiatria Biológica Existencial	265
Conclusão.....	293
Referências bibliográficas	313

Declaração de honra

Declaro que o presente tese é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, 26 de Junho de 2019

Nivaldo Duarte de Marins

Agradecimentos

Em primeiro lugar, ao Professor Doutor Paulo Tunhas, que com o seu estímulo, visão crítica e busca de conhecimento (ao lado de um senso de humor que aprecio) fez com que essa tese ganhasse corpo e vida.

A todas as pessoas que em diferentes momentos e de diversas formas contribuíram na construção destas linhas.

Aos meus pais e irmãs pela presença e afeto sempre expressados.

Resumo

Esta tese tem como objetivos: Explicitar, delinear e questionar o desenvolvimento da obra psiquiátrica e filosófica de Karl Jaspers.

Nosso ponto de partida será a obra Psicopatologia Geral. Esta obra introduz a Fenomenologia na Psiquiatria com a valorização das experiências dos doentes mentais em primeira pessoa.

As bases da metodologia utilizadas por Jaspers são os escritos de Dilthey, Weber e Kant. A noção de totalidade, como uma ideia, é o nosso guia na prática clínica.

A Filosofia Existencial criada por Jaspers valoriza: a liberdade individual no ato pessoal da escolha histórica; a presença do «abrangente» na relação sujeito/objeto; a posição do homem no mundo; a constituição da «existenz» e o papel central da comunicação entre os homens; a relação das «cifras» com a transcendência que ilumina nossas vidas.

Nós defendemos, que o desafio lançado por Jaspers de uma Psiquiatria Biológica Existencial que seja «uma orientação para a vida como um todo» poderia ser respondido através da visão trágica da evolução da nossa vida biológica. Contudo, isto requer uma postura que valorize nossa existência em face às adversidades.

Nós expomos e defendemos o ponto de vista Estóico para tal.

Palavras-chave: Karl Jaspers, Existencial, Psicopatologia, Visão Trágica, Estóico

Abstract

This thesis has as objectives: To explain, to delineate and to question the development of Karl Jaspers psychiatric and philosophy work.

Our starting point will be the general psychopathology work. This work introduces phenomenology in the psychiatry as the valuation of first-person experiences of psychiatry patients.

The bases of the methodology used by Jaspers were the writings of Dilthey, Weber and Kant. The notion of the whole as an idea is our guide in clinical practice.

The Existential Philosophy created by Jaspers valorizes: the individual freedom in the personal act of historical choice; the presence of the «embracing» in the subject/objected relation; the position of the man in the world; the constitution of the «existenz» and the central role of communication among men; the «ciphers» relation with the transcendence that illuminates our life.

We advocate that the challenge suggested by Jaspers of Existential Biological Psychiatry that was «an orientation to life as a whole» would be answered through the tragic vision of the evolution of our biologic life. However, it requires a posture that values our existence face to the adversities.

We expose and defend the stoic point of view in this situation.

Keywords: Karl Jaspers, Existential, Psychopatology, Tragic Vision, Stoic.

Introdução

Karl Jaspers (1883-1969) foi um filósofo alemão contemporâneo. No campo da Psiquiatria escreveu uma obra renomada a Psicopatologia Geral que veio a lume em 1913.

Jaspers ao abandonar os estudos de Direito pelos da Medicina busca dedicar-se ao estudo da Psiquiatria. Após terminar a sua Licenciatura em Medicina no ano de 1908 e ao apresentar a sua dissertação «Nostalgia e Delito» orientado por Franz Nissl – famoso neuropatologista – ingressou na Clínica Psiquiátrica de Heidelberg.

Nissl decidiu contrata-lo como assistente voluntário sem remuneração. Jaspers pertencia a uma família abastada. O famoso neuropatologista na sua carta de apresentação de Karl Jaspers ao Ministério salienta que estava frente a «um jovem médico de extraordinário talento e de um interesse entusiástico pela ciência, que por desgraça está obrigado, por causa de seu débil aparelho respiratório, a cuidar de sua saúde o máximo possível».¹

Jaspers por conta desta situação clinica não exercerá o trabalho clinico nas enfermarias por excelência. Volta-se para a pesquisa (nomeadamente atuando no laboratório de psicologia), podendo entrevistar qualquer doente internado e tendo toda a biblioteca de Heidelberg aos seus pés. Um ponto capital na formação psiquiátrica de Jaspers era a sua participação nas discussões científicas que ocorriam nas reuniões clinicas de Heidelberg.

Jaspers tinha como pares a excelência da psiquiatria germânica do início do século XX: Mayer-Gross, W. Gruhle, Wilmanns, K. Schneider entre outros.

Ao ser convidado em 1911 para escrever uma Psicopatologia Geral (o seu editor deu-lhe dois anos para o fazer), Jaspers busca desenvolver e aclarar os conhecimentos através de métodos próprios para cada campo do saber psicopatológico com a finalidade de delimitar os seus limites.

Diz-se que Jaspers apoiou-se nos ensinamentos de Dilthey, Max Weber e Husserl para construir a sua Psicopatologia. Ao longo desta tese e nas suas conclusões iremos discordar da presença de Husserl nas páginas da Psicopatologia Geral.

¹ Janzarik, W. (2001). Temas y tendencias de la psiquiatria alemana. Editorial Tricastela, Madrid. p.244

A primeira parte da tese abarca quatro capítulos que fazem menção a pontos importantes da Psicopatologia Geral.

A metodologia no campo psicopatológico inicia-se com Emil Kraepelin que de forma sistematizada vai aplicar as ideias de Kahlbaum no que veio a ser chamado de «doutrina dos estados finais».

Existe um outro autor deveras presente nas páginas da Psicopatologia Geral que não é citado diretamente. Entretanto, suas ideias básicas encontram-se nos sucessivos capítulos da obra em causa: Dilthey. Citaremos algumas apenas: a concepção de vivência, a ideia de «fluxo da consciência», o valor da « percepção interna» e principalmente a dicotomia entre os «fenómenos naturais» que são abarcados pelo explicar e os fenômenos das «ciências do espírito» que passam a ser compreensíveis. Jaspers, ao longo de toda a sua obra, manterá um «abismo» entre estes dois campos.

Max Weber no campo metodológico traçado por Jaspers vai ter um lugar de destaque. O conceito de «tipo ideal» weberiano será utilizado por Jaspers na difícil tarefa de caracterizar, entender e vislumbrar o estranho mundo da loucura que observava nos corredores de Heidelberg.

Jaspers tornou-se um ferrenho crítico de uma visão reducionista na psicopatologia. Esta visão reducionista era expressa pela busca e teorização das vias neuro anatómicas, na caracterização de núcleos cerebrais (reunião de neurónios em uma área específica) que teriam uma relação direta com os fenômenos psíquicos. Jaspers vai chamar esta visão de «mitologias cerebrais». Um dos valores da Psicopatologia Geral foi o de resgatar o papel e a importância das vivências próprias do sujeito no eclodir e evoluir da sua patologia mental.

Jaspers acreditava que só vivências conscientes são registradas e podem ser conhecidas pelo nosso Eu. Ele vai explicitar que a consciência é uma entidade estrutural básica da vida psíquica. O nosso vivenciar das situações encontra-se diretamente relacionado com os estados da consciência. Dito de outra forma: vivenciamos de determinada forma em lucidez de consciência e de forma diversa quando, pelas mais diversas causas, tenhamos a nossa consciência obnubilada.

No capítulo referente à consciência vamos encontrar as chamadas «características formais» da consciência em relação ao Eu.

Desfilam diante de nós as quatro «características formais»: 1- «o sentimento de atividade – uma consciência de ser ativo» 2- o sentimento de perda da unidade do eu 3- a perturbação da identidade do eu 4- a consciência de oposição do Eu ao mundo externo.

Estas características da «consciência do eu» encontram-se voltadas para a «consciência dos objetos» que existem quer no mundo fático quer na nossa imaginação. Neste capítulo desenvolvemos uma plêiade de alterações do espaço e do tempo, nomeadamente no que diz respeito ao vivenciar psicótico.

Por último, realçamos a concepção jaspersiana de que a consciência é definida como «o todo da vida psíquica em qualquer momento».

No terceiro capítulo da primeira parte fazemos considerações a respeito de um dos mais intrigantes fenómenos psicopatológicos e que historicamente foi considerado como o próprio sinónimo da loucura: o Delírio.

Jaspers vai contribuir para este tema em aspectos importantes. O Delírio só nasce quando existe o campo fértil do pensamento e secundariamente o ajuizar da realidade que cerca a pessoa que está a delirar.

Jaspers assevera que o delírio é precedido, por um tempo variável, de um estranho, vago e inquietante sentimento. Tal estado de coisas acarreta uma «modificação subtil» que Jaspers denomina de «atmosfera». Iremos avaliar a presença ou não deste estado na eclosão da atividade delirante.

Na concepção jaspersiana do delírio o ponto central é a presença das chamadas vivências delirantes primárias. Tais vivências compreendem: a percepção delirante, a cognição delirante e a representação delirante. Todas serão expostas no específico capítulo e devidamente criticadas.

Ao longo da história da psiquiatria, vários autores criaram definições a respeito do delírio. O ponto comum destas definições era o aspecto negativo, por excelência, do delírio. Assim, desfilarão diante dos nossos olhos, definições do delírio que demarcarão o seu carácter «mórbido» e «falseado» ou «erros engendrados».

Jaspers vai delimitar uma diferença capital entre as chamadas ideias delirantes e as ideias deliróides.

As chamadas ideias delirantes seriam marcadas pela convicção extraordinária com uma certeza subjetiva incomparável, a impossibilidade de influencia através de elementos lógicos e a impossibilidade do conteúdo do que afirmado.

Por sua vez, as ideias deliróides passam a ser compreensíveis, pois são motivadas pelos afetos, por alterações da consciência ou aspectos da personalidade. Discutimos a origem das ideias delirantes e o posicionamento de outros autores em relação às ideias jaspersianas.

A «construção mental» que é o delírio visa, a todo pano, manter o homem delirante em relação com o mundo que o rodeia e com o mundo que criou para si mesmo. Isto pelo seguinte motivo: a ligação com o mundo é o que mantem a sua existência. Até mesmo a forma de saber delirante lhe dá a certeza íntima de um chão em que pode caminhar e manter-se vivo.

No último capítulo da primeira parte abordamos a concepção de totalidade na vida psíquica. Jaspers defende o ponto de vista que o Todo é o esquema de uma ideia que deve nos guiar. Porém, não apreendemos o Todo de forma direta.

Neste capítulo encontraremos, por parte de Jaspers, a plena utilização da concepção de «tipo ideal» de Max Weber.

Jaspers a partir da quarta reedição da Psicopatologia Geral busca o apoio de Kurt Schneider. No entanto, Schneider é bastante crítico a certas partes do livro chegando a dizer: «sinto aversão por escrever coisas que em grande parte não são mais que uma reunião de palavras»²

Compreendemos este desabafo do emérito clínico Kurt Schneider que deixou o seu nome escrito na história da psiquiatria. Compreendemos o quanto foi difícil para si vislumbrar o significado maior das ideias filosóficas que existem na Psicopatologia Geral. Tais ideias serão a porta de entrada de Karl Jaspers no mundo filosófico.

Na segunda parte desta tese abordaremos a filosofia existencial gizada por Karl Jaspers.

² Janzarik, W. (2001). Temas y tendencias de la psiquiatria alemana. Editorial Tricastela, Madrid. p.257

Os temas seriam expostos formando uma tríade. Optamos por esta exposição levando em conta, a tensão existente entre polos diversos que emergem da estrutura do pensamento jaspersiano.

A primeira tríade é composta pela relação «homem e mundo».

Neste capítulo discutimos qual seria a «essência» do homem. Várias são as respostas a esta fundamental questão. O que temos em mãos é o seguinte: a essência do homem está em movimento. O homem não pode permanecer tal como é. O homem necessita sentir-se apoiado por aquele fundamento sobre o qual não possui nenhum resquício de poder.

Neste capítulo expomos as diferenças entre o homem e o animal. Bem como, a concepção de que «o homem não pode ser derivado de algo mais, mas é imediatamente a base de todas as coisas».³

O crucial movimento, que faz o homem em direção ao seu verdadeiro ser é chamado de: «heroísmo»; marcado pela coragem de ser o que se é; pela autenticidade dos seus atos; pela necessidade vital da comunicação com o outro e a percepção e resposta ao «chamamento» da Transcendência.

Em outros termos: temos em mãos a possibilidade de fazer emergir uma nova consciência do ser. Não negamos o mundo, não o colocamos «entre parênteses» para depois retornar aos seus limites. O mundo é realidade. Mas esta realidade é manifestação. Eis o verdadeiro passo em frente: em nós mesmos e no mundo existe a presença do Abrangente.

O «Abrangente» do «mundo do ser» dirige-nos uma linguagem. Esta linguagem é a da cognição das aparências. No segundo capítulo desta segunda parte nos voltaremos para dois tipos de «linguagem» que clarificarão o nosso caminho: a «linguagem» da ciência e da filosofia.

Iremos elucidar a advertência feita por Jaspers «a orientação no mundo, nos moldes da ciência, significa a conquista de uma existência independente do conhecimento subjetivo»⁴

³ Jaspers, K. (S/ data) *The Penial Scope of Philosophy*; Philosophical Library; New York. p.59

⁴ Jaspers, K. (1986); *Limits of World Orientation in, Karl Jaspers: Basic philosophical writings; humanity press, New Jersey.* p.368

.Iremos explorar as características da ciência através da visão jaspersiana: 1- a de ser a ciência um conhecimento metodológico 2- de expressar uma certeza convincente 3- possuir uma validade universal.

A ciência desvela o mundo. Em outros termos: a ciência impede toda a vã tranquilidade enganosa que possamos vir a ter. A ciência moderna vive a busca de uma unidade que não é alcançável tal qual a linha do horizonte.

A «linguagem» da filosofia jaspersiana parte da concepção de que «nenhum eu existe sem um objeto e nenhum objeto existe sem um eu. Ou a mesma coisa por outras palavras: não há objeto sem sujeito, nem sujeito sem objeto». Porém, o pensamento de Jaspers defronta-se com uma questão: «mas se não existem um sem o outro, então como pertencem um ao outro? Se não são separáveis um do outro, o que é então, o uno que os mantém juntos sendo que estão, todavia tão separados que o sujeito se direciona, pensando para o objeto?»⁵

Esse Uno é denominado «Abrangente». Para entendermos a presença do «Abrangente» devemos abrir mão das referências usuais do que é sujeito e do que é objeto.

Necessitamos executar uma «operação filosófica fundamental». Não estamos frente a um método, através desta «operação» acontece algo em nós.

No texto da tese usamos imagens para nos aproximarmos deste estado, bem como lançamos mão de um exemplo bastante conhecido para clarificarmos esta postura.

A busca do viver filosófico nasce da nossa percepção de desamparo. A filosofia da existência faz com que possamos vir a ter a finitude sob controlo. Delineamos quais as «saídas» para tal desafio.

No entanto, para alcançarmos todos os objetivos que traçamos é necessário que o homem seja sustido por duas «forças»: a liberdade e a verdade.

No terceiro capítulo da 2ª parte abordamos a díade liberdade e verdade.

Avaliamos a liberdade em sua dimensão política.

A liberdade política nos impulsionará para sermos um ser humano completo. Jaspers nos diz: «o objetivo da política pode ser expresso nesta única frase: com a liberdade

⁵ Jaspers, K.(2016); Pequena escola do pensamento filosófico; Cavalo de ferro; Lisboa. p.44

política, o homem, que é ele próprio, identifica-se simultaneamente com a liberdade no interior do seu estado e com sua autoafirmação para o exterior»⁶

No entanto, vale lembrar que a liberdade necessita estar atenta aos seus sibilinos inimigos que surgem no seu caminho.

Em primeiro lugar, existe a perene sombra de totalitarismo.

O totalitarismo apresentar-se-á com diversas facetas.

Iremos expor as características e os percalços da relação do indivíduo com a coletividade.

A verdade na construção jaspersiana, possui várias facetas que se apresentam interligadas. A verdade não é evidente em si. A verdade sofre a influência dos acontecimentos, dos discursos dúbios, das paixões que não controlamos. Buscamos dois aspectos: uma convincente inteligibilidade e o fato universal assentado em resultados a partir da racionalidade.

Expressaremos, neste capítulo, os limites que nos defrontamos em torno da «visão da verdade».

Na concepção jaspersiana a verdade necessita para realizar-se ser transmitida pela linguagem.

Em outros termos: a comunicação é o que permite «fazer-nos ver a verdade de outro Existenz»⁷

Ao longo do texto, iremos delinear as relações intrínsecas entre a «verdade» e a «Existenz». Tais como: a relação temporal, a questão da «aparência» e o reflexo desta relação em nós.

Iremos analisar a peculiar significação da «verdade» que emergirá de cada «mundo do Abrangente».

Em outros termos: passaremos em revista as várias facetas da «verdade» que se encontram: na existência, na consciência em geral, no espírito e na Existenz.

Os óbices que surgirão no caminho do homem, na busca da verdade, através da comunicação serão detalhados no texto.

⁶ Jaspers, K.(2016); A pequena escola do pensamento filosófico, Cavalo de Ferro; Lisboa. p.81

⁷ Jaspers, K. (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.233

As relações entre «o Abrangente», a «comunicação» e a «verdade» passam a ser delineadas e caracterizadas.

No último capítulo da 2ª parte arrostamos a díade: Existenz e Transcendência.

Em primeiro lugar, cabe-nos demonstrar a importância da «razão» no pensamento jaspersiano.

A «razão» move-nos pela vontade de unidade.

Faremos menção, ao longo do texto, das condições e objetivos que mobilizam a razão na sua busca de lograr em si mesma a unidade.

Chamaremos a atenção para a vinculação inerente e necessária entre a «razão» e a «comunicação». Ao avançarmos em nossa exposição, estaremos frente a frente com uma difícil questão. Ei-la: «uma questão fundamental está envolvida pela pergunta: o que existe vis-à-vis no todo mundo-ser?»⁸

Surge-nos a possibilidade da nossa «Existenz». Indo ao essencial, eu sou esta Existenz, as nossas escolhas são passos rumo à Existenz, uma «Existenz» é diferente de outra «Existenz», a base que une a «Existenz» é a liberdade. Todas essas vertentes são avaliadas ao longo do texto.

A «Transcendência» possui um duplo significado: ela se encontra além da realidade objetiva e indica o movimento de ultrapassar os limites da existência humana.

A existência do homem é inconclusiva e indeterminada. Não é uma sina. É um fato. Buscamos dar uma significação à nossa existência. Olhamos em nossa volta, procuramos captar os sons do «chamamento», fazemos com que o nosso pensamento alcance as fimbrias do seu limite e temos, diante de nós, o Ser revelado através das «cifras».

As «cifras» são uma linguagem indireta da «Transcendência». As «cifras» são sustidas pela liberdade e pela verdade que habitam a nossa consciência.

As «cifras» «embora, sendo uma linguagem criada por nós, vem ter conosco desde lá. «As cifras são objetivas, ouve-se nelas algo que vem ao encontro do homem. As cifras são subjetivas, o homem cria-as segundo as suas concepções a sua maneira de pensar, o

⁸ Jaspers, K. (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.63

seu poder de compreensão. As cifras são, na cisão sujeito – objeto, simultaneamente objetivas e subjetivas».⁹

As «cifras» aproxima-nos do «chão da Transcendência». Como veremos, ao longo do texto, as «cifras» encontram-se em «luta» em prol da expressão da liberdade. De fecho, buscamos elucidar neste capítulo que o contato com a «Transcendência» é a «via régia» que faz com que a minha comunicação com o outro possa levar-me às portas da «Transcendência».

Na terceira e última parte da tese que possui o título de «Em prol de uma Psiquiatria Biológica Existencial» desenvolvemos o nosso contributo académico.

Respondemos ao repto lançado por Jaspers às páginas tantas, no segundo volume da Psicopatologia Geral.

Eis o ponto de partida: «a necessidade é para o desenvolvimento de uma “psiquiatria biológica”. “Biológica”, nesta conexão, significa uma orientação para a vida como um todo não para qualquer uma das suas manifestações particulares, seja somática ou psíquica».¹⁰

Para fazermos frente a essa «necessidade» acreditamos que devemos ter em conta: um «núcleo central»; um movimento próprio a este «núcleo central» e situações existenciais que atingem tal «núcleo».

Na nossa concepção tal «núcleo central» é a personalidade.

A personalidade é vista como o centro coordenador de nossa vida psíquica. Sabemos que existem várias definições e diferentes escolas quando abordamos o conceito de personalidade. Estamos agregados, para o desenvolvimento das nossas ideias, às chamadas «teorias interpessoais» da personalidade.

A personalidade é composta por duas vertentes: o temperamento e o carácter. Faremos considerações a respeito da diferenciação que existe bem como da formação destas duas vertentes.

Fatores de ordem biológica, psicológica e sociocultural vão influenciar ou não o pleno desenvolvimento e a coesão da personalidade.

⁹ Jaspers, K; (2016); Pequena escola do pensamento filosófico. Editora Cavalo de Ferro, Lisboa. p.135

¹⁰ Jaspers, K; (1997); General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Part four, chapter XII, S3, Vol. II, p. 591

No plano biológico da formação da personalidade resolvemos lançar mão dos chamados «neurónios-espelho».

Os «neurónios-espelho» foram descobertos no final da década de noventa do século passado. Existem em várias regiões do cérebro e encontram-se envolvidos nos processos de aprendizagem social, compreensão das ações realizadas pelo outro, processamento da linguagem e relações afetivas, nomeadamente o desenvolvimento da nossa capacidade empática.

No entanto, para o desenvolvimento da personalidade é fulcral o contato e a interação com o outro. Em outros termos, a qualidade da relação mãe-bebé que se instala como expressão do processo de intersubjetividade.

No campo psicológico lançamos mão do contributo de John Bowlby. Desenvolvemos o conceito de «relações de apego» do psicanalista inglês e da sua importância para o pleno desenvolvimento do psiquismo da criança. Expressamos as chamadas «fases sensíveis» das «relações de apego» e as consequências psicológicas se tais «fases» não seguirem um determinado rumo. Damos ênfase, na relação mãe-bebé a necessária e fundamental relação de complementaridade.

No campo da cultura valorizamos na formação da personalidade as situações de isolamento e interação cultural. Cultura é troca simbólica ao longo do tempo. A cultura dá-nos a «coesão social» que nos orienta e nos sustenta ao longo da vida.

Faremos menção ao conceito de «coordenação de dispositivos culturais» de Fiske e que acarretam mecanismos de ordem cognitiva e motivacional na ordenação da cultura que estamos inseridos.

Posto isto, avançamos em delinear os característicos movimentos do «núcleo da personalidade». Advogamos dois movimentos próprios ao «núcleo da personalidade». O primeiro no sentido da expansão (diástole) do núcleo da personalidade o segundo no sentido de uma contração (sístole) do «núcleo». No primeiro movimento (diástole) faremos menção ao estado de «consciência absoluta» refletida num determinado afeto: o amor. Seguiremos de perto os ensinamentos de Karl Jaspers.

No segundo movimento do «núcleo da personalidade» encontramos uma contração do «núcleo».

Esta «contração» é exemplificada frente às chamadas «situações-limites».

Advogamos que uma «situação limite» ocorre aquando da eclosão de um processo psicótico de natureza esquizofrénica. Demonstramos que as alterações do espaço, do tempo e do «self» corroboram o nosso ponto de vista.

No entanto, falta abordar uma outra vertente do repto lançado por Jaspers: o que seria «uma orientação para a vida como um todo» e além do mais que não deva pertencer ao campo do somático ou do psíquico.

Este todo segue determinadas fases escritas no tempo. Para melhor vislumbra-lo lançamos mão não só das palavras de Aristóteles, mas principalmente da filosofia estóica romana, através das obras de Séneca e Marco Aurélio. Defendemos uma específica postura diante do todo que surge aos nossos olhos. Este todo é a nossa vertente biológica ao longo do tempo que vivemos. De forma mais incisiva: este «todo» é o nosso corpo que sofrerá de forma irremediável a ação avassaladora do tempo. O nosso corpo é o primeiro «todo» que temos contato.

Existe, por ultimo, um aspecto que defendemos. Ao lado da caracterização deste «todo biológico» ao lado de expressarmos uma determinada «postura», a tal decantada «orientação para a vida» clamada por Jaspers a encontramos numa específica «visão de mundo».

Tal «visão de mundo», como iremos explicitar, põe em «jogo» um conjunto de «forças» que, em última instancia, necessitam buscar uma relação complementar. A «orientação para a vida», no nosso modo de ver é fundamentada na visão trágica expressada pelo pensamento de Nietzsche.

Eis a introdução.

PARTE I

Capítulo 1: A questão da metodologia na Psicopatologia

1. Introdução

A psicopatologia descritiva tem como objetivo o conhecimento imediato das expressões da «loucura». A cientificidade de um puro descrever não daria azo a dúvidas ou titubeio. Esta «construção metodológica» não deveria dar margem a qualquer influência abstrata advinda do campo filosófico.

A física é o paradigma que nos orienta. É o saber que emerge das leis de Newton e cresce com as descobertas de Laplace e Euler.

Importa a indagação: no campo da psicopatologia como estas ideias científicas vão atuar?

As bases deste novo posicionamento no campo da psicopatologia poderiam ser arroladas da seguinte forma: trata-se de uma atividade científica verdadeiramente «de campo» que se encontra literalmente «dentro dos asilos». Dito de outra forma: é no contacto com os «loucos de todo o género» que conseguiríamos «captar» no seu exato «momento» o surgir da «loucura».

Um outro aspeto a levar em conta: a evolução da «alienação mental» seria semelhante a outras patologias orgânicas. Como corolário destas ideias deveríamos estudar de forma detalhada a sede da «alienação mental»: o cérebro.

Devemos possuir em termos metodológicos uma observação cuidada, um relato pormenorizado, a criação de novos conceitos e palavras para caracterizar aqueles excêntricos e injustificados comportamentos que eram observados nos asilos.

Partimos de um aspeto curial: olhar é diferente do ver. O «ver» implica um método, uma disposição própria por parte do alienista para conseguir captar os meandros da «loucura».

2. O contributo de Emil Kraepelin

A psicopatologia descritiva tem como objetivo o conhecimento imediato das expressões da «loucura». A cientificidade de um puro descrever não daria azo a dúvidas ou titubeioxxxxxxxxx Kraepelin parte de uma constatação que «lamentava o labirinto de sinais clínicos» e a aguda «divergência de esforços na classificação clínica» que atormentava a «pesquisa clínica»¹¹, Ao tentarmos traçar um «fio condutor» na metodologia psicopatológica.

Kraepelin diz-nos: «devido precisamente a esta situação, um novo ponto de contenção tem surgido em que as visões antagónicas se transformam. A impossibilidade de uma solução satisfatória para o problema psicofísico inerente à psiquiatria tem duas consequências. Por um lado, tem conduzido a numerosas tentativas de construção de lacunas que separam os acontecimentos do corpo e da mente através de formulações etéreas de fantasia especulativa. Por outro lado, tem resultado numa estrita e resignada determinação de focar somente na consagração do que é real»¹².

Não devemos perder de vista que Kraepelin não abre mão do ponto de vista que as alterações anátomo-patológicas cerebrais explicariam a loucura. Kraepelin mantém tal convicção mesmo quando a realidade que via diante de si (a bem da verdade com o instrumental técnico de sua época) não permitia comprovar os seus preceitos.

Ele diz-nos: «posto de lado, o fato de que a atual relação entre alterações cerebrais e anomalias mentais permanece inteiramente obscura, os resultados dos exames *post-mortem* continuam a levar-nos inteiramente ao desamparo, especialmente para muitas das mais fundamentais formas de loucura»¹³.

Kraepelin visiona um caminho a seguir em pesquisas futuras, quando diz de forma profética: «nós, hoje completamente fincamos a suposição de que todos os processos do

¹¹ Engstrom, E. Weber, M (2005) The directions of psychiatric research by Emil Kraepelin. History of Psychiatry, V. 16, p350

¹² Engstrom, E. Weber, M (2005) The directions of psychiatric research by Emil Kraepelin. History of Psychiatry, V. 16, p.351

¹³ Engstrom, E. Weber, M (2005) The directions of psychiatric research by Emil Kraepelin. History of Psychiatry, V. 16, p.352

tecido nervoso são relacionados a mudanças na composição química, a chamada neuro-química que surge como uma grande promessa para futuras pesquisas nesta direção»¹⁴.

Antes de deixarmos a companhia de Emil Kraepelin, vale a pena ressaltar dois últimos aspetos.

Em primeiro lugar, a oposição assumida por Kraepelin, a chamada «psicose única» defendida por Griesinger.

A «psicose única» parte do pressuposto de que as diferentes formas de doença mental são na realidade apenas diferentes «fases» do mesmo «processo patológico». Griesinger delinea a ação e influência de uma única causa para a «patologia mental».

Kraepelin advoga um outro ponto de vista: «nós necessitamos sustentar rapidamente de que existe um paralelismo entre os acontecimentos corporais e a mente, os quais são governados por leis. Abandonar este princípio poderia vir a ser o abandono da ciência psiquiátrica completamente. Tão importante quando este princípio é que nós necessitamos sempre de estarmos conscientes do facto de que esta relação¹⁵ não pode ser reduzida à assertividade, que tal conexão é governada por uma simples relação causal como Griesinger incorretamente fez no seu famoso dito “a doença mental é uma doença do cérebro”»¹⁶.

O último aspeto que gostaríamos de explicitar, é o que se relaciona com o chamado «programa de pesquisa» traçado por Kraepelin.

Este «programa de pesquisa», independente da «equipa» criada por Kraepelin (incluía um amigo de longa data, chamado Alzheimer) que foi implantada a partir de 1891, quando Kraepelin foi nomeado para a cátedra de Heidelberg, seguia o caminho desenhado por Kahlbaum¹⁷.

Karl Jaspers cita na Psicopatologia Geral o método proposto por Kahlbaum: «a tarefa é utilizar os métodos clínicos para o desenvolvimento dos quadros nosológicos, que nos

¹⁴ Engstrom, E. Weber, M (2005) The directions of psychiatric research by Emil Kraepelin. History of Psychiatry, V. 16, p.352

¹⁵ A relação em pauta é entre: os sintomas exteriores da doença (o caminho da expressão somática da doença) e as relações internas, envolvidas no processo mórbido.

¹⁶ Engstrom, E. Weber, M (2005) The directions of Psychiatric Research By Emil Kraepelin. History of psychiatry, V. 16, p.358

¹⁷ Karl Kahlbaum a partir de 1867 foi diretor clínico do hospital psiquiátrico de Gorliz. Ele caracterizou clinicamente o que denominamos de catatonia, além de outros contributos para o campo psicopatológico.

permitirão abarcar tanto quanto possível todos os fenómenos da vida pessoal do doente que seriam avaliados em relação ao diagnóstico e ao curso total da doença que é considerada.

Os grupos nosológicos, os quais resultariam da reunião de tais sintomas, quando aparecessem juntos com uma grande frequência e sendo delineados por observações puramente empíricas, seriam não somente fáceis de se fazerem compreensíveis, mas o diagnóstico, após isso, permitiria uma mais precisa reconstrução do curso passado da doença ao estado atual do doente. Nós poderíamos também deduzir com grande probabilidade qual poderia ser o desenvolvimento final, não somente em termos gerais como a vida e a saúde, mas muito mais particularmente em relação às várias fases clínicas da sintomatologia.

Isto pode ser alcançado com uma maior precisão do que quando nos socorremos de pronto das classificações que têm sido evocadas»¹⁸.

Na história da metodologia psicopatológica, as ideias de Kallbaum permaneceram esquecidas, até que foram aplicadas por Kraepelin, naquilo que passou à história como a «doutrina dos estados finais» de Emil Kraepelin.

3. A presença de Dilthey

Dilthey é um autor deveras presente na metodologia traçada por Karl Jaspers.

Porém, ao contrário de outras fontes inspiradoras para Jaspers, é pouco citado de forma direta. Nas primeiras páginas do seu livro «Psicologia e Compreensão», Dilthey chama a nossa atenção para o fato de que a «ciência explicativa» busca uma subordinação a «um campo de fenómenos a um nexos casual por meio de um número limitado de elementos (isto é, partes integrantes do nexos¹⁹) unicamente determinados».

A «psicologia explicativa» atua aplicando uma «transferência» dos postulados das «ciências naturais» para o seu interior.

Ao realizarmos este momento de «transferência», não podemos fugir do seguinte fato: temos que lidar com hipóteses que, por vezes, são bastante vagas e incertas.

¹⁸ Jaspers, K. (1997) General Psychopathology; The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol ii; Part Three; Chapter xii, p.566

¹⁹ Dilthey, W. (s/data), Psicologia e compreensão; , Edições 70; Lisboa, p.17

As incertezas que surgem são ocasionadas, num primeiro instante, pelo objeto peculiar que temos que estudar: a vida psíquica.

Estamos a penetrar num outro terreno.

Dilthey chama a nossa atenção: «as ciências do espírito distinguem-se das ciências da natureza, em primeiro lugar, porque estas tem como objetos os seus fatos que se apresentam na consciência dispersos, vindos de fora, como fenómenos, ao passo que naquelas se apresentam a partir de dentro, como realidade e, original ter, como conexão viva.

Por isso, nas Ciências da Natureza é-nos oferecido um nexos natural só através de ilações suplementares, mediante um complexo de hipóteses, pelo contrário, nas Ciências do Espírito, a base é a conexão da vida anímica como originalmente dado. “Explicamos” a natureza, “compreendemos” a vida anímica»²⁰.

A nossa tarefa, ao voltarmos-nos para um determinado «fenómeno psíquico» seria a exposição dos componentes e dos nexos que se apresentam uniformemente em toda a vida psíquica desenvolvida.

Dito de outra forma, estamos voltados para a descrição e análise de conexões que nos são dadas como a própria vida. Conexões que se encontram presentes e atuantes numa «textura mais ampla, total».

A distinção tão bem delimitada por Dilthey e expressada por Alonso-Fernandez deve guiar-nos: «os instrumentos metodológicos básicos para o desenvolvimento das ciências naturais são a observação, o experimento e a racionalização. Pelo contrário, o método fundamental das “ciências do espírito” é a compreensão. Entre ambas as metodologias existe, segundo Jaspers, um abismo intransponível»²¹

Retornemos aos ensinamentos de Dilthey. A «psicologia explicativa» ao estar relacionada diretamente com o estabelecer das leis de combinação entre os seus elementos, de buscar pela via empírica a comprovação dos seus postulados, de explicitar séries de casualidade, passa a ser transformada numa «fisiologia psicológica».

É necessário antever uma outra forma de lidar e conceber o «fenómeno psíquico». Iremos partir de um contraste. O contraste que existe entre «percepção externa» e a

²⁰ Dilthey, W. (s/data), Psicologia e compreensão, Edições 70; Lisboa, p.22

²¹ Dilthey, W. (s/data), Psicologia e Compreensão; Edições 70; Lisboa, p.45

«percepção interna». A «percepção interna» assenta num «apercebimento íntimo: numa vivência: é-nos imediatamente dada, na sensação ou no sentimento de prazer, que a companha dá-nos algo simples e indivisível»²².

A conceção de vivência ocupa um lugar de destaque no pensamento de Dilthey. A «vivência» é o pleno limite do conhecimento da vida que flui.

O centro da atenção de Dilthey era a experimentação integral da realidade e não da especulação abstrata. O rigor do conceito de «vivência» como algo presente, atuante e vivido na nossa «vida psíquica» é chamada a ocupar um lugar de relevo.

As «Ciências do Espírito» devem surgir da união do geral e do indivíduo.²³

Dilthey expressa o fato de que na compreensão partimos da textura do todo, que se nos oferece de um modo vivo, tornando-se assim apreensível o singular.

Dito de outra forma e fazendo avançar o nosso conhecimento, é na doação imediata da textura interna que surge, se torna possível e reforçada a peculiaridade da experiência interna.

A fonte desta conexão de vivências «é dada a partir de dentro. Todo o conhecimento psicológico particular é apenas análise desta conexão»²⁴.

A nossa possibilidade de compreensão de uma vida anímica deve levar em linha de conta a análise expressada pela «vivência». O elemento particular inserido na «vivência» passa a estar relacionado com a «captação da textura» da totalidade em pauta. Torna-se necessário um processo capaz de diferenciar, separar e desarticular os elementos em pauta.

O segundo aspeto a considerar é a própria atividade de relação entre os elementos.

Sigamos Dilthey quando diz: «a análise realiza-se aqui de modo que o processo de desmembramento pelo qual se esclarecerá um membro particular da conexão psíquica é referido a esta textura integral»²⁵.

²² Dilthey, W. (s/data), *Psicologia e Compreensão*, Edições 70; Lisboa, p.55

²³ Dilthey diverge dos critérios de distinção estabelecidos por outros autores, nomeadamente a conceção de Windelband que se fundamenta na diferença entre a abordagem “nomotécnica” (pesquisa das leis e relações gerais) e “ideográfica” (atenção ao particular e histórico), sendo a primeira característica das ciências naturais, aí incluída a psicologia, e a segunda das ciências do espírito, por ele denominadas como históricas.

²⁴ Dilthey, W. (s/data), *Psicologia e Compreensão*, Edições 70; Lisboa, p.55

²⁵ Dilthey, W. (s/data), *Psicologia e Compreensão*, Edições 70; Lisboa, p.60

A «percepção interna» que tenho de um determinado «estado psíquico» tem como fundamento a consciência.

A «consciência» vai pôr em movimento «um processo espiritual que equivale a um raciocínio por analogia»²⁶. Tal processo vai-nos permitir uma percepção do estranho, daqueles fenómenos que não são abarcados no nosso íntimo.

Em última instância estamos a indagar os limites da «compreensão». Devemos ter em conta «aquilo que, numa vida psíquica alheia, não se distingue do nosso íntimo só quantitativamente a indagar ou pela ausência de algo presente no nosso próprio interior, não pode ser completada por nós de um modo positivo»²⁷.

A ampliação que podemos dar à nossa «compreensão» na busca do compreender o psiquismo alheio passa pela prática do psicopatologista de «olhar em redor e conhecer o mundo»²⁸.

Dito de outra forma, a «compreensão», a par dos seus limites, permite-nos «captar» o essencial do existir humano no meio das diversidades de ser e atuar de cada homem.

Por último, gostaríamos de enfatizar que todo o esforço intelectual de Dilthey aponta na direção da manutenção do critério da objetividade.

4. O contributo de Max Weber

As palavras ditas por Jaspers em relação a Max Weber aquando da sua morte, expressam bem o vínculo, o exemplo e o legado que ficaram bem demarcados na história de vida de Karl Jaspers e na sua produção intelectual.

Jaspers o considerava «o Galileu dos estudos humanos».

Marcado pela admiração Jaspers disse em sua memória «acredito que não estou enganado de ter visto em Max Weber o homem da maior integridade da nossa era; grandioso por certeza, somente numa área, mas possuindo um carácter universal. Eu obtive meu conceito de grandeza efetivamente daquilo que foi Max Weber. Quando eu falo dele como um grande homem de época, eu não estou a pensar em escritores ou

²⁶ Dilthey, W. (s/data), Psicologia e Compreensão, Edições 70; Lisboa, p.89

²⁷ Dilthey, W. (s/data), Psicologia e Compreensão, Edições 70; Lisboa, p.89

²⁸ Dilthey, W. (SI data), Psicologia e Compreensão, Edições 70; Lisboa, p.89

artistas ou governantes. Não existe nenhum ponto de medida entre ele e estes. Em Max Weber existe na realidade, filosofia»²⁹.

O contacto de Max Weber com os psiquiatras de Heidelberg foi um contacto pessoal³⁰.

O esforço metodológico que visa o carácter da objetividade, no campo das ciências sociais, tem de lidar com fenómenos históricos. Fenómenos significativos na sua singularidade.

O ponto decisivo que nos permitirá avançar, é antever que «...só mediante a premissa de que apenas uma parte finita da infinita diversidade de fenómenos possuirá uma significação adquirindo sentido lógico, a ideia de um conhecimento dos fenómenos individuais»³¹.

Porém, este passo que delineamos só poderá ocorrer se a parte da realidade finita que seleccionamos estiver em consonância com as ideias de valor cultural com que abordamos a realidade.

Dito de outra forma, devemos ter em conta somente aqueles fenómenos individuais a que conferimos «uma significação geral para a cultura»³².

Estamos em sintonia com a ideia de que seria um absurdo a tentativa de captar a «plena realidade», logo, também devemos admitir que o que fazemos é pôr em evidência, num caso concreto, não o «problema da casualidade» mas as «conexões causais concretas».

Em pauta encontra-se o conhecimento das regularidades das conexões causais.

Tornar-se-á mais seguro a imputação destas «conexões causais» na medida em que o observador possua um amplo conhecimento geral do que investiga e veja que o estabelecimento de tais regularidades é, por sua vez, um «meio de conhecimento» daquilo que o rodeia.

Na conceção weberiana somos seres «mergulhados» na cultura, ou melhor, os valores que adquirimos têm um papel primordial. Além da necessidade destes valores compartilhados, não devemos deixar de salientar que «a premissa transcendental de qualquer ciência da cultura não reside no fato de concedermos valor a uma cultura

²⁹, Karl Jaspers (1994); Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey, p.479

³⁰ Weber após o falecimento do seu pai em 1897 sofreu uma severa depressão até o fim de 1902

³¹ Weber, M. (2003) Fundamentos da Sociologia ; Editora –Rés; Porto, p.40

³² Weber, M. (2003) Fundamentos da Sociologia ; Editora –Rés; Porto, p.40

determinada ou à cultura em geral, mas sim na circunstância de sermos seres culturais dotados da capacidade e da vontade de assumir uma posição consciente face ao mundo e de lhe conferir um sentido»³³.

Weber avança no seu pensamento e utiliza o campo da economia como um exemplo onde encontramos «sínteses abstratas» de valor histórico objetivo. Ele chama a atenção que o quadro económico «oferece-nos um quadro ideal dos acontecimentos que têm lugar no mercado dos bens de consumo, no caso de uma sociedade organizada, segundo o princípio da troca, da competição livre e de uma atividade estritamente racional»³⁴.

Ao utilizar este exemplo como «utopia» ele dá um primeiro passo na «construção» do seu método «através da ênfase mental de certos elementos da realidade»³⁵.

Este primeiro passo permite-nos «...representar e compreender pragmaticamente, de forma intuitiva e compreensível, a natureza particular de tais relações mediante um tipo ideal»³⁶.

Como «construímos» um «tipo ideal»? Antes de dizê-lo, importa não esquecer que um «tipo ideal» propõe-se formar um «juízo de atribuição», atribuição a algo que, embora não sendo, nos ajudará na formulação de hipóteses. Como obtemos um «tipo ideal»? Weber ensinou-nos: «obtem-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou de vários pontos de vista, e pelo encadeamento de grande quantidade de fenómenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem verificar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogéneo do pensamento. Torna-se impossível encontrar empiricamente a realidade desse quadro, na sua pureza concetual, pois trata-se de uma utopia. Para a investigação histórica, depara-se a tarefa de determinar, em cada caso particular, a proximidade ou o afastamento entre a realidade e o quadro ideal».³⁷

Estamos a trabalhar, é bom deixar isso bem claro, com um quadro concetual e não com a realidade histórica. Estamos a trabalhar com um «conceito limite» puramente ideal e

³³ Weber, M. (2003) Fundamentos da Sociologia ; Editora –Rés; Porto, p.34

³⁴ Weber, M. (2003) Fundamentos da Sociologia ; Editora –Rés; Porto, p.53

³⁵ Weber, M. (2003) Fundamentos da Sociologia ; Editora –Rés; Porto, p.53

³⁶ Weber, M. (2003) Fundamentos da Sociologia ; Editora –Rés; Porto, p.53

³⁷ Weber, M. (2003) Fundamentos da Sociologia ; Editora –Rés; Porto, p.54

que nos permite «medir» a realidade. Estamos a trabalhar com um conceito que nos permite construir relações objetivas, que a nossa imaginação – a partir da coleta de elementos preponderantes e reais - forma e julga adequadas.

O tipo ideal é uma tentativa que lançamos mão para comparar indivíduos históricos e os seus diversos elementos singulares nos conceitos genéticos.

Jaspers vai utilizar tal conceito ao lidar com a questão da «totalidade» da vida psíquica e na confrontação dos casos concretos que encontrou nos corredores da clínica de Psiquiatria de Heidelberg.

5. As bases da metodologia jaspersiana: o compreender e o explicar

A psicologia do século XIX confrontou-se com uma disputa que envolvia de um lado os chamados «somaticistas» e do outro lado, os chamados «psicologistas». As causas das doenças mentais encontrar-se-iam no psiquismo anómalo ou no organismo mórbido. Tal desarmonia era o reflexo de uma outra envergadura.

. Importa lembrar que o conceito de «compreensão» não possui a sua origem no campo psicológico. «As raízes primitivas do compreender ficam-se, sem dúvida, não na psicologia, senão na história; dito com mais precisão, na hermenêutica científico-histórica»³⁸, Porém, antes de avançarmos no que diz respeito aos campos metodológicos do explicar e do compreender, devemos ter como base o seguinte: todo o fenómeno psíquico, seja um delírio, uma alucinação ou uma alteração do humor, surge aos nossos olhos em dois aspetos. Tal fenómeno possui uma «expressão» assim como causa no observador uma determinada «impressão».

Jaspers vai delimitar esta diferença, lançando mão de outros termos. Num artigo seminal escrito antes da publicação da Psicopatologia Geral ele explicita de pronto: «ao exame de um paciente psiquiátrico é comum a distinção entre sintomas objetivos e subjetivos»³⁹.

No entanto, para termos acesso aos sintomas objetivos (que são a bem da verdade expressados de formas diversas), devemos lançar mão «da capacidade senso-percetiva e

³⁸ Alonso-Fernandez, F. (1979); Fundamentos de la Psiquiatria Actual; Tomo I; Editorial Paz-Montalvo; Madrid. p.65

³⁹ Jaspers, K. Abordagem fenomenológica em psicopatologia; Revista latino-americana de psicopatologia fundamental, Vol VIII, Num.4; Dezembro 2005, p. 770

pensamento racional», por sua vez os sintomas subjetivos só seriam alcançados caso o observador faça um movimento de «...transposição de si mesmo, por assim dizer, ao psiquismo de outro indivíduo, isto é, pela empatia».

Jaspers critica ao longo deste texto o «reducionismo» que assola o campo psicopatológico, por exemplo, ao valorizar de forma absoluta as «vias nervosas neuroanatómicas». Tal visão é alçada ao posto de uma «pura objetividade» deixando de lado uma perspectiva «subjetiva» na eclosão e relato das experiências psíquicas⁴⁰.

Devemos lembrar que os fenómenos psicopatológicos possuem características significativas para o paciente. E não podem (nem devem) ser explicados «apenas» por uma lista de sintomas de ordem neuro-psicológica.

Estamos de acordo com Fuchs quando diz que «em contraste com a neurologia que correlaciona singulares deficiências com localizadas lesões físicas, a psicopatologia inicia-se onde ambas as visões: a estrutura holística do mental e, como resultado, a constituição da experiência do mundo e do eu, como um todo, sofrem de um distúrbio»⁴¹.

É certo que todo o esforço da psicopatologia é fazer com que dados subjetivos se tornem elementos objetivos. Este posicionamento não quer dizer que o conhecimento psicopatológico de cariz objetivo (seja qual for o elemento que nos permita «traçar uma curva» ou venha a ser detetado por específicas análises) tome a posição de ser absoluto. A complexidade do real e a nossa capacidade de explicar os fenómenos apresentam limites. Para avançarmos, temos que trazer à colação um questionamento. Ei-lo: Qual o objetivo de Karl Jaspers ao escrever a Psicopatologia Geral?

A resposta é dada pelo próprio: «na minha psicopatologia eu não apresentei tudo sobre a base de uma teoria e não ordenei meus achados sobre uma visão total da matéria. Tão pouco desenvolvi métodos de pesquisa para demonstrar o que é consequente para cada

⁴⁰ O conhecimento advindo do «campo da compreensão» por vezes recebe a crítica de ser «subjectivo». Devemos evitar que o «subjectivo» venha a se tornar «subjectivista». Dito de outra forma e ampliando os limites do nosso conhecer: não devemos, ao lançar mão da compreensão, buscar uma certeza «personalizada», mas se deve exigir que os resultados obtidos tenham sobre outras observações, devidamente formuladas, certa «força de convicção» ou «plausibilidade». Ao agirmos desta forma será o método a nos guiar e não os nossos desejos e anseios que por vezes não conhecemos, mas que atuam na prática.

⁴¹ Fuchs, T; Brain Mythologies. Jaspers critique of reductionism from a current perspective ; in Karl Jaspers Philosophy and Psychopathology; Springer Science, New Yorker, 2014, p.75

método. O sistema era com efeito uma sistematização de métodos. O propósito do meu trabalho era a liberação do pseudoconhecimento dogmático, o fortalecimento da visão aberta em pesquisa por uma consciência clara de seus métodos e suas limitações».⁴²

Este esforço metodológico de Jaspers vai levá-lo a utilizar uma concepção de fenomenologia que - no seu cerne - afasta-se do caminho criado e construído por Husserl. Por mais pontos de contacto que possamos evocar como: «o rigor fenomenológico» husseriano e o «rigor científico» de Jaspers.

O autor da Psicopatologia Geral, a bem da verdade, em vários momentos explicita uma diferença cabal.

Ao escrever em 1922, diz Jaspers: «assim, antes que uma investigação válida se possa iniciar é necessário identificar os fenómenos psíquicos específicos que serão seus objetos, e estabelecer as diferenças entre estes e outros fenómenos com os quais podem ser confundidos. Este trabalho preliminar de representação, definição e classificação dos fenómenos, perseguido como atividade independente constitui a fenomenologia».⁴³

Este «trabalho preliminar» que fala Jaspers é ratificado quando ele aborda na Psicopatologia Geral os fenómenos subjetivos da vida psíquica mórbida. Ele diz-nos: «fenomenologia estabelece-se sobre um número de tarefas: ela dá-nos uma descrição dos estados psíquicos, os quais os pacientes realmente experimentam e apresenta-os para observação». Na mesma página, numa nota de rodapé, Jaspers clarifica a diferença da sua abordagem em relação a Husserl: «Husserl empregou a palavra (fenomenologia) de início, para se referir á “psicologia descritiva” dos fenómenos da consciência, neste sentido ela tem valor para as nossas investigações»⁴⁴ e, mais adiante, «para nós, a fenomenologia é procedimento empírico, que só se mantém pelo fato da comunicação da parte dos pacientes».⁴⁵

⁴² Jaspers, K ; Jaspers: Existenzphilosophie; Existentialism from Dostoevsky to Satre; Walter Kaufman; Meridian Books- The World Publishing Company; New York S/data, p. 155

⁴³ Jaspers, K (1997) General Psychopathology; The John Hopkins University Press; Baltimore Vol I. Part.One , Chapter I , Section One ; p.55

⁴⁴ Jaspers, K. (1997) General Psychopathology; Vol.II The John Hopkins University Press; Baltimore. Part One, Chapter I, Section One ;p.55

⁴⁵ Acreditamos que vale a pena chamar a atenção para o seguinte fato: Jaspers valoriza, na sua concepção fenomenológica o que é vivenciado pelos pacientes através da narração que os mesmos fazem, da expressão física das suas vivencias, das obras que realizam através da pintura ou do que escrevem, e em suma: pelo seu comportamento e pela forma como vivem.

O estudo do acontecer mórbido no psiquismo de um determinado indivíduo, ou seja, «a deflexão da sua curva histórico-vivencial» leva-nos, em termos metodológicos jaspersianos a um ponto de bifurcação. De um lado, o campo do «compreender» do outro lado, a dimensão do «explicar».

Não devemos fugir do fato de que sobre um critério dual, médico-psicológico (refletido nas dimensões do compreender e do explicar) se criou um «dilema psicopatológico». Jaspers, ao longo da Psicopatologia Geral, chama a atenção e, a bem da verdade, valoriza este «jogo» de oposições, esta «tensão» existente no acontecer psicopatológico. Porém, os métodos pelos quais colocamos em prática uma análise fenomenológica de cariz compreensivo são de três tipos: «1- «Imersão», por assim dizer, nos gestos, comportamentos, e movimentos expressivos destes (pacientes); 2- a exploração pelo questionamento direto ao paciente que nós próprios fazemos e por meio da avaliação que os próprios pacientes, sob nossa condução, fazem de si mesmos; 3- Auto descrições escritas – raramente realmente boas, por outro lado, todas do mais alto valor; elas podem de facto, ser usadas mesmo que não se conheça a personalidade do autor».⁴⁶

Voltemo-nos pois, para o «compreender» como uma peculiar forma de relação que nos permitirá entrar em contacto com «psiquismo mórbido».

Na parte introdutória da Psicopatologia Geral ao discorrer a respeito das conexões entre o «compreender» e o «explicar», de forma mais detalhada a respeito da compreensão, Jaspers faz uma afirmação que já fez correr muita tinta. O ponto central é tentar compreender de que forma os dados advindos de várias fontes quer sejam da

Esta formulação de Jaspers vai de encontro a ideia de que deveríamos distinguir de forma evidente: «...entre a análise subjectiva e análise objectiva das variáveis psíquicas. A análise subjectiva é realizada de maneira introspectiva, após a observação clara e nítida do processo psíquico estudado. A análise objectiva ocorre de modo experimental. Durante o experimento, temos a possibilidade de variar livremente o estímulo físico que desencadeia o fenómeno psíquico, o que consequentemente, o altera». Como consequência deste posicionamento metodológico poderíamos reproduzir de forma experimental os processos psíquicos; Poderíamos estudar em detalhe fazendo uma curva exponencial, por exemplo o efeito de certos atos da vontade, pois registamos uma relação de dependência das «funções psíquicas» com os «processos físicos». Estaríamos interessados, tão somente, em experimentos que nos permitissem «captar» e «mensurar» os efeitos que um determinado componente (cabe aqui a ideia de «força nervosa» para o nosso entendimento) produz, junto com outras causas e seus desencadeantes. Storing; G; Palestras sobre a psicopatologia e a sua importância para a psicologia normal.. Latino Americana Psicopatologia. Fundação São Paulo, 19(2)p. 316,317

⁴⁶ Jaspers, K. Abordagem fenomenológica em psicopatologia; Revista latino-americana de psicopatologia fundamental, Vol VIII, Num.4; Dezembro 2005, p. 770

«psicologia somática» quer sejam da «psicologia da expressão» se encontram relacionados.

Jaspers diz-nos

Jaspers diz-nos «em alguns casos, o significado é claro e nós compreendemos diretamente como um acontecimento psíquico emerge de um outro. Este modo de compreensão é possível somente com acontecimentos psíquicos».⁴⁷

É desta forma que «compreendemos» a reação de fúria de uma pessoa que descobre que foi traída ou a tristeza de um pai ao enterrar um filho.

Diríamos então que estes «estados mentais» que surgem através da «compreensão» possuem uma «qualidade genética». Dito de outra forma, estaríamos frente a uma psicopatologia que se volta para o significado do fenómeno psíquico.

Jaspers vai delinear dois tipos de «compreensão». Assim teríamos: a «compreensão estática» e a «compreensão genética».⁴⁸

Devemos seguir o que nos diz Jaspers a respeito destas duas formas de «compreensão»; assim sendo, na «compreensão estática»⁴⁹, estamos diante da «apresentação por si mesma dos estados psíquicos, a objetivação para si mesma das qualidades psíquicas» que surgem na «expressão do psiquismo», quer seja pela mímica, quer pela produção de uma obra. Por sua vez, a «compreensão genética»⁵⁰ lança mão «...da empatia, de perceber o significado das conexões e a emergência, a de um fenómeno psíquico de um outro».⁵¹

Esta distinção delimita uma vertente, que na prática clínica, vai depender de uma certa perícia intuitiva do examinador aliada a conhecimentos de ordem científica,

Gostaríamos de chamar a atenção para uma dificuldade que Jaspers coloca no nosso caminho. Tal dificuldade diz respeito ao carácter «limitado» da «compreensão genética».

⁴⁷ Jaspers, K (1997) *General Psychopathology*; Vol.I The Johns Hopkins University Press ; Baltimore p.27

⁴⁸ A compreensão genética é também designada por compreensão afectiva e a compreensão estática também recebe a designação de compreensão racional. A sinonímia é vasta: para a compreensão genética teríamos: co-vivência (Pauleikhuff); revivência (Tellenbach); no que se refere a compreensão estática Jaspersiana: uma intuição (Gruhle); uma representação (Krunfeld) veja nesse sentido.

Alonso-Fernandez, F.(1979); *Fundamentos de la Psiquiatria Actual*; Tomo I; Editorial Paz-Montalvo; Madrid. p.65

⁴⁹ Mais uma sinonímia: também chamada de «compreensão fenomenológica»

⁵⁰ Mais uma denominação: «compreensão dinâmica»

⁵¹ Jaspers, K (1997) *General Psychopathology*; The John Hopkins University Press ; Baltimore p.27

Isto porque «em psicopatologia, o fenómeno psíquico surge repentinamente como algo inteiramente novo, de uma forma que nós não podemos compreender em absoluto. Um acontecimento psíquico segue-se a um outro de maneira incompreensível; parece seguir arbitrariamente em vez de emergir».⁵²

Dito de outra forma, o psíquico segue o psíquico de uma maneira incompreensível. Um «acontecimento psíquico» segue um outro, mas não procede do outro.

A «compreensão» leva-nos a um limite. O percebemos na medida em que as «vivências» do outro que nos são narradas, por exemplo, não encontram ressonância em nosso íntimo (ou mente). Não encontram uma «ressonância» afetiva, uma «ressonância» genética.

A «compreensão afetiva» ou «compreensão genética» lança mão da empatia como instrumento mor na nossa aproximação frente ao psiquismo do outro.

No entanto, devemos acrescentar à «empatia» dois outros aspetos: «a indagação que se limita a considerar a conexão de sentido entre aquele fenómeno vivido e a vida psíquica atual restante, constitui uma busca de motivos, ou seja, uma busca da conexão de sentido propriamente dita (“Sinnzusammenhang”). A indagação, com uma perspectiva mais ampla, que trata das possíveis relações de sentido entre algo vivido e o desenvolvimento histórico-vital do sujeito, constitui uma investigação sobre a continuidade de sentido “Sinnkontinuitat”».⁵³

De forma complementar, devemos também lançar mão de uma «compreensão racional» ou «compreensão estática». O instrumento mor neste tipo de «compreensão» é a capacidade do psicopatologista de criar uma «representação» no seu psiquismo das vivências que lhe são narradas ou que ele observa por parte do paciente. É importante reter que «esta representação pode limitar-se a forma de uma vivência atual ou pode estender-se à ordenação e à continuidade estrutural da vida psíquica».⁵⁴

⁵² Jaspers, K (1997) General Psychopathology; Vol.I The John Hopkins University Press ; Baltimore p.27

⁵³ Alonso-Fernandez, F.(1979); Fundamentos de la Psiquiatria Actual; Tomo I; Editorial Paz-Montalvo; Madrid. p.67

⁵⁴ Alonso-Fernandez, F.(1979); Fundamentos de la psiquiatria actual; Tomo I; Editorial Paz-Montalvo; Madrid. p.67

Dito de outra forma, a nossa capacidade de entrar em contacto com o psiquismo mórbido encontra-se filiada na forma anómala da vivência, na ruptura da continuidade de sentido e na desordem estrutural.

Vamos esmiuçar os pontos centrais que estamos a arrostar. Em primeiro lugar, na conceção jaspersiana de «compreensão» surge como ponto nodal a importância da «forma» da vivência. A «forma» de uma vivência narrada em lucidez de consciência, é para o psicopatologista de uma maior importância que o «conteúdo» da vivência em si. De forma geral, para o utente é o «conteúdo» que guarda maior valor. Um exemplo nos ajudará a entender melhor.

Caso uma paciente afirme “está a acontecer uma guerra no mundo”, o próximo passo, dentro de uma psicopatologia de matriz jaspersiana, seria a seguinte indagação por parte do psicopatologista: “como (de que forma) você sabe disso?”. É este o caminho a seguir, visto que, o conteúdo pode vir a ser (e no caso concreto) é plausível. Caso a resposta siga a seguinte forma poderemos vir a pensar tratar-se de uma atividade delirante. Caso seja esta: “porque, hoje, ao atravessar a rua, observei um galho de um carvalho retorcido”.

O «saber» oriundo de uma «forma anómala», no caso em tela, através de uma «percepção delirante», apontaria na direção de um processo psicótico. Jaspers é bastante claro ao especificar o que se espera da fenomenologia voltada para as «formas» das vivências: «a fenomenologia apenas nos torna conhecidas as formas nas quais todas as nossas experiências - toda a realidade psíquica - ocorrem; ela não nos diz nada sobre os conteúdos da experiência pessoal do indivíduo, nem qualquer coisa sobre os fundamentos extra-conscientes em que os eventos psíquicos parecem flutuar como espuma na superfície do mar».⁵⁵

Esta valorização da «forma da vivência», em detrimento do seu «conteúdo», é a expressão metodológica de um Jaspers kantiano (que também surge em outras passagens da Psicopatologia Geral). A «sombra» de Kant está presente mais uma vez, quando Jaspers, numa monografia sobre Kant, delineia uma clara separação entre forma e conteúdo. O trecho que se segue é citado por Walker: «o sujeito (como a

⁵⁵ Jasper, K. Abordagem fenomenológica em psicopatologia; Revista latino-americana de psicopatologia fundamental, Vol VIII, Num.4; Dezembro 2005, p. 770

espontaneidade do pensamento) contrasta com o objeto (como a recetividade da sensibilidade) e, dentro do próprio objeto, forma contrasta com a matéria... O objeto é construído da matéria da intuição e definido pela forma da categoria. Matéria e forma correspondem a objecto e sujeito. Matéria é dada (Gegeben), forma é acrescida pelo pensamento (Gedacht)». ⁵⁶

Estamos perante um «jogo» de contrastes: matéria/conceito; conteúdo/forma; objeto/sujeito; recetividade/espontaneidade.

Estamos voltados para o facto que não podemos conhecer, apenas movidos pelos sentidos como uma «vivência» é em si mesma. ⁵⁷

A visão jaspersiana da «compreensão» vai sofrer uma transformação a partir da quarta edição da *Psicopatologia Geral*. Esta mudança responde pelo nome de Kurt Schneider. Este introduz no campo da «compreensão» um instrumento “*sine qua non*”, que é a «representação» da «forma da vivência» no psiquismo do psicopatologista. Schneider confere a psicopatologia um carácter mais objetivo. ⁵⁸

Na última versão que faz da dimensão do compreender, (a partir da quarta edição da sua *Psicopatologia Geral*), Jaspers vai introduzir novos temas ampliando as dimensões originais da sua obra. Desta forma, surgem o papel do material «biográfico»; a descrição e a importância do «bios» na dimensão «temporal»; o curso «biológico» da vida e os rendimentos da sua «curva existencial».

⁵⁶ Walker, CH (2013); *One century of Karl Jaspers. General Psychopathology*; Oxford University Press; Oxford. p.78

⁵⁷ A presença kantiana neste texto referente a *Psicopatologia Geral* faz-se ouvir «se a nossa intuição fosse de natureza a representar coisas como elas são em si, não teria lugar nenhuma intuição a priori, mas seria sempre empírica. Pois só posso saber o que está contido no objecto em si, se ele me estiver presente e me for dado. Sem dúvida, é então incompreensível como a intuição de uma coisa presente ma deveria , dar a conhecer tal como ela é em si, visto que as suas propriedades não podem entrar na minha faculdade representativa. No entanto, admitida esta possibilidade, uma tal intuição não poderia ter lugar a priori, isto é, antes mesmo de o objeto me ter sido apresentado; com efeito, sem isso, não se pode conceber nenhuma causa da relação da minha representação como objeto, e dever-se-ia apoiar na inspiração. Por conseguinte, só de uma maneira é possível que a minha intuição seja anterior à realidade do objeto e se produza como conhecimento a priori, quando nada mais contem além da forma da sensibilidade que, no meu sujeito, precede todas as impressões reais pelas quais eu sou afetado pelos objetos» e, mais adiante, continua Kant: “tudo o que nos deve ser dado como objeto tem de nos ser dado na intuição. Mas toda a nossa intuição tem lugar apenas mediante os sentidos, o entendimento não tem intuição, mas apenas reflete”. Kant; I (2015) *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*; Edições 70; Lisboa. pp. 49,50,57

⁵⁸ Vale lembrar que à parte das suas contribuições teóricas para a psiquiatria, Schneider era psiquiatra clínico, dito no jargão médico. Ele “via doentes”.

No pensamento causal, (ao seguirmos a via da explicação), estamos a coligar dois elementos. Um elemento que denominamos causa e um outro que chamamos efeito. Ao contrário da «compreensão» o método «explicativo», é ilimitado. Possuímos o maior dos anseios em «explicar» o mundo que nos circunda, os acontecimentos que observamos e de ampliar o nosso «horizonte imediato». Explicar tais eventos a partir – e esta é uma segunda característica da explicação - de um número reduzido de elementos. A casualidade deve expandir o seu «campo de ação», podendo chegar até aos meandros da personalidade. A personalidade, como um todo da vida psíquica compreensível, pode vir a ser motivo de estudo do escrutínio causal. Teríamos como exemplo, o estudo da hereditariedade e a sua contribuição na formação da personalidade.

A bem da verdade, uma dificuldade surge no nosso horizonte. Ei-la: «contudo, em si mesma, esta estreita relação entre causa e efeito é completamente obscura. Entre os dois elos existe um número infinito de eventos intermediários. O efeito não ocorre sempre, mas com maior ou menos frequência».⁵⁹

A apreensão causal de um acontecimento, na maioria das vezes, tem que estar às voltas com determinados problemas e limitações. Teríamos: 1 - O mesmo fenómeno tem muitas causas. 2 - A busca de causas intermediárias. 3 - O conceito de “causa” é altamente ambíguo.

É necessário, em rápidas mas objetivas pinceladas, clarificarmos estes três aspetos.

No que diz respeito ao primeiro item, quando por nosso puro desconhecimento não temos a noção de como diferentes causas atuam e vamos conceber um glossário de causas sem alcançar o conhecimento consolidado; no que diz respeito ao segundo item, somos «tentados” a dar prontamente a causa final de um acontecimento como causa primordial, deixando de lado a importância e a presença de «causas intermediárias», Em terceiro lugar, a nossa pesquisa das causas complica-se quando: «dá-se, ainda mais, que falamos em causa não só quando certo efeito tem de ocorrer certo e inevitavelmente, mas também quando um efeito movido pela causa pode decorrer; e falamos em

⁵⁹ Jaspers, K. (1997) General Psychopathology; Vol.II The John Hopkins University Press ; Baltimore .PartIII;p.451

condição não só quando existe, *conditio sine qua non*, mas também quando se trata de circunstâncias que possivelmente apenas contribuem».⁶⁰

Devemos ter por assente, após estas considerações, que toda explicação, quer seja a psicológica quer seja a fisiológica ou fisiopatológica é sempre de certo modo arbitrária. A explicação parte forçosamente de esquemas prévios e tende a querer preencher todos os vazios e abarcar a totalidade dos factos possíveis e imagináveis.

A conceção de causa linear e restrita enfrenta dificuldades quando a tentamos aplicar ao «organismo vivo». Isto ocorre, na visão jaspersiana, porque «acontecimento vital é infinito inter-jogo de ciclos de acontecimentos, os quais morfológicos, fisiológicos e genéticos são unidades de complexa configuração»⁶¹.

Devemos reter duas vertentes de real importância para nos aproximarmos do modelo da «explicação» no campo psicopatológico: o fenómeno concreto, num dado momento, num «todo vivo» não permite que se isole «um facto simples» que nos daria a tranquilidade da pronta explicação. O que se encontra em jogo é uma «quantidade de condições» que se interrelacionam; o segundo ponto a ter em conta é que nas relações causais «não ocorrem efeitos recíprocos, tais efeitos estendem-se na forma de círculos, uns sobre os quais a vida se edifica ou como “*circuli vitiosi*”, estimulando um processo destrutivo»⁶².

Antes de dar por encerrado este capítulo, devemos chamar a atenção para os seguintes aspetos de uma «Psicopatologia Geral» que visa a um trabalho consciente de disposição do todo. O objetivo maior do esforço psicopatológico de esclarecer, ordenar e configurar a complexa realidade que nos defrontamos é, ao fim ao cabo, conferir uma significação humana ao adoecer psíquico. A «experiência psicopatológica», no contacto com quem padece de uma doença mental, deve ser uma das formas que nos permitiria conhecermo-nos melhor.

Por outro lado, como psicopatologistas devemos evitar certos caminhos desviantes. Poderíamos arrolar alguns: a infinidade das construções auxiliares que passam a ter, de

⁶⁰ Jaspers, K. (1997) General Psychopathology; Vol II; The John Hopkins University Press; Baltimore. Part III; p.452

⁶¹ Jaspers, K. (1997) General Psychopathology; Vol.I The John Hopkins University Press ; Baltimore.p.27

⁶² Jaspers, K. (1997) General Psychopathology; Vol.II The John Hopkins University Press; Baltimore. PartIII;p.454

forma errónea, um sentido preponderante na nossa pesquisa; a infinidade de que, pela via da explicação ou da compreensão, tudo seria possível. Em outros termos: que não existiriam realidades que pudessem contradizer as nossas «certezas inabaláveis»; um apego às generalizações absolutas que se transformam em fontes de preconceitos.

Exigimos aos métodos que utilizamos um processo de autocrítica dos seus próprios limites.

Jaspers questiona-nos sobre «o que podemos esperar dos nossos métodos? Eles podem ajudar a obter uma nova base e enriquecer em profundidade o nosso conhecimento, enquanto ampliam a nossa experiência. Eles podem fazer-nos capazes de entender causa e efeito e eles podem indicar-nos as relações de compressibilidade, a verificação do que está atado às pressuposições. Eles não nos podem envolver com uma mera lógica de possibilidades, divorciada da observação e da experiência, e o seu valor mostrar-se-á na dimensão de quais acontecimentos poderemos ter contato e influência, os quais originam-se do nosso contato com as pessoas».⁶³

⁶³ Jaspers, K (1997) *General Psychopathology*; Vol.I The Johns Hopkins University Press; Baltimore. p.37

Capítulo 2: Da Consciência

1. Introdução

A consciência recebe uma plêiade de adjetivos. Ela é vista como «terrível» ou como sendo extremamente «complexa» ou uma questão «árdua». Talvez sejamos levados a concordar com Conrad quando diz que «ninguém sabe dizer o que é propriamente a consciência»⁶⁴.

Mediante tão sisífico trabalho de entendermos a «consciência», começaremos por dar atenção à origem da palavra e ao conceito de consciência.

Assim teríamos: «a palavra "consciência", vigente na maior parte das línguas neolatinas ou românicas, procede da palavra latina «cum-scientia»⁶⁵.

Porém, ao vislumbrarmos o conceito através do tempo, deparamo-nos que «cum-scientia» foi cunhado para traduzir o vocábulo grego «syneidesis». No mundo grego «syneidesis», por sua vez: «equivale ao conhecimento da culpa própria, ou seja, a dimensão retrospectiva da consciência moral»⁶⁶.

A vinculação primeira do conceito de «consciência» é com a esfera moral.⁶⁷

Importa uma advertência, para não seguirmos caminhos erróneos: não devemos confundir a consciência com «vida psíquica». O que denominamos «vida psíquica» possui um «horizonte» mais amplo que o «campo da consciência» abrangendo aspetos inconscientes, seja o «inconsciente» na sua versão freudiana ou certas reações e hábitos «extraconscientes», a partir do esquema pavloviano clássico e suas derivações.

⁶⁴ Alonso-Fernandez, F. (1979) Fundamentos de la Psiquiatria Actual. Madrid: Editorial Paz Montalvo. Tomo I, p. 305.

⁶⁵ Alonso-Fernandez, F. (1979) Fundamentos de la Psiquiatria Actual. Madrid: Editorial Paz Montalvo. Tomo I, p. 305.

⁶⁶ Alonso-Fernandez, F. (1979) Fundamentos de la Psiquiatria Actual. Madrid: Editorial Paz Montalvo. Tomo I, p.305.

⁶⁷ Passa a existir um carácter objetivo de ordem «moral» dado pela conveniência ou não conveniência do ato com o fim último alcançado.. Deve-se chamar a atenção para o movimento reflexivo da própria consciência sobre si mesma.

Isto sem deixar de lado a vertente do «ser consciente» na sua constante busca de «vir-a-ser». Não podemos fugir ao fato da nossa «persona» se encontrar «mergulhada» na dimensão histórica e cultural que perpassa as nossas relações com os outros e os acontecimentos quotidianos.

Acreditamos que «afinal, se o psiquismo é um todo unitário, a consciência é dentro dele, uma síntese integral. Inteligência, afetividade e vontade não existem como faculdades ou propriedades psíquicas autónomas e independentes, mas tão só como componentes dinâmicos dessa síntese, sistematizadas e coordenadas em um ato único, a totalidade manifesta da consciência.»⁶⁸

Compete-nos: delinear, caraterizar e descrever os processos, as estruturas, as relações deste «todo o psíquico uno» sublinhado a «mecanismos extraconscientes» que se encontram, a bem da verdade, íntima e profundamente conectados. Avancemos na nossa explanação.

A consciência não deve ser reduzida a uma espécie de «função psíquica» especial nem deve ser vista como um «rendimento psíquico» como a memória.

A consciência é uma entidade estrutural básica da vida psíquica. Há mais. Tal «entidade» condiciona a nossa capacidade de vivenciar. Dito de outra forma: a consciência compreende todas as características fundamentais do modo de vivenciar normal.

Lançaremos mão de uma analogia com o objetivo de esclarecermos aspetos referentes à consciência.

Imaginemos a consciência como o palco de um teatro. Este palco pode sofrer, ao longo da apresentação de uma determinada peça, uma série de alterações. Assim sendo: as luzes do palco podem, em determinados instantes, estar menos brilhantes e até mesmo apagarem-se. O palco pode sofrer um estreitamento em seu comprimento. Em suma: temos alterações de ordem estrutural, referentes às condições do palco. Com tal analogia em mente, ouçamos Alonso-Fernandez: «Na estrutura da consciência há, sobretudo, duas dimensões distintas. Sua verticalidade, equivalente ao grau de claridade da

⁶⁸ Nobre de melo. A, L (1979) *Psiquiatria*, Rio de Janeiro; Editora Civilização Brasileira, Vol.I, p. 323

consciência, se distribui em uma série de níveis de distinta iluminação vivencial, sua horizontalidade corresponde a amplitude do campo mesmo»⁶⁹.

A noção de «campo da consciência» compreende a presença de objetos e o movimento de «intencionalidade» da própria consciência em relação aos mesmos. O «campo da consciência», a parte o estado de coma, é sempre preenchido por algo.

Por último: o «campo da consciência» sempre possui algum conteúdo. Ao lado da «estrutura da consciência» temos os seus «conteúdos».

Em relação aos «conteúdos» diríamos, numa aproximação ao tema, que tais «conteúdos» consistem em fenómenos psíquicos particulares que se encontram divididos em duas classes: os conteúdos da consciência dos objectos⁷⁰ e os conteúdos do Eu⁷¹.

2. A consciência do Eu em Jaspers

Jaspers vai expor o que ele denomina de «características formais» relacionadas com o «Eu». O ponto central é o modo através do qual o «Eu» se apresenta à nossa «consciência».

A primeira característica da «consciência do Eu» é denominada por Jaspers, como: «sentimento de atividade - uma consciência de ser ativo». Ele parte de uma constatação: «a consciência do eu encontra-se presente em todo acontecimento psíquico» e continua «toda vida psíquica envolve a experiência de uma única e fundamental atividade»⁷².

Toda e qualquer «manifestação psíquica» quer seja: percepção, pensamento, ideia ou memória, surgem no meu psiquismo com este «particular aspeto de “ser meu” de terem a qualidade do Eu, de “pertencerem à minha pessoa” ou de “serem feitos por mim”, nós as denominamos personalização»⁷³.

⁶⁹ Alonso.Fernandez, F. (1979) Fundamentos de La Psiquiatria actual, Madrid: Editorial Paz Montalvo, Tomo I, p. 308

⁷⁰ Na consciência dos objetos poderíamos dispor: as sensopercepções, os conceitos e as representações.

⁷¹ Na consciência do Eu apontaríamos: as manifestações instintivo-afectivas como estados passivos do Eu e as características formais do Eu que mais adiante, no momento oportuno, desenvolveremos.

⁷² Jaspers, K. (1997) General Psychopathology; The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I; Chapter I; Section One; p.121

⁷³ Jaspers, K. (1997) General Psychopathology, The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol.I; Chapter I; Section One ; p.121

Jaspers demarca a conceção de «personalização»: «caso estas manifestações psíquicas com a consciência delas não serem minhas, ou serem estranhas, automáticas, independentes, advindas de outro lugar, nós as chamaremos de fenómenos de despersonalização»⁷⁴.

A oposição personalização/despersonalização que reflete a «atividade da consciência», ou melhor dizendo «o sentimento de atividade» pode vir a sofrer um outro tipo de alteração, com gravosas consequências que Jaspers denomina: «alteração da consciência da Existência». Assim teríamos:

- a) A «desrealização» que consiste num desconhecimento do mundo circundante; o não reconhecimento dos objetos existentes no nosso «horizonte imediato». A «desrealização» implica um sentimento de «infamiliaridade», por insuficiência do «Eu psíquico». Perdeu-se o «elo» pré-reflexivo que nos implica com o «mundo»⁷⁵.
- b) A «consciência de ter perdido o senso do Eu». O exemplo exposto por Jaspers recolhido de um doente de Kurt Schneider: «a pior coisa é que eu não existo. Eu sou como não existindo, eu também não posso lavar-me, nem beber»⁷⁶.
- c) Alteração da consciência da nossa própria execução. Ao exercermos qualquer atividade não nos apercebermos, ou melhor, não temos «consciência» de que aquilo que realizamos emana de nós próprios. Quando eu penso isto ocorre por minha ação. A perda desta capacidade pode ocorrer em vários sentidos. Podemos ser «invadidos» por estranhos pensamentos que, mesmo que reconheçamos como advindos de nós próprios, nos causam angústia e estranheza e, por vezes, somos compelidos a realizar ações bizarras para aplacar estes sentimentos. Assim o é com uma pessoa que padece de uma perturbação obsessiva-compulsiva.

⁷⁴ Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*, The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I; Chapter I, Section One; p. 121.

⁷⁵ Certamente, o mais notável neste fenómeno é que o individuo pensa ou sabe que existe, mas não possui o sentimento que existe. Poderíamos assinalar uma «cisão do saber/sentir da existência».

⁷⁶ A «desrealização» afasta-nos do «convívio» com outros seres e com o peri-mundo. Passamos a ser, plenamente, «O estrangeiro» de Camus.

Por outro lado, podemos vir a sentir que os nossos pensamentos são «arrancados» da nossa mente; são, de repente, «bloqueados» ou «suspensos»; que são tornados «públicos». Não só os pensamentos, como os sentimentos que possuímos, os atos que realizamos. Jaspers comenta a respeito: «o que nós estamos discutindo aqui (em referência às vivências que já expressamos) é alguma coisa radicalmente diferente, uma experiência elementar de ser realmente influenciado. Os doentes sentem-se inibidos e retraídos do exterior; eles não podem fazer o que querem; quando eles querem erguer-se, sua mão é retida»⁷⁷.

Os utentes sentem-se imobilizados «como uma pedra» ou executam movimentos que não desejavam fazer ou expressam sentimentos opostos num mesmo instante.

Antes de avançarmos para a próxima alteração formal da «consciência do Eu», cabe uma explicitação. A dimensão do conceito de despersonalização, com o passar do tempo, afastou-se daquela delineada por Jaspers. As experiências narradas por Jaspers, que são diretamente vivenciadas por doentes nomeadamente psicóticos, levam-nos aos limites da «compreensibilidade». Nos dias que correm, no campo da psicopatologia o fenómeno da «despersonalização» exclui: «a experiência de irrealidade em que existe uma elaboração delirante; as perturbações dos limites do Eu na esquizofrenia; a perda ou atenuação da identidade pessoal»⁷⁸.

Existe uma variedade de diferentes doenças psiquiátricas onde a despersonalização pode ocorrer. Podemos citar: perturbações orgânicas, com ênfase em alterações do lobo temporal, dissociação histórica, episódios de pânico e abuso de substâncias psicoativas (como a *cannabis sativa*).

Acreditamos que devemos deixar assinalado: a) na visão jaspersiana, a despersonalização é descrita, nomeadamente nos quadros clínicos de feitiço esquizofrénico; b) a experiência angustiante da despersonalização ocorre, na maioria das vezes, acompanhada da sensação de irrealidade em relação ao «perimundo»...

A segunda alteração «formal» da «consciência do Eu» gizada por Jaspers é a denominada: «unidade do Eu».

⁷⁷ Jasper, K. (1997) General Psychopathology; The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I , Chapter I, Section One; p.123

⁷⁸ Sims, A. (2011); Sintomas da Mente; Editora Libri-Faber; Lisboa . p.258

O sentimento de perda da unidade do Eu é algo internamente vivenciado como cisão da personalidade. Não estamos diante de alternância ou sucessão de estados de consciência. Mas antes, uma dupla consciência simultânea do Eu. Eis o detalhe, do ponto de vista psicopatológico, que necessita ser retido: o Eu sente-se desdobrado, sem embargo de permanecer unitário.

Jaspers salienta que uma «alteração da unidade do Eu» pode ser vivenciada pelo Eu : «algumas vezes, por instantes, enquanto falamos, nós podemos observar que estamos a falar um pouco como um autómato, muito propriamente como deve ser, mas nós podemos auto observarmo-nos e estarmos diante de nós próprios»⁷⁹.

Estaríamos a vivenciar, por breves instantes, uma «dissociação» do nosso «Eu». Este tipo de «vivência» não tem relação com qualquer expressão de forma literária, do tipo, «existe dentro de mim, duas criaturas a digladiarem-se».

A «vivência» de «desdobramento» do «Eu» é vivida num mesmo e concreto instante.

A perda da «unidade do Eu é questionada por Kurt Schneider, «tão pouco se esfumaria, quase nunca a vivencia da própria unidade em um dado momento. Alguma vez, quiçá, e por poucos segundos, se pode viver algo análogo, quando existe um estado de fadiga: durante alguns instantes ouve-se falar a si mesma como se tratasse de uma pessoa estranha»⁸⁰.

O exemplo utilizado por Jaspers para caracterizar a perda da unidade do Eu é retirada, como ele mesmo expressa, de uma auto-descrição de um padre Surin: ao sentir que o demónio penetrou no seu corpo: «não posso descrever o que se passa comigo então, e como este espírito se uniu com o meu, sem no entanto roubar-me a consciência e a liberdade da minha alma» e continua «apesar disso, agia como um outro Eu, como se tivesse duas almas. Uma colocada fora do alcance e uso do corpo postergada, por assim dizer, para um canto, a outra, a que entrou agindo livremente. Ambos os espíritos lutam na mesma região do corpo, e a alma está como que dividida»⁸¹.

⁷⁹ Jaspers, K. (1997) General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I, Chapter I, Section One; p.124

⁸⁰ Schneider, K. (1951); Patopsicologia Clínica; Editorial Paz Montalvo; Madrid . p.148

⁸¹ Jaspers, K. (1997) General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I, Chapter I, Section One; p.125

As alterações da «unidade» da consciência são motivos de ponto de vista diferentes e até mesmo de não-aceitação no campo psicopatológico.

Antes de tecermos qualquer tipo de comentário, avancemos com o ponto de vista defendido por Scheneider. Ele assevera que não devemos lançar mão do conceito de «consciência» e que seria melhor, para evitar confusões, utilizamos a noção de «consciência da própria personalidade»⁸².

A crítica que poderíamos fazer é que as características «formais da consciência do Eu» como a «unidade do Eu», que estamos a delinear não se assemelham, ao conceito de personalidade. A personalidade, conceito tão debatido, é o que vai fazer com que o Homem enquanto indivíduo, ou seja como unidade biopsicológica, com os seus caracteres psicofisiológicos na ordem das espécies, seja bem mais (sem negar a sua herança animal) do que «um símio que se ergueu» e passe a ser: «o Homem, visto na sua condição peculiar e imanente, ou seja como pessoa humana, ou ainda mais precisamente, como personalidade, isto é, como indivíduo integrado nos seus padrões socioculturais, no seu mundo pessoal, com suas características próprias, seus atributos exclusivos, suas prerrogativas específicas»⁸³.

O ponto nuclear que podemos argumentar para seguir na nossa explanação é que a personalidade permite-nos «vir-a-ser» numa interação com o mundo natural e com o meio sociocultural. A personalidade é a «possibilidade que temos aberta ao mundo» que é entrelaçada com o «Eu» que unifica todos os processos anímicos e que no meio desse constante vórtice que é o devir pessoal, consegue-se, sempre uno, único e idêntico a si mesmo (seguimos aqui plenamente a senda traçada por Jaspers ao definir as diversas formas da consciência do Eu).

. É o momento de delinear as características de ordem patológica, de uma outra alteração da «consciência da unidade». É a chamada heautoscopia que possui, na literatura psiquiátrica os sinónimos de: autoscopia ou imagem-fantasma especular.

Todavia, antes de avançarmos, importa termos em consideração que o nosso «Eu corporal» o «vivenciamos» através do que chamamos «cenestesia».

⁸² Scheneider, K. (1951) Patopsicologia Clínica; Editorial Paz Montalvo;p..147

⁸³ Nobre de Melo, A.L.(1979) Psiquiatria. Editora Civilização Brasileira; Rio de Janeiro. Vol II p.284

. O ponto cardinal é o seguinte: a vivência de nossa existência corporal não guarda relação com uma «síntese de sensações» numa determinada topologia somática. A tonalidade que nos faz sentir o nosso próprio corpo, numa visão fenomenológica clínica, é dada pelos «sentimentos vitais»⁸⁴.

Tais considerações são necessárias para termos em mente que a heautoscopia é uma «vivência» de estranhamento referida à nossa «unidade corporal»

Em que consiste a Heautoscopia?

Jaspers diz: «Heautoscopia é o termo usado para o fenómeno que consiste em perceber vividamente seu próprio corpo como um duplo no mundo exterior, como uma real percepção ou uma forma imaginária, como um delírio ou como consciência física vivida. Houve doentes que realmente falavam com seus duplos. O fenómeno não é de todo uniforme»⁸⁵

O marco desta alteração é a perturbação visual. A pessoa é invadida pela sensação que é a si mesma que se encontra à sua frente. A perda do sentimento de familiaridade para consigo mesmo é marcante. O Eu é visto de uma forma fria e de um modo objetivo.

Este fenómeno pode vir a ocorrer quer na esquizofrenia quer em patologias neurológicas como a epilepsia, lesões cerebrais e quadros psicóticos de natureza tóxica.

Passemos a considerar o terceiro tipo de alteração «formal da consciência» que Jaspers enumera: a perturbação da «identidade do Eu». É certamente um truísmo a declaração de que sou o mesmo ao longo de todo o tempo que já vivi. No entanto, nem sempre é assim para pessoas esquizofrénicas ou que padeçam de depressão ou de processos orgânicos.

Nobre de Melo diz-nos: «a alteração do sentimento de identidade do Eu pode sobrevir em graus muito variáveis, desde os mais ténues, como os que surgem em adolescentes

⁸⁴ Os «sentimentos vitais» seguem uma classificação criada por Scheler e abarcam, o que se experimenta como mal-estar, bem-estar, animação, etc. Os «sentimentos vitais» não possuem uma localização e reflectem a forma pela qual o meu «Eu corporal» se apresenta a «consciência única que temos do nosso corpo». Veja nesse sentido: Nobre de Melo A. L.;(1979) *Psiquiatria*. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro . Vol I. p.508

⁸⁵ Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*, The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I, Chapter I, Section One ;p.92

normais, até os mais acentuados e, dentro destes, os que se apresentam sob a forma de mudanças caracterológicas, como ou sem consciência da transformação...»⁸⁶.

A bem da verdade, Jaspers não se alonga nestas características da «consciência do Eu». Ele limita-se a chamar a atenção para a existência de alterações do fenómeno no grupo da esquizofrenia e cita um exemplo retirado de Schwab. O exemplo é bastante rico do ponto de vista fenomenológico jaspersiano, na medida que a narração do paciente demarca no tempo, a mudança de sua identidade.

Vejamo-lo: «até 23 de dezembro de 1901, não posso dizer que tenha o Eu de hoje. O Eu de então me parece agora um pequeno anão dentro de mim. É desagradável para a minha maneira de sentir e penoso para meu sentimento de existência, descrever as vivências até então na primeira pessoa. Posso fazê-lo, aplicando representações contrárias e tomando consciência de que o “anão vivia até aquele dia, a partir daí porém terminou seu papel”⁸⁷.

A última alteração «formal da consciência» assinalada por Jaspers é a chamada: «consciência de oposição do Eu ao mundo exterior».

O que ocorre neste caso?

Ocorre que os doentes buscam «identificações» em objetos ou coisas do mundo exterior. Os objetos inanimados passam a ser depositários das sensações e sentimentos do Eu. Cabe lembrar que o sentido inverso também ocorre, ou seja, o que ocorre com um objeto externo “atinge” diretamente o núcleo do Eu do paciente.

Vejamos o que nos diz Jaspers: «segundo afirmações obscuras de esquizofrênicos, parece que os pacientes se identificam com os objetos externos» e, mais adiante, Jaspers cita um exemplo retirado de Kahlbaum, «quando um tapete está sendo batido, o paciente pergunta: “ porque estás a bater-me?”. Um outro afirma: «agora mesmo eu era uma rodela de laranja»⁸⁸.

Uma das formas que toma a alteração da «consciência de oposição do Eu ao mundo» é o chamado transitivismo.

⁸⁶ Nobre de Melo A. L.; (1979) *Psiquiatria*; Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro. Vol I p.508

⁸⁷ Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*, Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I , Chapter I , Section One; p.126

⁸⁸ Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I , Chapter I, Section One ; p.126

No transitivismo o indivíduo vivencia o seu «Eu», transladando-se para o «Eu alheio» ou para o corpo de um animal.

Dentro da rubrica que passamos em revista, poderíamos colocar uma série de fenómenos psicóticos que são abarcados como «alterações formais do pensamento» e que, do ponto de vista clínico, são denominados «sintomas de 1ª ordem» de Kurt Schneider.

Assim, poderíamos arrolar, a título de exemplo: 1º - os chamados «pensamentos públicos» - os doentes referem que os seus pensamentos são conhecidos por todos; 2º - o «roubo do pensamento» - um determinado elemento exterior rouba ou subtrai o que o paciente está a pensar; 3º - o chamado fenómeno do «automatismo mental» que, a partir de uma fonte externa ao eu, «controla» o paciente como um «autómato», guiando os seus pensamentos, sentimentos e atos. Bastam estes exemplos para percebermos o quanto a dimensão limítrofe entre o Eu e o Mundo se encontra comprometida.⁸⁹

Os chamados «sintomas de 1ª ordem de Kurt Schneider, lançam mão de um «modelo clínico-fenomenológico» por excelência.

Os «sintomas de 1ª ordem» poderiam ser agrupados da seguinte maneira: «vivências de influência e de intervenção alheia, seja no sentido de produção, seja no sentido da subtração, ao nível da corporeidade, da vontade, do pensamento ou da afetividade; sonoridade do pensamento e sintomas afins; eco, difusão, roubo do pensamento; perceções delirantes e audição de vozes na 2ª e ou na 3ª pessoa»⁹⁰.

Em termos de agrupar e valorizar a presença de tais sintomas na eclosão de um episódio psicótico, de contornos esquizofrénicos, e sua associação com possíveis «redes

⁸⁹ Historicamente as «alterações do eu» receberam de diversos autores uma explicação teórica, tivemos então: «interrupção dos caminhos associativos» de Wernicke; «atenção insuficiente» de Kraepelin; «fraqueza da consciência» de Schule; «redução da energia da consciência» de Lehmann; «ataxia intrapsíquica» de Stransky; «perda geral das associações com fissura da personalidade» de Bleuler «hipotonia dos atos mentais conscientes» de Berze; em Mishara, A; Lysaker; P, Schwartz, M: Self-disturbances in schizophrenia: History, himonology and relevant findings from reseach on metacocgntion; Schizophrenia Bulletin; Vol.40, nº1, pag6; 2014

⁹⁰ Cardoso Mota, C. (2002)- Os caminhos da esquizofrenia; Crimepsi Editores; Lisboa. pag.120

neuronal», várias tentativas têm sido feitas no sentido de caracterizar estes «grupos» de sintomas de uma forma mais específica.⁹¹

Os «sintomas de 1ª ordem» refletem «experiências por meio das quais pensamentos e ações são percebidos como estando sob o controlo ou influência de um agente exterior ou a perda clara das fronteiras entre o senso do self e outros»⁹².

Não custa reafirmar que estamos a abordar a dimensão de perda das «fronteiras» entre o «Eu e o Mundo». Neste aspeto, vale a pena debruçarmo-nos num relato na primeira pessoa feito por uma paciente esquizofrénica. Seguimos aqui a conceção fenomenológica jaspersiana, no sentido de colher na sua plenitude «as vivências» destes doentes: «a minha visão é que a chave para o entendimento das perturbações do Eu encontra-se como é a relação com o mundo externo e como interpretamos esta relação em si mesma» e mais adiante: «basicamente, eu chamo a esta relação de permeabilidade existencial. Esta permeabilidade entre o Eu e o Mundo tem o potencial de abrir portas para multiplicar realidades criadas e percebidas pelo indivíduo, mas toda a realidade requer um sólido sentido do self» e continua: «na esquizofrenia, a permeabilidade existencial é alterada a tal ponto que o indivíduo falha em filtrar através de todas as realidades o que ele confronta, assim sente-se oprimido por elas» e, para terminar, «múltiplas realidades permeiam e penetram através de mim, trazendo mais e mais confusão e instabilidade, até à completa desintegração da experiência do Eu»⁹³.

Findamos as nossas considerações relativas à «consciência do eu»; passemos pois à denominada «consciência dos objetos».

3. Consciência dos objetos

Antes de tecermos quaisquer comentários a respeito da chamada «consciência dos objetos», acreditamos que deveríamos considerar, mesmo com rápidas pinceladas, as

⁹¹ Veja nesse sentido: Cardoso, L; Marins, F. ; Magalhaes, R.; Marins , N. et all(2015) Abstract Computation in Schizophrenia detection through artificial neural network based systems; The scientific World Journal, Vol. 2015 pp1-10

⁹² Waters, F. ; Badcock, J. (2010) First-rank, Symptoms in Schizophrenia: Reexamining Mechanisms of Self- recognition; Schizophrenia Bulletin; vol 36, nº3 p. 510

⁹³ Kean, C. (2009) Silencing the self: Schizophrenia as a self-disturbance; Schizophrenia Bulletin; Vol 35; nº6 pp. 1034-1035

denominadas «desordens da orientação». Pelo seguinte fato: a orientação, depende, antes de mais nada, da integridade do estado da consciência e da percepção dos objetos . Não podemos perder de vista que a orientação, quer seja em relação a «si mesmo» quer em relação «ao tempo e ao espaço», são a expressão última de uma série de experiências e de atos de apreensão significativa que ocorrem no «campo da consciência».

Do ponto de vista técnico, lançamos mão dos termos: autopsíquica (referente a orientação referente a si próprio) e alopsíquica (no que toca a orientação em relação ao tempo e ao espaço)⁹⁴ .

Antes de avançarmos, cabe valorizar um outro aspeto: as alterações do espaço e do tempo surgem nomeadamente em estados patológicos definidos, mas também sempre, que se perturbe, mesmo de forma indelével, a relação de estreita interdependência entre o Eu e o Mundo. Basta um exemplo para nos lembrarmos deste elo que une o nosso Eu e o perimundo: quando estamos a aguardar uma notícia agradável, o tempo afigura-se-nos como demasiadamente longo e arrastado. As «vivências» que temos do espaço também são alteradas dentro desta relação Eu-Mundo.

Um exemplo: a distância percorrida de retorno à casa parece-nos menor do que quando iniciamos o percurso de ida mesmo que a distância seja a mesma.

O estudo da espacialidade e da temporalidade insere-se no que é denominado «qualidades primordiais das vivências»; ao lado da capacidade mnemónica e da chamada «atividade do Eu» que já tivemos ocasião de desenvolver.

As doenças psiquiátricas podem acarretar uma desestruturação do tempo Por outro lado, a dimensão espacial, para apresentar este mesmo tipo de desestruturação, exige uma alteração mais profunda da personalidade, tal qual observamos nos quadros clínicos de feitio demencial ou nos estágios finais de um processo esquizofrénico.

Vale a pena destacar a íntima conexão entre as dimensões de tempo e de espaço. O tempo objetivo passa a ter sentido ao referir-se ao espaço. Dito de outra forma: quando ambas as dimensões se referem a «algo» ou a «alguém».

Ratificando um ponto de vista essencial: a orientação no espaço e no tempo é um rendimento psíquico de complexidade e que nos permite ter consciência e interagir com

⁹⁴ Tais termos foram criados por K. Wernicke em 1900 e são utilizados até os dias que correm.

o meio circundante. Uma boa orientação temporal e espacial acontece, em última instância, graças à plena coordenação de específicas funções psíquicas. Poderíamos apontá-las: a memória, nomeadamente as suas capacidades de fixação, conservação e evocação dos engramas; a atenção; o pensamento racional e a compreensão.⁹⁵

Jaspers diz-nos a este respeito: «espaço e tempo são reais para nós somente através do seu conteúdo. É verdade que nós os concebemos como um vazio, apesar de nós tentarmos retratar este vazio, para nós mesmos em vão. Como este vazio, eles compartilham uma característica básica de uma forma quantitativa; nós encontramos dimensões, homogeneidade, continuidade, infinitude. As partes então constituídas não são, contudo, instancias de um universal chamado espaço ou tempo, mas partes de um todo perceptual»⁹⁶.

A dimensão «quantitativa» na conceção jaspersiana vem a ser complementada pelo carácter de «qualidade». Este carácter de «qualidade» surge desde que ocorra, para um tempo e espaço, um esclarecido conteúdo. Em suma: um objeto intencional.

O interesse jaspersiano, no que diz respeito às dimensões do tempo e do espaço, filia-se como eles são realmente experienciados, isto é, como são realmente vivenciados e posteriormente comunicados.

Jaspers continua a guiar-nos: «ambos, espaço e tempo existem para nós em um número de configurações básicas, penso que o que eles têm em comum não é sempre claro imediatamente. No que diz respeito ao espaço nós temos de distinguir: 1- o espaço é percebido como uma estrutura qualitativa - quando eu o vejo da minha própria orientação tendo como centro o meu corpo, isto é, esquerda ou direita, acima ou abaixo, longe ou próximo. Este é o espaço que eu contacto em torno de mim, como eu vivo e me movo, aquilo que os meus olhos alcançam, o lugar onde eu estou; 2- o espaço objetivo em três dimensões, o espaço através do qual eu me movo, onde constantemente o tenho comigo e o entendo como meu imediato espaço e de orientação. 3- espaço teórico, incluindo o espaço não euclidiano da matemática – o espaço que é

⁹⁵ No campo da clinica, as formas mais representativas de desorientação temporo-espacial as encontramos sobre a rubrica de: desorientação amnésica, apática, demencial, oligofrénica ou confusional.

⁹⁶ Jaspers, K. (1997) General Psychopathology, The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I , Chapter I, Section One; p.79

simplesmente uma construção teórica» e mais adiante prossegue Jaspers: «em relação ao tempo, nós temos que distinguir: o tempo da experiência, o tempo do relógio, cronológico e o tempo histórico e o tempo como aspeto histórico da existência do indivíduo»⁹⁷.

Enfim, o espaço e o tempo encontram-se sempre presentes, mesmo não sendo «objetos primários», eles encontram-se sempre revestidos de «objetividade». Jaspers prefere seguir os passos de Kant e lembra que o filósofo de Königsberg chamava o tempo e o espaço de «formas de intuição».⁹⁸

O nosso próximo passo será a apreciação de alterações espaciais vividas, nomeadamente, por doentes esquizofrénicos, relatadas por Jaspers.

. As seguintes «vivências» podem ocupar o «campo da consciência»: «1. objetos podem parecer menores (micropsia) ou maiores (macropsia) ou oblíquos, mais crescidos de um lado ou de outro (dismegalopsia); 2º - experiências de espaço infinito; 3º - tal qual o conteúdo da percepção, a apreciação do espaço também assume um carácter afetivo»⁹⁹.

Vale a pena, nesta última «vivência» da dimensão espacial tendo como pano de fundo a vida afetiva, levar em conta o exemplo de Carl Schneider, citado por Jaspers colhido de um esquizofrénico: «Eu vejo tudo como se fosse através de um telescópio diminuto e de uma grande distância, embora não tão pequena na realidade, mas menor do que na

⁹⁷ Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*, The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I, Chapter I, Section One ; p.80

⁹⁸ No mundo da física newtoniana, que é compartilhado por Kant, o tempo e o espaço são plenamente «formas e intuição». Todavia, esta concepção temporal e espacial sofre uma reviravolta com a entrada em cena da teoria da relatividade de Albert Einstein. Passando pelas descobertas de Faraday e Maxwell, no que diz respeito ao campo electromagnético, Einstein fomenta uma ideia extraordinária: o campo gravitacional não está, como se pensava, difundindo pelo espaço: o campo gravitacional é o espaço. O espaço é um dos componentes “materiais” do mundo, e o mais revelador, na minha opinião, o espaço se curva, o espaço se move, as coisas vão ao chão porque o espaço se inclina, estamos “mergulhados” neste espaço que é flexível. Dito de outra forma: o espaço curva-se onde existir matéria. Seria como o espaço a “andar de bicicleta” e desviar-se de uma árvore. Para complicar ou expandir a nossa imaginação: o tempo também curva-se. Falamos em dimensão temporo-espacial. Abrangendo um pouco mais: as coisas que vemos são feitas de átomos. Como bem sabemos cada átomo é constituído por prótons e neutrões que por sua vez são formadas de partículas menores chamadas: quarks que são unidas por forças denominadas de Glue. Estas são partículas elementares do mundo material que só são percebidas (e detectadas) quando se deparam com outra coisa. Bem, a teoria quântica aponta para a existência de Loops (laços) que entrelaçados formam uma rede de relações granulares de partículas. Isto é o espaço. Veja nesse sentido: Rovelli, C. (2015) *Sete breves lições de Física*; Editora Objectiva, Lisboa

⁹⁹ Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*, The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I, Chapter I ; Section One ; pp. 80,81

mente... Menos relacionado com uma coisa com a outra e comigo próprio como estivesse... Cores são obscuras assim é o significado... tudo está distante...é mais um afastamento mental»¹⁰⁰.

A experiência do tempo implica também a dimensão vivencial de «ter uma direção», um crescimento em direção a algo. Este, «algo», situa-se entre as vivências pretéritas, marcadas pela memória e pelo tempo futuro que se aproxima.

O avanço do tempo, que é um aspeto objetivo e real, sentido no nosso próprio corpo, passa a ser «vivenciado» como no dizer de Von Gebsattel: «o empurrar (o tempo) e o impulso vital próprio da vida que se projeta e planeia no futuro contribui para mascarar a forma elementar do transcurso.»¹⁰¹

Jaspers vai arrolar uma série de «vivências» referentes ao tempo, narradas por doentes psicóticos (esquizofrénicos ou psicóticos por ação de drogas) que mostram do ponto de vista psicopatológico- fenomenológico uma perspetiva ímpar.

Teríamos pois: «consciência momentânea do tempo» que apresentaria as seguintes formas: «o tempo que corre ou se lentifica»; «perda da consciência do tempo»; «perda da realidade da experiência do tempo»; «a experiência que o tempo ficou parado»¹⁰².

. Em relação ao tempo passado e futuro encontramos «vivências» de outra ordem que poderiam ser da seguinte forma delineadas: «Dejá vu e jamais vu»; «descontinuidade do tempo»; «meses e anos voam com excessiva velocidade»; «encolher do passado». Há mais. Em relação à «consciência do futuro», o futuro desaparece.¹⁰³

¹⁰⁰ Mais uma vez, gostaríamos de ratificar a noção básica da unidade das «funções psíquicas» em interacção com o «mundo circundante». Veja nesse sentido as alterações perceptivas que acompanham a chamada «atmosfera delirante».

¹⁰¹ Alonso-Fernandez, F. (1979) Fundamentos de la Psiquiatria Actual; Editorial Paz-Montalvo;. Madrid. Vol I , pag.251

¹⁰² Jaspers, K. (1997) General Psychopathology, The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol.I , Chapter One, Section One; pp.83-87

¹⁰³ Jaspers vai ao cerne da questão a partir da enumeração e relato destas vivencia quando assinala : «mudanças na atmosfera emocional da percepção dos pacientes e na consciência das coisas também fazem elas próprias perceptíveis na experiencia do tempo. O que é perdido é o sentimento do conteúdo imediato. As coisas lá estão mais o paciente pode somente saber delas, não senti-las, então o futuro desaparece como tudo mais. O conceito de tempo lá está e o conhecimento correto do tempo, mas não a experiencia verdadeira do tempo». Jaspers, K. (1997) General Psychopathology, The John Hopkins University Press; Baltimore. Vol I, Chapter One, Section One; p.86

Por último, no que toca à «vivência do tempo», cabe assinalar: «a experiência esquizofrénica do tempo a ficar parado, fluindo junta, e parando»¹⁰⁴.

Tais «vivências» pertencem à série esquizofrénica e retratam as profundas alterações de «vivenciar de forma real» o tempo por estes pacientes.

Em relação ao tempo, Jaspers aponta três distinções que devem ser levadas em conta. Teríamos pois: «1º - o conhecimento do tempo; 2º - experiência do tempo; 3º - o manuseio do tempo».¹⁰⁵

No primeiro caso, temos o tempo objetivo: «o tempo do relógio» e a capacidade de julgar de forma correta ou não os intervalos do tempo;

No segundo caso, estamos diante da subjetiva «vivência» do tempo que deixa de ser estimada por qualquer medida. Numa «total consciência» do tempo, conseguimos abarcá-lo num breve espaço de tempo. Por último, o manuseio do tempo. Movidos pelas «exigências da vida», temos que manusear o tempo em diversas e complexas facetas: em que o tempo se conjuga com a ação, sendo assim: o tempo de esperar, de atuar, de planear, de tomar decisões.

Gostaríamos de chamar a atenção para as relações que existem entre o «conhecimento do tempo» e a «experiência do tempo». Jaspers chama a nossa atenção: «conhecimento do tempo (e real orientação no tempo) acontece na base da nossa experiência do tempo mas não é a experiência do tempo em si. A nossa experiência do tempo envolve uma consciência básica da nossa existência; sem esta constância no tempo não estaríamos conscientes do tempo que passa.»¹⁰⁶

Dito de outra forma e olhando para o essencial: o ter «consciência» do tempo em seu devir é uma «vivência» fundamental de continuidade. Para terminar, esta parte que envolve a espacialidade e temporalidade, vale a pena reiterar uma das formas que possuímos para vivenciar, vale a pena tecer um rápido comentário em torno do movimento.

¹⁰⁴ Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*, The Johns Hopkins University Press ; Baltimore. Vol I, Chapter One, Section One; pp.86-87

¹⁰⁵ Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*,. The Johns Hopkins University Press ; Baltimore. Vol I, Chapter One, Section One ; p.82

¹⁰⁶ Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*, The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I, Chapter One, Section One;p.83

De forma mais clara: a percepção do movimento envolve, simultaneamente, espaço e tempo. As alterações do movimento são referidas em casos de lesões cerebrais ou intoxicações.

Jaspers diz-nos: «a descrição da vivência do tempo inclui as vivências anormais do movimento: assim a vivência em saltos, o facto de não se perceber o movimento, o objeto ou a pessoa está, ora aqui ora ali, mas sem continuidade de tempo intermediário; ademais, a aceleração e diminuição dos movimentos vistos»¹⁰⁷.

4. O todo psíquico momentâneo

Vamos debruçar- nos sobre o que Jaspers define como consciência. Jaspers define- a como: «o todo da vida psíquica em qualquer momento é chamado consciência».¹⁰⁸

Existe uma ideia motriz nesta definição. É a ideia de totalidade. A totalidade é uma ideia que tipifica o «estado psíquico» num dado momento.¹⁰⁹

Para avançarmos não devemos deixar de lado o que prontamente Jaspers faz questão de explicitar: «os fenómenos não se apresentam destacados: são raras as causas que originam, apenas, certo fenómeno especial. Sempre há um todo do estado da consciência, que torna possível o surgimento dos fenómenos particulares».¹¹⁰

Ao estarmos frente a «expressões» de um determinado «fenómeno psíquico». Cabe-nos, num primeiro movimento, isolá-lo, apreendê-lo nas suas relações internas e buscar classificá-lo.

Porém, não devemos dar por terminada a nossa tarefa. O segundo passo, mais complexo, será o de percebermos o que é o todo que estamos a lidar.

Todavia, mesmo tendo realizado estes procedimentos não devemos esquecer que toda e qualquer distinção que possamos fazer contem uma certa deficiência.

¹⁰⁷ Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*, The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I , Chapter One, Section One ; p.87

¹⁰⁸ Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*, The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I , Part One, Chapter One, Section Two; p.138

¹⁰⁹ A concepção de totalidade e as implicações de tal noção no pensamento jaspersiano será abordado em outro capítulo desta tese. Para já, vamos nos ater a consciência vista no espectro da totalidade.

¹¹⁰ Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*, The John Hopkins University Press; Baltimore. Vol I, Part One, Chapter One, Section Two; p.137

É erróneo partimos do pressuposto de que os variáveis achados fenomenológicos (delírios, alucinações, afetos, atos volitivos. cognições) estejam presentes num mesmo estado total da consciência.

A análise concreta de um determinado caso que temos diante de nós, deve (e necessita) remeter-nos a noção da consciência como um todo psíquico. Por que isto ocorre?

Ocorre pelo fato: «na vida psíquica tudo está relacionado com tudo, cada elemento colorindo-se pelo estado que apresenta e pela conexão que apresenta.»¹¹¹

Não existe uma separação de «funções psíquicas» que se apresentariam à consciência. O que é mais importante são as relações internas que existem entre a multiplicidade de estados «momentâneos da consciência».

As «vivências»¹¹² surgindo na consciência fazem-no graças a uma outra característica: o chamado «fluxo da consciência». Dito de outra forma: é um suceder contínuo de «vivências» unas e unificadas numa consciência que as coliga com uma intencionalidade.

A bem da verdade, este suceder de «vivências», com suas diferenças só existem se tivermos como suporte, um todo unificador e que abarque as multiplicidades que surgem e as mantenha coexistentes momentaneamente.

No entanto, na sua explanação da consciência como «todo psíquico momentâneo». Jaspers deixa claro uma condição necessária. Uma condição básica que envolve o estado da consciência..

Esta condição básica do estado da consciência é a lucidez. Os fenómenos psíquicos que ocorram na mais profunda obnubilação da consciência tornar-se-iam inacessíveis a uma abordagem psicopatológica de cariz fenomenológico ou na melhor das possibilidades poderiam vir a ser abordados com extrema dificuldade.

Jaspers diz-nos: «todavia, será de significado decisivo a avaliação de todo fenómeno subjectivo ocorre em um estado de claridade de consciência ou não. Alucinações, vivências delirantes e delírios os quais ocorrem em claridade de consciência não podem

¹¹¹ Jaspers, K. (1997) General Psychopathology, The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I , Chapter I, Section One ; p. 137

¹¹² De forma sumária: uma vivência é experiência interna, existente num momento dado na unidade da consciência individual.

ser tomados como sintomas parciais de alguma alteração transitória da consciência; eles têm que ser considerados como sintomas de processos muito mais profundos dentro da vida psíquica». ¹¹³

Com o intuito de melhor expressar esta situação, Jaspers lança mão de duas imagens. Uma primeira, que nos remonta aos escritos de Wundt., é a existência de um «ponto focal da consciência» que em sua volta delinea um «campo de atenção» cuja claridade diminui à medida que nos afastamos do «ponto focal».

Jaspers vai lançar mão de uma segunda imagem para transmitir a importância da lucidez da consciência. Ele diz-nos: «a consciência pode ser desenhada como uma onda sobre o inconsciente. A claridade da consciência é a crista, esta torna-se mais baixa, a onda desvanece-se, até desaparecer por completo» e mais adiante ao manter a sua analogia: «nós estamos a lidar com uma mudança múltipla. Nós podemos encontrar uma limitação do campo da consciência, uma diferenciação diminuta entre o sujeito e objeto e uma falha para desenredar o envolvimento de estados de sentimento os quais obscurecem os pensamentos, imagens e símbolos». ¹¹⁴

As alterações da consciência ocorrem no quotidiano das pessoas (veja nesse sentido o sono com ou sem sonhos) ou por causas mais variáveis (da fadiga até quadros de matiz tóxico-metabólicos). Seja qual for a «noxa» em causa, existiria em pauta um elemento em comum.

Jaspers diz-nos: «o último fator comum é o aspecto negativo de todas estas alterações da consciência e que representam algum desvio do estado normal de claridade, continuidade e ligação da consciência com o Eu». ¹¹⁵

As concepções de Jaspers, não podemos deixar de fazer este paralelo, aproximam-se de certa forma do que disse Dilthey: «designarei como *status conscientiae*, estado de consciência, aquilo que num dado momento constitui a amplitude da minha consciência. Faço um corte transversal para reconhecer a estratificação de semelhante momento

¹¹³ Jasper, K. (1997) *General Psychopathology*, Vol I, Baltimore. The Johns Hopkins University Press pag.138

¹¹⁴ Jasper, K. (1997) *General Psychopathology*, Vol I, Baltimore. The Johns Hopkins University Press pag.139

¹¹⁵ Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*, The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I ,Chapter I, Section Two, p.139,

cheio de vida. Ao comparar entre si estes estados momentâneos de consciência, descobro que quase todos eles contem de um modo patente alguma representação, um sentimento e um momento volitivo».¹¹⁶

Terminamos este capítulo referente à consciência, nos seus diversos matizes, dados por Jaspers com um breve retorno a Husserl. A «consciência» independente do seu papel e importância no campo biológico; independente de ser «o campo da consciência» que nos permite «vivenciar» formas do «Eu»; independente de nos permitir caracterizar os «objetos» na sua dimensão «temporo-espacial»; independente de ser «um todo psíquico momentâneo» necessita voltar-se para o facto de existir um «mundo». Um «mundo» que interage com o «Eu» fazendo surgir um «mundo existencial» próprio, singular e presente para cada indivíduo até findar o seu deambular por esta vida. Noutros capítulos desta tese voltemo-nos para este peculiar «mundo» criado pelo indivíduo.

Como intróito desta tarefa findamos esta parte com as palavras de Husserl: «concordamos também que mediante o enlace da consciência e do corpo numa unidade intuitivo-empírico natural, é possível algo, assim como uma compreensão mútua entre seres inanimados pertencentes a um mundo e que só por este meio pode cada sujeito cognoscente encontrar-se com o mundo em sua plenitude, consigo mesmo e com outros sujeitos, e por sua vez, reconhecer-se neste mesmo mundo circundante comum a ele e a todos os demais sujeitos»¹¹⁷.

¹¹⁶ Dilthey, W. (2002) *Psicologia e Compreensão*; Edições 70; Lisboa. p.94

¹¹⁷ Husserl, E. (1993) *Ideias relativas a uma fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica*; Fondo de Cultura Económica; Madrid.p.126

Capítulo 3: Do Delírio em Karl Jaspers

1. Introdução

O tema do delírio atravessa a história da psiquiatria. O delírio era visto como o próprio sinónimo da loucura. Acreditamos que é importante ressaltar a origem latina dos termos utilizados no campo psicopatológico, nomeadamente deve ser levado em conta: «Lira, rasto, *delirare*, sair do rasto, delirar»¹¹⁸.

O delírio é a perda da razão. Razão que nos guia pelo caminho certo e que nos faz afirmar ou negar um determinado acontecimento.

Por sua vez, a palavra «loucura» corresponde no latim clássico: «*Follis*, fole para atizar o fogo, além de cheio de ar, cuja cabeça está cheia de ar»¹¹⁹.

Porém, existe uma distinção que não podemos deixar de lado. Ao lançarmos mão do conceito de «*Delirium*» ou «Confusão mental» encontramos: «a) A obnubilação da consciência que pode ir desde o simples embotamento até um estado de estupor próximo ao coma; b) A desorientação temporo-espacial em diversos graus; c) O delírio onírico, modalidade de experiência psíquica próxima dos sonhos»¹²⁰.

A etiologia da «confusão mental» é múltipla. Encontramos desde causas tóxico-infecciosas até traumatismos crânio-encefálicos ou tumores cerebrais. O importante a reter é que nestes casos as linhas-mestras, já delineadas, encontrar-se-ão presentes.

Por sua vez, o «Delírio» surge em lucidez da consciência. A consciência encontra-se em estado de lucidez ou clara quando são observados pré-requisitos: «para haver consciência clara, é necessário que eu tenha nitidamente diante de mim, aquilo que penso; É necessário que saiba e queira o que faço; que o que vivencio, minha vivência, esteja ligada ao meu Eu, e que isso se mantenha relacionado pela memória»¹²¹. Quando afirmamos que os fenómenos psíquicos são conscientes é necessário que sejam

¹¹⁸ Péricier, Y. (1971). História da Psiquiatria; Publicações Europa-América; Lisboa. p.28

¹¹⁹ Péricier, Y..(1971). História da Psiquiatria; Publicações Europa-América; Lisboa. p.28

¹²⁰ Ey. H., Bernard; P. Brisset, CH. (1978). Tratado de Psiquiatria: Toray-Masson, Barcelona. p. 277

¹²¹ Jaspers, K. (1973) - Psicopatologia Geral. Livraria Atheneu. Rio de Janeiro. Primeiro Volume; Primeira Parte; Primeiro Capítulo; Segunda Secção; p.167

acessíveis à nossa observação. A primeira condição é que tais fenómenos possam emergir e manter-se numa consciência clara. O divisor de águas é o estado da consciência que permite o nosso relacionamento com a realidade.

Este é o próximo ponto que devemos clarificar: O que é a realidade? Acreditamos que seria aconselhável, avançarmos com cuidado ao falarmos a respeito da realidade. Pelo menos, por um aspeto: o que nos é evidente a todo o momento pode vir a ser extremamente complexo. Numa primeira aproximação lançaremos mão de respostas lógicas. Assim teríamos: «O ser em si, quando a distinguimos do que nos aparece; o objetivo, ao distinguirmos a realidade pensada como universalmente válido, do erro subjetivo; o ser propriamente dito, quando distinguimos a realidade de simples consequências e revestimentos»¹²².

Não devemos deixar de lado duas vertentes: a primeira diz respeito ao fato que a realidade de um ser encontra-se demarcada no tempo e no espaço objetivos, de forma diversa dum ser ideal que habita, por exemplo, o campo da matemática.

Ao lado destas considerações acrescentaremos «...para nós deve juntar-se sempre à realidade, a realidade vivida. A realidade pensada só é convincente quando se experimenta um modo de presença que a própria realidade traz consigo. Quanto ao conceito, diz Kant, cem talentos pensados e cem talentos reais não se distinguem, só na prática nota-se a diferença»¹²³. Ao entrarmos em contato com a realidade passamos para um processo secundário de ajuizar o que vivenciamos.

Este novo passo em frente é o juízo de realidade: «...provém da elaboração pelo pensamento de experiências imediatas. Estas são examinadas sucessivamente: só vale como real o que se mantém e confirma ao exame; por isso também só o que é acessível ao conhecimento idêntico de todos e não é subjetivamente privado»¹²⁴.

O «delírio» só nasce quando existe o campo fértil do pensamento e do ajuizar da realidade que nos cerca. Dito de outra forma: o juízo de realidade deixa de confirmar a

¹²² Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu. Rio de Janeiro. Primeiro Volume; Primeira Parte; Primeiro Capítulo; Primeira Secção; p.116

¹²³ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu. Rio de Janeiro. Primeiro Volume; Primeira Parte; Primeiro Capítulo; Primeira Secção; p.116

¹²⁴ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu. Rio de Janeiro. Primeiro Volume; Primeira Parte; Primeiro Capítulo; Primeira Secção; p.117

experiência contextualizada abrindo o caminho para convicções inabaláveis. Esta mudança da realidade é o produto final de complexas elaborações mentais.

Retornemos, por instantes, à vivência de realidade. Esta vivência é composta: pela realidade pensada e vivida que é comunicada de diversas formas, deve levar em conta: a) o real como sendo o que percebemos corporalmente, mas não só, também o que é captado nos conteúdos da percepção, mas como é sentido. Estamos diante de algo que é originário que não se pode deduzir e é a realidade; b) A realidade está na consciência do ser. A consciência da realidade é uma vivência primária; c) real é o que nos opõe resistência. Entendemos «resistência» como tudo aquilo que impede o movimento do nosso corpo (o vendaval que impede que avancemos) ou o que bloqueia a realização dos nossos desejos e tendências. Portanto, «toda a vivência da realidade tem embasamento na prática. O que porém, na prática é a realidade é sempre um processo de significar as coisas, as situações, os acontecimentos. Na significação apreendo a realidade»¹²⁵.

Para terminarmos esta parte e avançarmos, acreditamos que deixamos bem patente que a vivência de realidade possui a característica de ser um acontecimento primário. Um acontecimento primário que em sua dimensão prática é «um processo de significar as coisas.». Este «significar» leva-nos a descrever, denominar e caracterizar a realidade que entra pelos nossos olhos, mesmo que não consigamos ir ao seu âmago.

Avancemos noutra direção que complementa o que já explanamos. Cabe-nos agora, discorrer a respeito do pensamento. O pensamento encontra-se presente desde o ato perceptivo até à linguagem.

Uma forma de explicitarmos o que é o pensamento é o vislumbrarmos como uma associação de representações (ou imagens) e conceitos. O pensamento desta forma concebido, seguiria um determinado curso. Um curso regulado por um tema fundamental que é conhecido como tendência determinante ou ideia diretriz.

Alonso Fernandez,¹²⁶ descreve as atividades fundamentais do pensamento da seguinte forma: « a) A formação de conceitos, cujo dado definidor, consiste em captar a essência

¹²⁵ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu. Rio de Janeiro. Primeiro Volume; Primeira Parte; Primeiro Capítulo; Primeira Secção; p.116

¹²⁶ Alonso-Fernandez, F. (1979). *Fundamentos de la Psiquiatria Actual*. Editorial Paz Montalvo; Madrid. Tomo I, p.406

dos fenómenos e os objetos a que se referem; b) A formação de juízos, entendendo por juízo o estabelecimento de uma relação entre dois ou mais conceitos; c) A dedução de conclusões ou novos juízos, estabelecendo novas relações entre os conteúdos de um juízo ou de vários».

Na explanação de Alonso-Fernández,, no nosso modo de ver, cabem reparos. Em primeiro lugar, o psiquiatra espanhol deixa de lado (ou confunde) um aspeto importante que consolida o pensamento lógico-formal ou reflexivo. Ele não faz menção ao ato da consciência que consiste em encadear os juízos, este ato é «raciocínio, em geral, é a operação pela qual o espírito, de duas ou mais relações conhecidas, conclui uma outra relação que desta decorre logicamente»¹²⁷.

É certo que não devemos esquecer que o «pensamento» não existe sem um ser pensante. O Eu que pensa sofre necessariamente o influxo das suas limitações e condições de ordem biológica e cultural. O ser pensante é capaz de lançar mão de duas vertentes que se encontram, deixando a conceção da associação de ideias e imagens de lado, a seu serviço. São elas: a simbolização e a intencionalidade. Tendo isto em vista, somos forçados a dizer que a associação é parte do pensamento, mas não o pensamento mesmo.

A intencionalidade é impulsionada por uma tendência determinante que funciona como um “filtro” no que diz respeito aos conteúdos ideativos, concretos ou abstratos com uma finalidade. A intencionalidade é uma característica da consciência, pois não devemos olvidar¹²⁸ «a consciência é sempre consciência de qualquer coisa, seja esta real, fictícia ou mesmo um contrassenso». A intencionalidade do pensar é pensar em algo.

Por último, abordaremos a questão do simbolismo como vertente do pensamento. A capacidade de simbolizar é apanágio do Homem. Tal capacidade permite ao homem criar uma nova realidade. Uma realidade que não é meramente física (embora os símbolos necessitem de um suporte físico) e que remete o homem para um universo simbólico. Esta transformação, cujo nascimento se perde na história das civilizações, acarretou que «o círculo funcional do homem não é somente quantitativo, alargou-se

¹²⁷ Jolivet, R. (1972). Curso de Filosofia. Agir Editora, Rio de Janeiro. p. 45

¹²⁸ Morujão, A. (1955). A Doutrina da Intencionalidade na Fenomenologia de Husserl. Edição do Autor; Coimbra. P.46

tendo também sofrido uma mudança qualitativa. O homem tem como sempre teve, a descoberta de um novo método de se auto adaptar».

Este «novo método» é chamado de «sistema simbólico».¹²⁹

O «sistema simbólico» abarca os campos da linguagem, do mito, da arte e da religião. Vale assinalar um paradoxo vivido pelos homens que deambulam por este mundo sublunar. Eles encontram-se de tal forma envoltos por tal «sistema» que não se dão conta da sua presença e poder de atuação. Por outro lado, os homens só podem conhecer-se através da interposição e ação neste meio artificial. Meio artificial que é chamado de cultura. Cultura é a troca e a identificação simbólica.

É certo que poderíamos explicar o aparecimento da vida simbólica movido por necessidades de ordem instintiva (os nossos antepassados passam a lançar mão de códigos para se manterem mais protegidos ou garantir o acasalamento), mas isto não explica tudo. Devemos olhar mais à frente, pois: «razão é um termo muito inadequado com o qual compreenderíamos as formas da vida cultural dos homens, em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas estas formas são formas simbólicas. Por isso, ao invés de definir o homem como animal racional, nós devemos defini-lo como um animal simbólico»¹³⁰.

. A realidade que vivenciamos não é redutível a fragmentos esparsos. A realidade é vivida por homens e a consciência subjetiva, que se encontra presente em atos simbólicos, é uma forma objetiva de sua realidade. Realidade simbólica compartilhada. Debalde de todos os nossos esforços «não saberemos jamais se o outro, com o qual não podemos, apesar de tudo, confundir-nos opera, a partir dos elementos de sua existência social, uma síntese que coincide exatamente com a que elaboramos. Mas não é necessário ir tão longe, é preciso somente – e para tanto o sentimento interno basta – que a síntese, mesmo aproximativa, decorra da experiência humana»¹³¹.

Para finalizar esta parte, diríamos que todos os nossos esforços, ao estarmos perante uma atividade delirante são de constituirmos uma ponte ou se quisermos uma «síntese» daquela «experiência humana» que poderia surgir na nossa própria existência.

¹²⁹ Cassirer, E (1944). An Essay on Man. Yale University, New York. p.42

¹³⁰ Cassirer, E. (1944). An Essay on Man. Yale University, New York. p.42

¹³¹ Lévi-Straus, C. (1976). Antropologia Estrutural 2. Tempo Brasileiro; Rio de Janeiro. P.16

2. Atmosfera delirante

Na conceção jaspersiana do delírio este é necessariamente precedido, durante um tempo variável, de um estranho, vago, inquietante e indefinível sentimento. Esta situação vivida pelo doente e que tem o seu ponto de partida na esfera afetiva, é para o mesmo uma mescla de espanto, temor, intranquilidade e perplexidade.

Os doentes tentam expressar o que passam: « com frequência nos dizem: “ há qualquer coisa no ar”...” Essa luz, essa claridade, positivamente, não são comuns. Tudo está agora mudado”. E indagam de súbito, aflita e reiteradamente: “ Que é, hein? Que está havendo?»¹³².

Os doentes mesmo não sabendo definir o que sentem, vivem tais situações como sombrias e perigosas. Tais vivências demarcariam presságios de mau agouro que os atingiram. Os doentes não conseguem entender o que está a ocorrer à sua volta. Não conseguem nomear este algo indefinido.

Os doentes pressentem que estão a ser envolvidos numa teia de que não conseguirão sair. Ao término deste período de incertezas, o doente consegue vislumbrar respostas às suas indagações. Porém, vive tais respostas como algo que lhe é imposto.

Cabe entendermos melhor esse «estado de ânimo». Já o caracterizamos de forma exterior. Classicamente, ele foi denominado por Hagen de «humor delirante»: «Foi Hagen que assinalou que as percepções delirantes vêm precedidas de um estado especial que é o humor delirante»¹³³.

O «humor delirante», possui um carácter difuso que abarca: pessoas, objetos e acontecimentos. No entanto, as nossas dificuldades aumentaram, afinal de contas, o que é o humor? No campo psicopatológico existe dificuldades para defini-lo. Poderíamos seguir a orientação: «por humor, deveríamos entender a disposição afetiva básica, dependente a um só tempo de condições corporais e psíquicas»¹³⁴.

O humor ou estado de ânimo do indivíduo é uma disposição consciente que expressa o tom afetivo predominante num determinado momento e frente a uma específica

¹³² Nobre de Melo, A.L. (1979). *Psiquiatria*; Editora Civilização Brasileira; Rio de Janeiro. Volume I; p.464

¹³³ Lopez-Ibor, J. (1953). *Percepción y Humor Delirante*. *Actas Luso-Españolas de Neurologia y Psiquiatria*. Vol.XII;num.2. p.97

¹³⁴ Nobre de Melo, A.L. (1979). *Psiquiatria*. Editora Civilização Brasileira; Rio de Janeiro. Volume I; p.50

situação. Evidente que o humor é passível de frequentes transformações e variações. Assim sendo, encontramos na prática quotidiana o humor ansioso, o humor depressivo ou eufórico entre outros.

Torna-se importante distinguir o humor das emoções e dos afetos. Estes encontram-se matizados pela sua relação com objetos e situações. Perante isto, diríamos: «o humor corresponde antes a um sentimento difuso, sem objeto, que vai sem dúvida colorir emoções, afetos, impulsos, pensamentos e todos os fenómenos da vida psíquica, como se fosse o seu pano de fundo»¹³⁵.

Não duvidamos que a vida afetiva vai determinar a intensidade da ação que realizamos bem como regular as nossas relações com o mundo. O tom afetivo é fundador de aproximações e alianças ou de afastamento e abandono em relação aos outros que nos cercam.

Todo ato de conhecimento (movido por uma intencionalidade) é acompanhado de um halo que não é originário do intelecto. Tal ato consiste numa modificação do ser. As modificações do estado do ser, vividas de forma passiva, são os sentimentos¹³⁶.

A afirmação de que o humor delirante ocorre em todos os casos em que o delírio eclode é merecedora de reparos. No campo da prática nem sempre é assim. O delírio pode surgir sem a presença prévia do humor delirante. Por outro lado, podemos ter a presença do humor delirante, por um tempo variável no quadro clínico, que desaparece sem o eclodir do delírio.

Temos que olhar noutra direção. Estou a referir-me de forma específica, à conceptualização de «atmosfera» designada por Jaspers. Acredito e tentarei demonstrar que a ideia de «atmosfera» embora necessite do conceito de humor deve acrescentar outros elementos.

Jaspers adverte: «o ambiente está diferente, não de maneira sensivelmente grosseira – as perceções em seu aspeto sensível não se modificaram- o que há é uma modificação

¹³⁵ Pio Abreu, J.L. (1994), Introdução à psicopatologia compreensiva. Fundação Calouste Gulbenkian; Lisboa. p. 109

¹³⁶ Cabe aqui uma distinção para que não surjam dúvidas: sentimentos são estados passivos do Eu. Sensações são elementos da perceção do mundo, ambiente ou próprio corpo.

sútil, que tudo atinge e envolve em iluminação estranha, incerta. Uma atmosfera indefinível domina então uma casa que antes era indiferente ou amável»¹³⁷.

A «modificação sutil» não é capaz de anular as percepções que são captadas pelo indivíduo. Não existe uma negação do mundo real, nem mesmo a necessidade de comprovar a sua existência. Não somos levados a provar a presença do mundo exterior (nem necessitamos de demonstrar a presença dele, nem dizer; “cá estão as minhas mãos”¹³⁸.)

O que existe no mundo passa a ser envolvido por uma «atmosfera indefinível». Deixamos de reconhecer o que se encontra à nossa volta. Perde-se o marco da familiaridade. A evidência reconhecida não mais existe diante do indivíduo.

O indivíduo vive num estado de tensão suspeita, estranha, desagradável. Os objetos que o rodeiam, as pessoas que encontra no quotidiano, os acontecimentos que observa, deixaram de ser familiares, torna-se necessário encontrar, a todo custo, um significado para o que ocorre ao seu redor. Perdeu-se o significado das coisas que existem no mundo. O indivíduo ao padecer de um sentimento de falta de apoio e segurança de imediato, busca um ponto firme que é dado pela via da significação.

Os significados que damos aos objetos são intersubjetivos e historicamente criados e são aderidos a linguagem e socializados.

Ao observamos um objeto intuímos o uso final do mesmo, realizamos o propósito que o mesmo traz em si. Este propósito da expressão dos objetos é- nos dados de forma íntima, não nos detemos para cada instante analisa-lo. Atuamos, de forma automática, graças a uma familiaridade na vida quotidiana. A «atmosfera» retira ao indivíduo esta dimensão do conhecido, mas como necessita viver no mundo, através das significações, o indivíduo passa a dar novas significações ao que sente e observa.

Quando vejo uma faca, vejo imediatamente um instrumento de corte, enquanto num instrumento desconhecido, de uma cultura estranha, embora não veja sua significação, vejo, contudo, um material elaborado com significado. Estas significações não nos são explicitamente conscientes nas percepções, mas estão realmente presentes.

¹³⁷ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p. 121

¹³⁸ Veja nesse sentido: Moore, G.E. (1959). *Philosophical Papers*. Collier Books; New York. p.166

Retornaremos a um determinado ponto que fizemos menção na introdução. O que diz respeito ao «juízo de realidade». Já afirmamos que o «juízo de realidade» é um passo importante realizado pela elaboração do «pensamento». O que gostaríamos de ressaltar é que este «juízo de realidade» pode-se transformar na elaboração de fatos novos que lhe são apresentados. Um «juízo de realidade», pode vir a transformar-se numa vivência imediata e nova. A «atmosfera» vivida pelo indivíduo projeta-o para novas vivências, novas experiências que, é este o lado funesto desta «atmosfera», o deixarão desgarrado do mundo compartilhado pelos outros homens. A resposta que o indivíduo busca que faria frente àquela «sútil diferença» ele encontrá-la-á aquando da eclosão das chamadas vivências delirantes.

3. Vivências Delirantes Primárias

a) Vivência

O termo “vivência” fez a sua entrada no campo psicopatológico através das mãos de Ortega Y Gasset, visto que se trata de um «neologismo castelhano há muito proposto por Ortega Y Gasset, no seu ensaio sobre Husserl para a revista do Ocidente, com o fim expresso de traduzir o vocábulo alemão *Erlebnis*, sem correspondente em idiomas neolatinos»¹³⁹.

Vivência não deve ser entendida como uma experiência de vida, mas como uma experiência vivida subjetivamente. Dito de outra forma: «É a experiência interna vivida, ou seja, tudo que transcorre, a cada instante, no âmbito subjetivo da consciência individual»¹⁴⁰

Quais os elementos que constituem as vivências? As «vivências» ou se quisermos «as experiências vividas subjetivamente» são constituídas pelos dados perceptivos, representativos e ideativos que surgem no campo da consciência. É certo que não podemos deixar de lado, por sua importância na estrutura e dinâmica do psiquismo, as «nossas emoções, sentimentos, desejos, decisões: os momentos de êxtase, os assaltos de

¹³⁹ Nobre de Melo, A.L. (1979). *Psiquiatria*. Editora Civilização Brasileira; Rio de Janeiro. Volume I; p.169

¹⁴⁰ Nobre de Melo, A.L. (1979). *Psiquiatria*. Editora Civilização Brasileira; Rio de Janeiro. Volume I; p.169

dúvida, arroubos, ímpetos..., tudo isso, enfim que se passa nos recessos claro-escuros da experiência anímica individual»¹⁴¹.

Perante isto voltemo-nos para um outro aspeto importante e complementar do nosso conhecimento a respeito das vivências. As «vivências» possuem um movimento próprio.

No nosso psiquismo este movimento é um fluir constante, um acréscimo de novas «vivências» que formam uma única e imensa corrente de acontecimentos indivisíveis. Poderíamos dizer: as vivências nascem das vivências. No entanto, estamos diante de uma peculiar forma de ligação, pois: «Esta conexão de funções da vivência é dada a partir de dentro. Todo o conhecimento psicológico particular é apenas análise desta conexão»¹⁴².

Retornaremos à conceção de «vivência» para darmos mais um passo à frente. Em contraste com a perceção externa, a perceção interna tem como base um reconhecimento singular e íntimo. Bem sabemos: «se levarmos a cabo um ato mental, veremos que nele conflui na unidade indivisível de uma função, uma pluralidade discriminável de factos internos, pelo que encontramos na experiência interna algo novo que não tem analogia alguma na natureza»¹⁴³.

Este «algo novo» só o alcançaremos através de uma metodologia que valorize, de forma devida, a via da compreensão. Retornemos ao campo da vivência como elemento nuclear do nosso psiquismo consciente.

As «experiências vividas subjectivamente» não abrem mão da intelectualidade da perceção interna, ou seja, lançamos mão dos mesmos processos lógicos elementares que nos fazem perceber os fenómenos naturais. Porém, avulta-se uma diferença. A apreensão dos estados psíquicos «...provém da vivência e ela se mantém vinculada. Na vivência cooperam conjuntamente processos de todo o ânimo. Nela é-nos dada a conexão, enquanto os sentimentos oferecem apenas uma multiplicidade de particularidades»¹⁴⁴.

¹⁴¹ Nobre de Melo, A.L. (1954). Psicopatologia da Reação Esquizofrénica. Editora do Autor; Rio de Janeiro. P.22

¹⁴² Dilthey, W. (2002). Psicologia e Compreensão. Edições 70; Lisboa. p.59

¹⁴³ Dilthey, W. (2002). Psicologia e Compreensão. Edições 70; Lisboa. p.55

¹⁴⁴ Dilthey, W. (2002). Psicologia e Compreensão. Edições 70; Lisboa. p.57

A conexão interna que é dada através da nossa «experiência interna vivida», permite-nos integrar o que vivenciamos, sejam estes elementos advindos quer de fenómenos internos quer originar-se de factos ou acontecimentos externos. Em suma, o que cabe reter é que graças à «experiência interna vivida» conseguimos aproximar-nos da realidade de cada objeto, seja no plano exterior ou interior, na possibilidade de uma doação imediata da textura interna das «vivências» e das suas representações em nosso psiquismo.

b) Vivências delirantes primárias

Iniciemos pelo posicionamento de Karl Jaspers no que se refere, às vivências delirantes primárias. Jaspers sustenta que todo «delírio» é sempre precedido como já assinalamos, de um sentimento que na maioria das vezes, é marcado pela angústia, pela dúvida e pela inquietação. Tal sentimento recebeu ao longo do tempo, várias denominações. Jaspers, como vimos, chama-o de «atmosfera»; uma outra denominação, bastante usada na prática, é chamada de «humor delirante».

Jaspers adverte-nos que temos de possuir algum cuidado ao lançarmos mão da conceção de «disposição» ao falar deste sentimento: «palavra "disposição" poderia causar confusão, por exemplo: com as disposições e sentimentos psicasténicos. Na «disposição delirante, no entanto, há sempre "algo" presente, embora totalmente impreciso, o germe de valor e significação de objetivos»¹⁴⁵.

É necessário retornarmos ao conceito de «atmosfera». O sentimento de angústia frente ao desconhecido, frente à não compreensão do que está a ocorrer é preenchido por um determinado conteúdo. Conteúdo inexplicável e que traz no seu interior uma tranquilidade a quem o vivência. No entanto, devemos chamar a atenção para os seguintes aspetos, antes de clarificarmos e descrevermos as «vivências delirantes primárias». É importante ter em linha de conta: a) O que surge na vida psíquica do indivíduo é algo qualitativamente novo. O sentido psicológico das vivências delirantes é marcado por novas significações do mundo ambiente. O indivíduo “passa a ler” em seu peri-mundo ou mundo circundante um novo e surpreendente “texto”. b) As percepções

¹⁴⁵ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.121

que captamos não são explicadas apenas, na sua dimensão de estímulos sensoriais. Quando, por exemplo, vejo uma cadeira, de forma imediata, vejo o seu significado. Tal significado, poderia ser expresso, da seguinte forma: “algo que usamos com a finalidade de sentar”.

Jaspers adverte- nos «ora, as vivências delirantes primárias são análogas a esta visão de significações. A consciência de significação experimenta radical transformação. O saber de significações que se impõe imediatamente é a vivência delirante primária»¹⁴⁶

Ampliando o nosso pensamento: estamos frente ao limite da nossa capacidade de compreensão das vivências psíquicas (cara a cara com o muro sartriano). O único caminho à nossa frente é o de explicarmos tais vivências a partir da esfera biológica.

Vejam os com mais detalhe as vivências delirantes primárias. Em primeiro lugar, teremos as chamadas percepções delirantes.

As percepções delirantes compreendem determinados acontecimentos de base senso perceptiva, que nos levam a ter uma tendência interna irreprimível a viver significações. O indivíduo ao observar o mundo passa a encontrar um peculiar sentido nas coisas que o rodeiam. Existem outras características de ordem psicopatológica que temos de levar em conta; «a significação, por regra geral – com exceções - dirige-se ao eu, quer dizer, tem carácter de autorreferência»¹⁴⁷. As «significações» que são “descobertas” guardam uma relação com o Eu do indivíduo. Recentemente uma pessoa numa consulta afirmou “Tudo o que vejo é voltado para mim. Tudo quer dizer algo para mim”.

Jaspers não nos deixa de assinalar: «as percepções delirantes vão desde vivências de significação imprecisa até claros delírios de observação e auto-referência»¹⁴⁸.

Avancemos e vamos acrescentar as concepções psicopatológicas de cariz jaspersiano, o contributo de Kurt Schneider nesta matéria.

Schneider, a partir do carácter vago e incerto da «atmosfera» vivido pelos utentes, vai defender que «não é possível compreender o conteúdo específico da percepção delirante

¹⁴⁶ Jaspers, K. (1973). Psicopatologia Geral. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.122

¹⁴⁷ Lopez-Ibor, J. (1953). Percepción y Humor delirante.; Actas Luso-Espanolas de Neurologia y Psiquiatria, Vol. XII; Num 2.pág.92

¹⁴⁸ Jaspers, K. (1973). Psicopatologia Geral. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.122

a partir do incerto e vago humor delirante: em suma aquela que se encontra incrustada neste último, mas não é dele derivado»¹⁴⁹.

Na percepção delirante estamos diante do estabelecer de relações sem ensejo que não guardam entre si quaisquer vínculos de sentido ou motivação. Quem as escuta, busca um nexos que no plano racional não encontra. Como encontrar nexos entre o fato da pessoa observar um cão a atravessar a rua e a certeza que será morto por uma organização secreta?

O que acabamos de escrever vai de encontro, na sua estrutura, com o que assevera Schneider, a respeito da percepção delirante «a percepção delirante consta de duas partes ou membros. O primeiro membro vai do sujeito que percebe ao objeto percebido; o segundo, do objeto percebido a significação anormal»¹⁵⁰.

Não devemos olvidar de uma outra característica nuclear da percepção delirante. Ei-la: a significação anormal característica que é dada pelo indivíduo está sempre adstrita e é por isso coetânea do ato perceptivo em si. Noutras palavras: de imediato percebo o significado dos elementos em jogo, mesmo que tal significado seja anormal.

É um “EUREKA” que ao mesmo tempo debela as inquietudes e angústias bem como abre caminho para um novo rumo repleto de inusitadas significações.

Porém, o óbice que surge é o paulatino afastamento do mundo compartilhado.

Passemos às chamadas cognições delirantes¹⁵¹. Entendemos por cognições delirantes: «certas convicções intuitivas, que surgem inesperadamente, sobretudo no início dos surtos psicóticos agudos, vivências que não raro, se mantêm arraigadas e firmes, durante largo tempo¹⁵²».

Esta vivência delirante primária, possui uma característica que a diferencia dos outros tipos de vivências delirantes. Elas prescindem, por completo de conexões significativas com quaisquer dados perceptivos ou representativos concretos. Ao ocorrerem de chofre, são como intuições puras atuais ou ocorrências que irrompem na consciência do indivíduo. Os exemplos que se seguem são elucidativos: «súbito, escreve o enfermo, eu

¹⁴⁹ Schneider, K. (1951). Patopsicologia Clínica. Editorial Paz Montalvo, Madrid. pp. 136-137

¹⁵⁰ Schneider, K. (1951). Patopsicologia Clínica. Editorial Paz Montalvo, Madrid. p. 137

¹⁵¹ As cognições delirantes também são denominadas: intuições delirantes ou ocorrências delirantes

¹⁵² Nobre de Melo, A.L (1979). Psiquiatria. Editora Civilização Brasileira; Rio de Janeiro. Volume I. p.469

me dei conta que a situação significava qualquer coisa de mau, mas eu não sabia o quê»¹⁵³; o indivíduo que sai para a rua aos gritos: «Eu sou o filho da Estrela-d'alva»¹⁵⁴.

Schneider acredita que a cognição delirante (ocorrência delirante) é formada de um só membro ou termo. Neste aspeto não é acompanhado pelas ideias de Karl Jaspers. A princípio, vejamos, os argumentos de Schneider: «quando alguém ocorre-lhe que é Cristo, trata-se de um fenómeno que não cabe estabelecer divisões e que une diretamente o sujeito e a ocorrência»¹⁵⁵.

Karl Jaspers discorda deste ponto de vista. Ele é claro ao defender que «visto que toda vivência delirante primária é vivência de significação, não há ocorrências delirantes de um só membro. Quando sobrevêm subitamente a um doente, por exemplo: a convicção segura de um incêndio em cidade distante, com todos os detalhes. Isso só ocorre devido à significação das visões interiores que se lhe impõem, e possuem o caracter de realidade»¹⁵⁶.

No entanto, o posicionamento de Jaspers não granjeou, ao longo do tempo, através da análise fenomenológica – clínica, um apoio de outros autores e até mesmo dos clínicos. Por último, cabe delinear a conceção da chamada representação delirante. Este tipo de vivência delirante primária, encontra no campo da prática, algumas dificuldades. Dificuldades que emanam da justa deteção objetiva, a adequada avaliação semiológica devido à possibilidade de confusão. Confusão que pode ocorrer com outros elementos semiológicos do campo da psicopatologia, tais como: as ideias deliróides (que mais à frente clarificaremos) ou alterações da esfera mnemónica. Kurt Schneider praticamente não faz menção, nos seus trabalhos, a este tipo de vivência delirante primária. Vamos caracterizá-la.

As representações delirantes surgem em forma de novas significações das recordações da vida. Sigamos o que nos diz Nobre de Melo «consistem estas na atribuição de

¹⁵³ Relato de um paciente de Gruhle, citado por Nobre de Melo, A.L. (1979). *Psiquiatria*. Editora Civilização Brasileira; Rio de Janeiro. Volume I. p.469

¹⁵⁴ Nobre de Melo, A.L (1979). *Psiquiatria*. Editora Civilização Brasileira; Rio de Janeiro. Volume I. p.469

¹⁵⁵ Schneider, K. (1951). *Patopsicologia Clínica*. Editorial Paz Montalvo, Madrid. p.140

¹⁵⁶ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.122

significações extravagantes, inverosímeis e surpreendentes a certas reminiscências que de regra assaltam repentinamente o enfermo. Lembranças fragmentárias de acontecimentos remotos, quase sempre reais ou pelo menos possíveis, embora evidentemente deformados, inclusive pelo próprio colorido especial que lhes adscrive o doente ao retratá-las»¹⁵⁷.

O exemplo mais clássico de uma representação delirante é expresso pelo próprio Jaspers ao descrever a respeito de um doente: «Eu podia ser muito bem o filho do Rei Luís; uma recordação muito clara de como o Imperador, ao passar a cavalo, na parada, visto há alguns anos, olhou justamente para ele, o confirma»¹⁵⁸. Um outro exemplo, colhido por nós há anos numa perícia. Um doente esquizofrénico com um delírio místico afirma: «entendo agora, quando na catequese, a catequista me deu uma pagela, o meu destino já estava traçado para servir o Senhor»

Em suma: as vivências delirantes primárias fazem surgir no campo da consciência: o delírio. Delírio que eclode através de relacionamentos, arranjos e conexões ininterruptos movido por significações próprias. O caminho encontra-se aberto para um viver de significações singulares e que buscam “justificar” a própria atividade delirante. Este será o tema da próxima parte.

4. Delírio

Iniciemos por uma plêiade de definições a respeito da ideia delirante que nos é oferecida por Lopez-Ibor: «ideia delirante é uma representação mórbida e ao mesmo tempo incorrigível (Bumke); ideia delirante é uma representação mórbida falseada e incorrigível (Hoche): ideia delirante é um erro surgido do sentimento de significação morbidamente alterado; é incorrigível porque é vivida como inabalavelmente certa (Bleuler); Ideia delirante é uma representação morbidamente falseada (Kraepelin):

¹⁵⁷ Nobre de Melo, A.L. (1979). *Psiquiatria*. Editora Civilização Brasileira; Rio de Janeiro. Primeiro Volume. P.120

¹⁵⁸ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.128

ideias delirantes são erros engendrados de um modo mórbido, que não são acessíveis a justificação por fundamentos motivados (Kraepelin-Lange)»¹⁵⁹.

Todas estas definições colocam em evidência o aspeto mórbido do delírio.

Porém, não basta a característica da morbidade para possuímos um conceito que nos ofereça uma maior segurança. Ao avançarmos no tempo, as dificuldades também persistem, sendo assim ao encararmos o delírio como: um julgamento que não pode ser aceite por pessoas da mesma classe, educação, raça e período da vida, como é aceite pela pessoa que o experimenta, teríamos por um lado uma vantagem- levaríamos em conta aspetos socio-antropológicos – mas na definição poderíamos, de forma enganosa, incluir uma pessoa que pertença a uma minoria religiosa ou que possua ideias incomuns sem o reconhecimento de argumentos contrários razoáveis.

Frente a este cenário, algo complexo e por vezes confuso, acreditamos que deveríamos retornar a conceção de delírio que nos é oferecida por Jaspers.

O que nos diz Karl Jaspers a respeito dos delírios?

Ele diz-nos: «O delírio comunica-se em juízos. Só onde se pensa e se julga pode nascer um delírio. Neste sentido chamam-se ideias delirantes, os juízos patologicamente falsos» e mais adiante Jaspers de forma cautelosa delinea certas condições que devemos levar em conta ao demarcarmos certas ideias como delirantes: «de maneira vaga, chamem-se ideias delirantes, a todos os juízos falsos que possuem em determinado grau- não precisamente delimitado- os seguintes caracteres externos: 1º) A convicção extraordinária com que lhes adere, a certeza subjetiva, incomparável. 2º) A impossibilidade de influência da parte da experiência e de raciocínios constringentes. 3º) A impossibilidade do conteúdo»¹⁶⁰.

Vale a pena ressaltar alguns termos utilizados por Jaspers. Sendo assim: «de maneira vaga» bem como «que possuem um determinado grau», que «não precisamente delimitado». Provavelmente, Jaspers sabia das dificuldades do tema que estava a tratar.

¹⁵⁹ Lopez-Ibor, J. (1953). Percepción y humor delirante.. Actas Luso-Españolas de Neurologia Y Psiquiatria. Vol. XII; Num 2. p. 90

¹⁶⁰ Jaspers, K. (1973). Psicopatologia Geral. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.118

Temos em mãos, seguindo de perto Jaspers, aspetos externos das ideias delirantes, façamos agora uma diferenciação.

Jaspers delinea uma distinção fundamental no campo dos delírios, ele diz-nos: «A seguir, quanto à origem do delírio deve distinguir-se duas grandes classes: uns originaram-se, de modo compreensível para nós, de afetos, que abalam e produzem sentimentos de culpa, e de outras vivências, , de percepções falsas ou de vivências de alheamento do mundo da percepção em alterações de consciência, etc. Outros não são susceptíveis de serem seguidos psicologicamente, são do ponto de vista fenomenológico, algo de último e derradeiro. Os primeiros chamados deliróides, os últimos, autênticas ideias delirantes»¹⁶¹.

Para Jaspers uma ideia delirante é derivada de uma vivência delirante primária. Primária na conceção que não mais a podemos derivar de uma outra. Primária no sentido que não a conseguimos compreender. Vale lembrar que Gruhle, contemporâneo de Jaspers, «considerava que um delírio primário, é uma perturbação do significado simbólico, não uma alteração na percepção sensorial, apercepção ou inteligência»¹⁶².

A ideia delirante primária é, por vezes, também denominada de ideia autóctone. Tal conceito surgiu com Wernicke, em 1906, e recebeu aceitação em escolas psiquiátricas, é pois «uma ideia que é «nativa do solo», aborígene, surgindo sem causa externa»¹⁶³.

Em suma: para Jaspers, a ideia delirante é originária de uma vivência delirante primária, por sua vez, uma ideia deliróide possui uma vinculação compreensível, do campo dos afetos, ,da percepção, ou de alterações da consciência.

Porém, a importância dada por Jaspers ao papel dos delírios no campo da psicopatologia, não era compartilhada por Eugen Bleuler (o criador do conceito e da palavra esquizofrenia). O delírio para Bleuler, é um sintoma acessório ao lado das alucinações. É notório na visão bleuleriana que «tudo o que se deseja e tudo o que se receia pode também encontrar expressão nas ideias delirantes, assim como outras

¹⁶¹ Jaspers, K. (1973). Psicopatologia Geral. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.118

¹⁶² Sims, A. (2011). Sintomas da mente. Libri-Faber; Lisboa. p.135

¹⁶³ Sims, A. (2011). Sintomas da mente. Libri-Faber; Lisboa. p.135

coisas- pelo menos no estado atual dos nossos conhecimentos- e talvez ainda tudo o que seja susceptível de ser sentido e pensado»¹⁶⁴.

Quando na entrevista, o doente relata o conteúdo de suas ideias delirantes encontramos diante de um produto acabado. O doente já encontrou as suas “certezas”. O pensamento e o juízo, já foram postos ao serviço da força imperiosa das ideias delirantes.

No entanto, surge uma interrogação: Qual a origem destas ideias delirantes? Existem respostas e vamos avaliá-las.

Em primeiro lugar, existem os partidários que as ideias delirantes ocorrem devido a uma debilidade da inteligência. Ao existir tal debilidade seria lógico a aceitação, sem obstáculos, das ideias delirantes.

A bem da verdade esta ideia e suas variações não encontram eco quer numa análise psicopatológica quer no campo da clínica. Senão vejamos: sabemos que os delírios apresentados pelos indivíduos que padecem de uma debilidade mental são de um conteúdo tosco e na grande maioria dos casos, sujeitos as variações do humor e do ambiente. Uma variação desta ideia é a que valoriza a vida afetiva como o ponto de partida das ideias delirantes.

No entanto, não devemos esquecer que uma pessoa que se encontra a delirar permanece em lucidez de consciência, logo consegue comparar, excluir, incluir e acrescentar elementos ao seu sistema delirante. Esta pessoa coloca em movimento o seu pensamento, o seu raciocínio e os juízos que expressa em função de suas ideias delirantes.

Uma outra resposta seria negar uma vivência delirante primária e afirmar que todas as ideias delirantes são compreensíveis. Teríamos de aceitar que as vivências: ”quando escuto um carro a passar pela rua, uma parte do meu pensamento é arrancado de mim” ou “ não preciso falar, o doutor sabe, o que eu penso, através da telepatia”, são vivências que criam um elo de compreensão (empatia) entre o nosso «aparelho de pensar» e o doente ao relatar tais vivências.

Acreditamos, tendo a visão jaspersiana, como referência, que isto não ocorre.

¹⁶⁴ Bleuler, E. (2005). *Dementia Praecox ou Grupo das Esquizofrenias*. Climepsi Editores; Lisboa. p.162

Existe uma série de fatores que são alavancados para explicar a gênese do delírio. Assim teríamos: perturbação do funcionamento cerebral; influências dos antecedentes de temperamento e personalidade; o delírio como uma resposta à perturbação perceptiva ou associada à sobrecarga cognitiva e até mesmo como uma forma de manutenção da auto-estima¹⁶⁵.

Porém, todos estes elementos não convergem para o ponto essencial numa visão psicopatológica fenomenológica de jaez jaspersiano. A derradeira resposta aponta para a existência de uma vivência delirante fenomenologicamente específica e a apreende como o elemento patológico nuclear.

Ao contrário da via da compreensibilidade ao aproximarmo-nos de uma vivência delirante primária «logo notamos que não nos é possível apresentar de uma maneira concreta os modos de vivência totalmente estranhos para nós. Sobra sempre um resto enorme de algo incompreensível, inapreensível e imperceptível»¹⁶⁶.

O delírio possui uma característica que o torna, do ponto de vista jaspersiano, impar. É a incorrigibilidade. Voltemo-nos, mais detalhadamente para esta questão.

Em primeiro lugar devemos ter como assente: «na vida normal, adquirem-se as convicções no contexto da vida e do saber da comunidade. Experiências momentâneas da realidade só subsistem quando enquadradas na experiência, criticamente provada ou aceites pela comunidade»¹⁶⁷. À experiência da realidade segue-se o juízo da realidade (ou um juízo de atribuição que damos ao que nos acontece ou ao que nos cerca).

Porém, a razão da incorrigibilidade deve ser procurada noutra aspeto. É importante, no quadro que estamos a delinear, que cada experiência particular seja capaz de ser corrigida, mas «a experiência total, porém é no seu contexto, algo estável, dificilmente ou de forma alguma susceptível de correção. Por isso: a razão da incorrigibilidade não

¹⁶⁵ Brockington, I (1991). Factors involved in delusion formation. *British Journal of Psychiatry*, 159: (suppl.14). p. 42-45

¹⁶⁶ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.121

¹⁶⁷ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.128

se deve procurar nunca num fenómeno singular mas na totalidade da condição humana»¹⁶⁸.

O Homem encontra-se visceralmente inserido nesta «totalidade» deste seu primeiro ao último frémite. É esta totalidade que lhe dá, concretamente, um chão para pisar e que lhe permite lançar o olhar e vislumbrar a linha do horizonte.¹⁶⁹

É evidente para Jaspers,: «nenhum homem abandona essa totalidade. Quando começa a cambalear a realidade aceita em comum, os homens não sabem o que fazer»¹⁷⁰. Existe um outro aspeto a ser acrescentado: «o que verdadeiramente se crê como realidade só se mostra de maneira decisiva no comportamento; pois só o que se crê verdadeiramente real impele às consequências de ação correspondente»¹⁷¹.

O delírio autêntico inicia-se, na visão preconizada por Jaspers, por uma vivência delirante primária e torna-se incorrigível devido a uma modificação da personalidade. Uma modificação da personalidade de tal monta que defende até às derradeiras consequências suas convicções contra tudo e contra todos.

Até mesmo contra a realidade concreta que possa fazer- lhe frente. Deve-se admitir, neste caso, uma mudança específica nas funções psíquicas. Quando uma pessoa frente aos elementos que possui, chegando a afirmar, após um período de reflexão: «É assim, disso não posso duvidar, eu bem o sei»¹⁷².

. O foco de que gostaríamos, nestas últimas linhas, de enfatizar é a transformação do mundo que o delírio acarreta. A bem da verdade, num primeiro momento «o delírio apresenta-se, primeiramente, como o fato que configura o mundo para quem delira, exprimindo por seu estilo e, por assim dizer, revelando uma essência que nele se evidencia. É o mundo que dá conteúdo ao delírio e, este por sua vez, o modela

¹⁶⁸ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.128

¹⁶⁹ Uma digressão: a primeira totalidade que entramos em contato chama-se corpo. O corpo dá-nos a nossa dimensão do real. Já o sabíamos através do ato comum, quando nos deparamos com algo que nos parece fora da realidade: " belisca-me para eu ter a certeza que não estou sonhando"

¹⁷⁰ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.128

¹⁷¹ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.128

¹⁷² Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.120

penetrantemente para o homem enfermo, vindo a constituir em sua elaboração, uma criação mental».¹⁷³

É inquestionável, que o problema central diz respeito ao motivo da criação e manutenção do delírio. Expressemos uma resposta.

O aparecimento do delírio, a partir das vivências delirantes primárias na concepção de Jaspers, leva o indivíduo à formação de uma primeira produção de pensamentos delirantes. O segundo passo é dado, no sentido de «manter como verdade, tais pensamentos e conservá-los contra todas as demais referências e todas as razões numa convicção que supera a certeza normal, chegando até a destruir totalmente as dúvidas ocasionais, surgidas de início»¹⁷⁴ Neste ponto «poderia dizer-se “eu sei”, exprime uma certeza instalada, não uma certeza que ainda está lutando»¹⁷⁵.

Devemos vislumbrar que o delírio é incorrigível por conta de uma modificação da personalidade. Modificação da personalidade, a partir das vivências delirantes primárias, que altera profundamente a relação da pessoa com o seu mundo circundante. Jaspers assinala “Razão da incorrigibilidade não se deve procurar nunca num fenómeno singular mas na totalidade da condição humana”.¹⁷⁶ Esta «totalidade da condição humana» existe quer na vida de relação com os que nos cercam quer com as obras que realizamos e como reagimos aos acontecimentos e as exigências da vida. É evidente que o surgimento do delírio altera o mundo circundante da pessoa, pois o mundo vivido «se transformou na medida em que, nele, ou abrangendo-o domina um acontecimento transformador da realidade, de sorte que a correção pareceria o desmoronamento do próprio ser, assim como realmente é para a consciência da existência do enfermo. O homem não pode crer no que eliminaria a própria existência»¹⁷⁷.

¹⁷³ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Segundo Capítulo, Primeira Secção, p.237

¹⁷⁴ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.128

¹⁷⁵ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.103

¹⁷⁶ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.128

¹⁷⁷ Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia Geral*. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, p.129

. O que está em jogo, de forma visceral, é «a própria existência» da pessoa que delira. A «própria existência» encerra um saber que a pessoa não pode, nem deve abrir mão. Caso isso ocorresse teríamos um «desmoronamento do próprio ser.»

Não devemos perder de vista que todo o esforço da pessoa que delira, é o de manter um saber. Um saber que busca tornar compreensível o que é incompreensível para si mesmo e posteriormente incompreensível para os que o rodeiam. Este saber encontra-se primordialmente vinculado à realidade. Porém, esta realidade encontra-se transformada sendo o único caminho que lhe dá certezas. Jaspers assinala «A fé na realidade atravessa todos os graus, desde o simples jogo do possível através de uma realidade dupla – a empírica e a delirante- até um comportamento unívoco, corresponde a realidade única e absoluta do conteúdo delirante.»¹⁷⁸

Dito de outra forma: existe um limite para a nossa capacidade de compreensão dos atos psíquicos do outro. Porém, este limite é alcançado quando nos questionamos o porquê desta necessidade para que não haja «desmoronamento do próprio ser», mas não compreendemos o desaparecimento da precisão da vida racional, o desvanecer da ponderação e da crítica frente às próprias condutas, a ausência da dúvida e impossibilidade de comunicação com os seus pares. O que não alcançamos é a força pela qual a estrutura delirante eclode, ramifica-se e cria raízes na personalidade.

Por último, devemos não esquecer que «É o mundo que dá conteúdo ao delírio e este, por sua vez, o modela penetrantemente para o homem enfermo, vindo a constituir, em sua elaboração, uma criação mental.»¹⁷⁹

Esta «criação mental» que é o «delírio» é forjado na relação Eu-Mundo. É nessa relação que sinto-me e sei que os meus pés tocam um chão firme.

¹⁷⁸ Jaspers, K. (1973). Psicopatologia Geral. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Primeiro Capítulo, Primeira Secção, pp. 129-130

¹⁷⁹ Jaspers, K. (1973). Psicopatologia Geral. Livraria Atheneu; Rio de Janeiro. Primeiro Volume, Primeira Parte, Segundo Capítulo, Primeira Secção, p.237

Capítulo 4: A conceção de totalidade na vida psíquica

1. Introdução

Quando observamos quer a vida psíquica quer as manifestações vitais é imperioso seguirmos a via da análise. Através desta via vislumbramos novas conexões particulares. Conexões que se dividem e se subdividem. É como se entrássemos numa floresta adentro, levados pela vontade de conhecer, passaríamos a detalhar cada nova descoberta. Porém, sem nos darmos conta, cada vez mais somos envolvidos pela própria floresta. Ela não deixará de existir. Nas páginas que se seguem a perene presença da ideia de totalidade acompanhar-nos-á.

Melhor dizendo: esta ideia deve guiar-nos. Para que a nossa jornada dê frutos, estaremos visceralmente filiados ao seguinte: «Não reconhecemos nem o todo da vida psíquica, nem o todo de uma personalidade individual mas sim dirigimos nossas intenções para esse Todo mediante totalidades construídas: mediante o curso vital conjunto, a natureza variada do homem, as unidades nosológicas»¹⁸⁰.

O Todo é sempre uma possibilidade à nossa frente. O Todo encontra-se em aberto. O Todo é uma ideia. Sendo ideia existe. O Todo é o esquema de uma ideia. É importante clarificarmos a relação entre o particular e o Todo. Existem dois modos de ver unilaterais e opostos. Assim, teríamos: na vida psíquica estaríamos frente a fatos e correlações particulares. É isto que existe. O Todo seria uma outra forma de caracterizar estes fatos e relações.

¹⁸⁰ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*.; The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol II ;Part Four; p.555

Uma outra concepção: o Todo da vida psíquica é aquilo que é essencial, aquilo que, propriamente, se modifica e se torna anormal. Os fatos múltiplos particulares que são analisados não têm importância.

Ambos os caminhos são errados.

Mais uma vez, no nosso modo de ver, na construção jaspersiana encontramos as polaridades em jogo. Explicando melhor: O conhecimento oscila entre os elementos e o Todo.

Quando só se vêem elementos e suas relações estamos diante da vida psíquica como um «mosaico ou caleidoscópio de fragmentos mortos»¹⁸¹. Deixamos de lado a intuição que capta, num só golpe, o Todo. Não possuímos a visão crítica que ilumina cada elemento na sua relação com a totalidade.

Caso optemos por desvalorizar a visão do Todo, reduzindo-o a um elemento fixo cujo interesse se limita a mera apreensão direta, perderemos a filigrana crítica que nos permite alcançar a análise dos elementos particulares e suas correlações.

A presença do Todo, por vezes, existe no observador e toma diversos matizes: ora é aquele “sentimento” que o guia ora é algo não conceituado, mas que falta para entendermos, plenamente, o quadro clínico que temos diante dos nossos olhos; ora uma “visão” esclarecedora ou uma lembrança ativada, por algo fortuito, que clarifica e unifica o que buscamos.

. Não apreendemos o Todo de forma direta. O conhecimento dos novos elementos particulares leva-nos a novos e novos elementos que nos remetem ao Todo que se encontra um passo à nossa frente.

As páginas que se seguirão têm como objetivo apreendermos o psiquismo em toda a sua amplitude. Amplitude que se encontra no tempo presente e no curso de toda a vida de um indivíduo.

Temos de ver como é que o Todo ganha forma empírica.

Neste ponto, gostaríamos de chamar a atenção para a importância do biológico na construção jaspersiana. O biológico passa a ter um particular matiz.

¹⁸¹ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol II ;Part Four ; p.555

Sigamos as palavras de Jaspers: “ o Todo é visto e mentado biologicamente, não no sentido estrito da investigação biológica individual, mas no sentido de uma visão do homem como todo vital, na medida em que não é, certamente, evento biológico total, tendo este, porém, como base e condição constante de sua essência”¹⁸².

O Todo da forma empírica do homem expressa-se na dimensão biológica em três aspectos que serão detalhados mais à frente. É importante reter: O Todo é, em primeiro lugar, a doença determinada. O estar doente no homem nomeia-se; o estar doente segue um curso biológico. O homem é um todo como corpo que é numa unidade corpo/alma em que se mostra a sua particularidade. A não ser que já tenham sido desenvolvidas, o homem tem em si potencialidades biológicas. O homem é um Todo na expressão de seu curso vital. O desenvolvimento da sua essência faz aflorar o que ele é.

Caso sejamos tomados por qualquer certeza dogmática, a ideia que nos deveria guiar esvanece-se. A certeza dogmática pode tomar várias formas: estrutura da personalidade; meio social stressante; captação de neurotransmissores na fenda sináptica.

Jaspers lembra-nos Kant « o que conheço nunca é o mundo, e sim alguma coisa no mundo: o mundo não é objeto, mas ideia» ¹⁸³ O que temos então, de ordem prática, é que no mundo posso avançar em qualquer direção, conhecendo o que me rodeia. Porém, o mundo em si não o podemos conhecer.

. É importante delinear a diferença entre espécie e tipo. Espécie diz respeito a um conceito de uma variedade realmente existente e delimitável. A esquizofrenia é uma espécie, porque pertence àquele caso em concreto.

Por sua vez, tipo é uma formação fictícia. Tipo é uma criação. O tipo corresponde a uma realidade com limites fluidos. O tipo «liga-se» ao caso individual. O caso individual concreto pode ser «medido» por vários tipos. A menor «distância» entre o caso individual e o tipo que lhe serve mais de perto (nunca teremos plena completude) será o limite que alcançamos com o nosso método.

Como é que surgem os tipos?

¹⁸² Jaspers, K. (1997). General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol.II, Part Four ; p.555

¹⁸³ Jaspers, K. (1997). General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press, Volume II ,Part Four ; p. 560

A resposta é dada por Jaspers: «nós os criamos através da contemplação pensativa através da qual nós desenvolvemos a construção de um todo coerente»¹⁸⁴.

. Os tipos médios estão relacionados com qualidades mensuráveis como: altura, peso, capacidade de fixação da memória. Avaliamos a intensidade média, de cada variável, e obtemos o tipo médio de um grupo. Para obtermos os tipos médios precisamos de um grande número de casos.

Os tipos ideais «são criados quando nós procedemos de dadas pressuposições e desenvolvemos as consequências através de construções causais ou do conhecimento psicológico»¹⁸⁵ Crio um padrão pelo qual medimos os verdadeiros casos individuais. Quando não existe correspondência, reiniciamos o processo com novas indagações com o objetivo de nos aproximarmos mais do Todo.

2. A síntese dos quadros mórbidos

Poderíamos olhar para os fenómenos psíquicos, no seu conjunto, de diversas formas. Uma das formas é acreditarmos que nos deparamos com formações que constituem verdadeiros mosaicos. Teríamos pedras individuais sempre idênticas. Ao observador ou ao pesquisador ordena-se sempre o mesmo tipo de pedra. Ao substituímos pedras por enfermidades a exigência seria só e somente só, determinar a frequência do surgimento de um determinado grupo de sintomas.

Passa-se a decorar sintomas em vez de refletir e fundamentar o que se observa. A fonte de dúvidas e respostas para o psicopatologista é a clínica.

Em suma: o que é esta coisa que tem sintomas?

Cabe-nos deixar claro: o fato básico é o da multiplicidade das doenças mentais.

O que temos é que «a maioria dos casos se ajusta a quadros globais típicos, ao passo que os casos atípicos, impossíveis de classificar são poucos»¹⁸⁶. Os casos que não se podem classificar, são-no por limitações do nosso modelo ou dos instrumentos tecnológicos que temos em mão.

¹⁸⁴ Jaspers, K. (1997). General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol II, Part Four; p. 560

¹⁸⁵ Jaspers, K. (1997). General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol II, Part Four; p.560

¹⁸⁶ Jaspers, K. (1997). General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol II, Part Four, Chapter XII; p.564

Importa deixar bem claro o seguinte: a concepção kraepeliana é na sua essência de natureza médica restrita. Explicando melhor, Kraepelin agrupa quadros mórbidos a partir do campo da clínica, que possuem causas iguais, forma psicológica básica igual, desenvolvimento e curso conhecidos assim como êxitos iguais. O curso da doença mental (incluindo as formas finais clínicas) iria ser «reflexo» dos achados neuropatológicos.

As ideias jaspersianas irão apontar noutra direção. Torna-se necessário “afinarmos” as nossas concepções metodológicas. Devemos ter certos cuidados. A capacidade de conhecermos a regularidade de atuação das causas, das suas manifestações, a evolução em detalhes e o término alcançado pressupõe o conhecimento completo de todas as conexões particulares.

A ideia é um ponto de orientação válido para iniciarmos a pesquisa empírica particular. A ideia é a nossa «tática» frente à complexidade do real. Não devemos esquecer que tal ideia deve limitar-se às cognoscibilidades possíveis.

Devemos estar atentos aos limites do próprio método que utilizamos. Devemos olhar para os limites como marcos que nos oferecem certezas possíveis.

Jaspers lembra-nos: “a direção da síntese, a qual é bastante correta é guiada pela ideia de entidades nosológicas, necessita ao mesmo tempo limitar-se um pouco se quisermos permanecer firmemente ligados aos possíveis objetos do conhecimento. Caso o conhecimento não puder alcançar qualquer outra coisa do que a apresentação empírica de casos reais através dos quais descobrimos quatro clínicos típicos de psicoses os quais poderiam adaptar-se a um pequeno grupo de casos. Assim que tentássemos incluir grupos maiores, o conhecimento ganho poderia tornar-se vago ao invés de concretas investigações, teríamos “descrições gerais “baseadas em experiências residuais mal controladas ”¹⁸⁷.

3. As distinções fundamentais do campo geral das doenças mentais

Os quadros clínicos mórbidos seriam o ponto de partida para a apreensão do Todo psíquico. O que iremos expor, coloca a sua ênfase em diferenças polares mais do que

¹⁸⁷Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XII; p.570.

contrastes. O caso particular aproxima-se mais de um ou outro polo e a maior parte dos casos coloca-se de um lado ou do outro.

Porém, os chamados «casos atípicos» existem na prática desafiando os nossos modelos teóricos ao mesmo tempo que engendram novas construções teóricas.

Perante isto, comporta assinalar que possuímos duas diferenças capitais. São elas: diferenças de estado e diferenças conforme a essência ao entrarmos em contacto com os tipos totais de expressões clínicas.

A primeira diferença abarca uma distinção bastante utilizada no campo da prática, que é o das psicoses agudas e crónicas. O que deve guiar-nos é a alteração decorrente do quadro total dos estados psicóticos. Nos estados agudos encontramos uma alteração intensa no comportamento exterior, uma inquietude psicomotora sem sentido aparente. Nos estados crónicos os doentes apresentam-se quietos, passivos, ordenados, filiados às suas rotinas. Placidamente vivem os seus momentos (e os seus mundos) envoltos em suas particulares vivências.

Uma outra contraposição dos estados psicóticos (outra polaridade) é aquele que distingue entre estado curável e estado incurável. Os processos agudos psicóticos, nomeadamente aqueles que possuem uma relação direta com uma noxa caracterizável, tratável, autolimitada em sua ação no tempo podem vir a ser curáveis.

Os estados crónicos de feitio psicótico em que a personalidade se mostra comprometida, com marcado «embrutecimento afectivo» (Kraepelin) tendem à incurabilidade.

No que diz respeito às alterações da essência dos tipos totais de expressões clínicas, devemos distinguir dois campos.

1- Alterações quantitativas dos rendimentos objetivos. Abrangemos aqui: o comprometimento da memória, da abstração, da generalização e síntese de conceitos e da função executiva, bem como a capacidade de trabalho da pessoa.

2- Alterações qualitativas da vida psíquica. Abrangemos aqui: as modalidades de vivências subjetivas que nos são comunicadas de diferentes formas; as conexões compreensíveis que conseguimos representar; o encontro com as chamadas relações do sentido entre as vivências.

A diferença cardinal, entre os dois tipos de alterações, diz respeito ao fato que, no primeiro caso, o que se encontra em jogo são os mecanismos subjacentes ao psiquismo. No segundo caso temos uma modificação do centro da própria vida psíquica. Dito de outra forma: no primeiro caso as vivências são profundamente perdidas. Como exemplo teríamos um quadro de feitio demencial. No segundo caso as vivências são transformadas. Como exemplo, um quadro de feitio esquizofrénico.

No primeiro caso estamos frente a uma personalidade decomposta, que não consegue lançar mão dos seus instrumentos de interação com o mundo. No segundo caso encontramos uma personalidade qualitativamente alterada, que lança mão dos instrumentos psíquicos que ainda possui intactos. Chegando mesmo a criar novos fenómenos psíquicos.

Do ponto de vista do observador, notamos também diferenças. No primeiro caso, o observador ainda se vê no doente, um vínculo empático ainda subsiste. Permanece uma relação de compreensão, embora ténue. A pessoa enferma é uma pálida expressão daquilo que eu poderei vir a ser.

4. Os complexos sintomáticos

Ao formar tipos totais de unidades nosológicas temos de investigar os chamados complexos sintomáticos. O nosso ponto de partida é o da importância que damos ao curso da doença. O curso da doença é um marco na formulação de um agrupamento nosológico.

Perante isto, torna-se necessário levar em linha de conta os chamados quadros de estado que são a forma pela qual a doença surge. Lançamos mão da conceituação de complexos sintomáticos, que podem valer como diz Jaspers, «...como típicos quadros de estados mentais e permitem o ordenamento das inúmeras variações fenoménicas»¹⁸⁸. Os complexos sintomatológicos devem ser estudados em si, com ênfase na presença de regularidades e nas necessárias correlações existentes.

O que seria um complexo sintomático?

Procuramos pontos de concordância advindos:

¹⁸⁸ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology* The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XII; p.582.

1- Manifestações ou fenómenos objetivos e subjetivos.

Objetivamente: um estado de excitação (furor) ou estado em que os doentes se mantêm estáticos, sem nenhuma forma de comunicação (estupor). Uma outra apresentação é a da incompreensibilidade e incoerência dos atos e desorientação espaciotemporal (confusão mental). Encontramos estados subjetivos; vivências próprias narradas em sua totalidade com disposições de ânimo, ora no sentido da tristeza ora no sentido da alegria em excesso.

2- A frequência e aparecimento simultâneos de determinados sintomas. Acrescentamos um outro aspeto de levar em conta: a sequência de sintomas numa dimensão temporal.

3- A conexão de sintomas e possibilidades ou não, de um elo de compreensibilidade entre os mesmos.

4- Sintomas primários e secundários. Os chamados sintomas primários, surgiram logo de início por ação do processo mórbido. E os sintomas secundários por uma elaboração posterior. Um exemplo vem em nosso auxílio: num quadro demencial a desorientação espacial e temporal é secundária ao fenómeno primário do deficit da memória.

Não nos podemos esquecer de que primário é aquilo que é dado imediatamente, que não podemos mais reproduzir ao lançarmos mão da compreensão; primário é aquilo que resulta diretamente do processo mórbido, e secundário seria o efeito percebido no perimundo a partir de uma alteração psíquica geral. A noxa específica é primária.

Importa deixar bem assente: estamos frente a uma graduação na plenitude ou não dos sintomas. Esta graduação segue duas vias: uma via extensiva- frente a um caso concreto encontramos uma diversidade maior dos traços dos sintomas-, e uma via intensiva – encontramos uma expressão mais acentuada dos sintomas.

Chamamos de complexos sintomáticos nítidos aqueles casos puros ou clássicos. Os complexos sintomáticos não são arbitrariamente universais, antes indicam sempre um campo mais ou menos amplo das doenças com que se relacionam preponderante ou inteiramente.

Os complexos sintomáticos não são uma cópia fiel do mundo real do enfermo. Isto porque, estamos às voltas com qualidades individuais que emergem da constituição e disposição pessoal na expressão da sintomatologia psíquica. Em termos de ordenação, temos os seguintes complexos sintomáticos:

1- Complexos sintomáticos orgânicos.

Existe uma patologia cerebral comprovada que causa a sintomatologia psíquica. Um processo cerebral é demonstrável. As alterações da memória ocupam nestes complexos o primeiro plano, ao lado da orientação, do controlo da vida instintivo-afetiva e da capacidade cognitiva.

2- Complexos sintomáticos das alterações da consciência.

Ao lado de um certo grau de rebaixamento do nível da consciência (sensorial), encontramos desorientação alopsíquica, descontinuidade da vida psíquica que se reflete numa diminuição da síntese integrante, com incapacidade de praticar qualquer ato ideativo novo.

Perde-se a possibilidade de criar novas relações, a intencionalidade mostra-se comprometida. Surgem graus diversos de confusão mental, bem como fenómenos qualitativos novos, tais como ilusões ou alucinações visuais, ideias deliróides e questionabilidade. Ao fim ao cabo, o desvario do juízo da realidade.

3- Complexos sintomáticos dos estados afetivos anormais.

Classicamente temos: a depressão e a mania. A mania “pura” é marcada pela alegria desenfreada, uma euforia primária, uma alteração na forma do pensamento (a chamada fuga de ideias), uma logorreia que parece não ter fim. Um impulso da atividade aumentada, porém sem alcançar um fim concreto.

Do outro lado, a depressão “pura”, “escura como o breu da noite”; um sem ânimo de fronteiras a perder de vista; uma dificuldade crescente de associar simples ideias e imagens. As palavras, de há muito, já não habitam os lábios. O brilho dos olhos é algo do passado. A identificação do caminhar. A profunda dor de não mais conseguir projetar-se como pessoa no futuro.

Jaspers diz-nos: « a profunda taciturnidade deles (os depressivos) é vivida como sensação no peito e no corpo, como se fosse coisa tangível, por assim dizer. A tristeza profunda faz com que o mundo lhe apareça acinzentado, indiferente e inconsolável»¹⁸⁹.

Não existe um sistema “natural” em que se possam classificar todos os casos. Frente aos fatos temos de estabelecer pontos de vista iniciais, fazer opções e criar limites onde não existiam. Os casos “atípicos”, aqueles que suscitam dúvidas, que nos afastam de concepções que já tínhamos como pontos assentes, devem ser bem-vindos. Eis os motivos: voltam a impulsionar as nossas capacidades de observação e de ordenação lógica.

Não devemos esquecer que estamos diante de eventos orgânicos totais, que são ao mesmo tempo somáticos e psíquicos, sem predominância, nem de um lado nem do outro. Os fenómenos são, na sua totalidade, relacionados uns com os outros e combinados de maneira infinitamente variada.

Os conceitos que criamos são necessários para delinear o que surge diante dos nossos olhos. No caso de o eclodir de um processo esquizofrénico definimo-lo pela produção de percepções estranhas, da comunicação de ideias desvairadas, da expressão de comportamentos bizarros, do afastamento da realidade compartilhada, da quebra dos elos de comunicação, do turbilhão de afetos anómalos.

Ao fim ao cabo, lançamos mão das palavras, mas o fulcro do enigma permanece diante de nós.

5. A classificação das doenças

Voltemo-nos para a questão referente ao esquema diagnóstico. Iniciemos por uma pergunta: Que é que diagnosticamos?

Estaríamos frente a uma complexa “teia” de relações que parece não ter fim. Não possuímos a clareza e a segurança das ciências naturais. Nelas cada elemento é chamado a ocupar um lugar específico. Vivemos, pessoalmente, uma certa inquietude (que provavelmente não assolou o Sr. Lineu) quando encaramos um caso clínico atípico em carne e osso.

¹⁸⁹ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XII; p.597.

Daremos um passo em frente se considerarmos o seguinte: a ideia de unidade nosológica veio dar ao diagnóstico o seu sentido próprio. Veio dar uma valorização e uma vertente prática refletida no conhecimento do que chamamos de história natural da doença.

Mostra-nos o evoluir «normal» de uma certa patologia. Porém, esse aspeto trouxe-nos um limite. Ei-lo: tal ideia (a história natural da doença) é irrealizável. Diríamos irrealizável em toda a sua plenitude. Tal ideia deve ser vista como um instrumento de trabalho.

Jaspers lembra-nos: «O princípio do diagnóstico médico é que todos os fenómenos mórbidos necessitam ser caracterizados em um diagnóstico único. Onde um número de diferentes fenómenos coexiste, com várias manifestações, indaga-se a quais se há-de dar a primazia no diagnóstico...»¹⁹⁰.

Porém, mesmo agindo desta forma, comprovamos que os esquemas diagnósticos não funcionam, permanecem lacunas e que continuam a emergir possibilidades diversas e pontos de contradição que procuramos unificar.

Mesmo sabendo que devemos manter as referências da lógica e do factual, a nossa tarefa, por vezes, é sisifiana. Então, porque continuamos?

Jaspers justifica com três argumentos: «Em primeiro lugar, porque queremos ver, para fins cognoscitivos, o que é que alcançamos com a ideia de unidade nosológica, no tocante à visão total das doenças psíquicas em causa: ainda que não tenhamos êxito, pelas discrepâncias sempre radicais, ficamos conscientes do estado do nosso conhecimento. Em segundo lugar toda a apresentação feita pela psiquiatria precisa fundar-se numa classificação das psicoses, sem a qual não lhe é possível dispor do seu material. Em terceiro, porque um esquema é necessário, como meio de apreender, estatisticamente grande número de doentes»¹⁹¹.

Estas linhas mestras traçadas por Jaspers levam-nos a considerar: cada caso só deve ser classificado num lugar; que este lugar venha a ser identificado por observadores

¹⁹⁰ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XII; p.611

¹⁹¹ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XII; p.604

diferentes. Os factos homogéneos serão colocados no mesmo plano. O que for heterogéneo ver-se-á em oposição clara, Não devemos ignorar aquilo que foge à nossa conceção. Antes, estamos mais incomodados pelo que não saber do que alicerçamos em pseudo conhecimentos.

Temos de optar por um ponto de vista: quer seja de ordem causal, estrutural, psicológica, anatomopatológico ou em função do curso e do êxito final da patologia. Por outro lado, temos que estabelecer limites, onde eles não existem.

Mesmo que encontrássemos indiscutíveis alterações anatomopatológicas para uma determinada doença mental ou causas psíquicas primordiais, os fenómenos deveriam ser tratados na sua totalidade. Devem ser relacionados uns com os outros e combinados de maneira infinitamente variada e complexa.

Jaspers volta-se para a questão da primazia diagnóstica dos sintomas numa série grupal. Em primeiro lugar, ele diz: «o princípio do diagnóstico médico é que todos os fenómenos mórbidos devam ser abrangidos num diagnóstico único. Se existe, concomitantes, várias manifestações ou fenómenos, indaga-se a quais se há-de dar a primazia no diagnóstico, de modo a se considerarem os outros fenómenos relacionados, dependentes, secundários ou provisórios.»¹⁹²

Exemplificando: sintomatologia neurótica após um grave traumatismo crânio encefálico fala mais alto o diagnóstico que aponta para a patologia orgânica traumática com lesões bio cerebrais demonstráveis. A decisão diagnóstica, na visão jaspersiana, seguiria uma formação em planos. O essencial nesta formulação é o seguinte: o plano ou estrato «...mais baixo, ou mais profundo que se alcança com a exploração do caso particular, é que decide o diagnóstico.»¹⁹³

Assim teríamos, no primeiro plano os sintomas da natureza neurótica ou personalidades psicopáticas no segundo plano os sintomas das psicoses processuais ou funcionais (esquizofrenia e psicose maníaco- depressiva). No plano mais profundo, os sintomas orgânicos.

¹⁹² Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XII; p.611

¹⁹³ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XII; p.612

Do conhecimento advindo dos esquemas diagnósticos, torna-se necessário adicionarmos o saber dos estudos estadísticos. Jaspers alerta-nos: «motivo capital para que se projetassem os esquemas diagnósticos, foi o censo estatístico dos pacientes de instituições, policlínicas e consultórios.»¹⁹⁴

6. A variedade genérica do Homem: Eidologia

Os homens são diferentes. A sua diferença tem fundamento biológico. São diferente em decorrência dos sexos, da constituição e conforme a raça. O Eidos com que nos deparamos objetivamente é o todo em que estão contidos, ordenados e modificados os diversos fatores individuais.

Jaspers diz-nos: « é da natureza da coisa que ao procurar o todo, só o apreendemos sempre pelo particular. O Todo foge à análise causal, continua a ser ideia condutora; nunca se torna objeto que possuímos de modo cognoscitivo.»¹⁹⁵

As ideias, em termos metodológicos, servem-nos como pontos virtuais. O Eidos do homem é o que procuramos pela ideia do Todo. O sexo, a constituição e a raça encontrar-se-iam presentes no Todo,

O que caracteriza os métodos da Eidologia ?

É o fato de não objetivarem qualquer singularidade tangível, mas uma ideia. Logo, tais métodos têm de ser indiretos. O nosso esforço é de reunir, coordenar os achados particulares infinitos com base na ideia de serem manifestações de um Todo único.

A nossa primeira aproximação ao que procuramos conhecer, configura tipos para num segundo momento indicar correlações entre os achados individuais.

Tenho de levar em linha de conta: na Eidologia pensamos em entidades. Entidades como totalidades da unidade corpo/alma. Não nos é possível aprender diretamente tais entidades. A Eidologia lança mão da tipologia de modo a atingir, indiretamente, as entidades que pensa.

O crucial: o princípio da construção do tipo não é o princípio real da existência efetiva de um Todo. É a construção que mais se aproxima concetualmente do Todo.

¹⁹⁴ Jaspers, K. (1997). General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XII; p.614

¹⁹⁵ Jaspers, K. (1997). General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIII; p.618

.Jaspers diz-nos; «Todos os tipos são possíveis em cada homem; cada homem é, potencialmente, o todo, com uma acentuação de mudanças infinitas de indivíduo para indivíduo, em todo tipo de hierarquia, evoluindo aqui e reduzindo lá.»¹⁹⁶

Um segundo passo torna-se necessário.

Este segundo passo lança mão do método das correlações. O objetivo é estabelecer empiricamente o grau mais ou menos acentuado com que certos fenômenos se ligam entre si.

O objetivo é responder à questão: com que frequência, certos fenômenos aparecem concomitantemente.

Diz-nos Jaspers: «Assim é que se procurou encontrar correlações entre traços de personalidade expressos pela via estatística, pela enumeração da frequência das suas ocorrências mutuas»¹⁹⁷.

As variedades genéricas do homem estão presentes nas três vertentes que passaremos em revista.

1--A vertente sexual

Diz-nos Jaspers: «o que é propriamente a sexualidade não se pode dizer: vida e sexualidade parecem correlacionar-se»¹⁹⁸. Encontramos as suas manifestações, consequências e realizações no mundo circundante. Assim temos: a divisão em dois sexos parece ser traço universal de toda a vida, a relação sexual também possui o traço da universalidade. Devemos distinguir ao longo do desenvolvimento biológico, os caracteres sexuais de tipo primário dos caracteres secundários; o desenvolvimento sexual ocorre em etapas ao longo do curso da vida.

A definição do sexo de um indivíduo, embora esteja relacionado muito de perto com a estrutura corporal e constitucional, possui uma outra vertente. O indivíduo traz o seu ser por inteiro na configuração de um sexo corporal.

¹⁹⁶ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIII; p.621

¹⁹⁷ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIII; p.621

¹⁹⁸ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIII; p.624

Não devemos esquecer que somos levados a ver tipos ideais de homem e mulher com características diversas.

Jaspers diz-nos: «libido, seja em que sentido for, como impulso somática ao prazer e ao estado de prazer que se relacione com contactos cutâneos, existe desde o lactente até á morte»¹⁹⁹.

Temos vários elementos em jogo: como os estímulos sexuais são representados no psiquismo, a ligação a experiências precoces, a formação de hábitos; vivências casuais; as modalidades de recalques que surgem, os mecanismos de defesa que se lançam mão. Enfim, a convergência de elementos na formação de uma personalidade é de natureza biológica. Elementos que convergem na formação de um Homem particular em relação com o seu perimundo.

2- Raça

Jaspers concebe a raça como uma variedade biológica especial que se mostra na morfologia e na fisionomia do corpo. Estamos a falar em raça morfológica ou raça típica.

Jaspers diz-nos: «Raça é uma peculiaridade humana que se tem diferenciado ao longo de períodos de tempo através da criação involuntária»²⁰⁰.

As raças são formas do existir humano historicamente formadas tendo como base as variações e mutações isoladas na espécie humana.

Por seu lado, constituições são variações presentes em todas as raças. Estas variações são não históricas, são modalidades típicas que se repetem.

Por último, «Inquire-se a frequência diversa da morbidade em geral e das várias doenças nas diferentes raças?»²⁰¹ O clássico trabalho de psiquiatria transcultural de Kraepelin , na ilha de Java, deve ser lembrado. Neste trabalho de campo, Kraepelin observou quase que exclusivamente manias e não depressões; poucas alucinações auditivas e poucas ideias delirantes. Conhecemos há tempos o Amok das índias Tailandesas. São episódios

¹⁹⁹ Jaspers, K. (1997). General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIII; p.626

²⁰⁰ Jaspers, K. (1997). General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIII; p.668

²⁰¹ Jaspers, K. (1997). General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIII; p.669

súbitos, de intenso furor e agressividade com impulsos assassinos que ocorriam entre os nativos. É também conhecido a maior frequência de psicose maníaco-depressiva entre os judeus.

3- A vertente da constituição

Iniciemos pela definição proposta por Jaspers: «Chama-se constituição em patologia somática, o todo da vida corpórea de um indivíduo, ou de um tipo em sua peculiaridade, na medida que esse todo é permanente»²⁰².

O problema da constituição transforma-se em problema de ordem patológica. Desta forma, encontramos-nos diante das variações anormais do existir humano.

.Desfilam diante de nossos olhos: as formas diversas dos crânios; os diferentes lobos das orelhas; pigmentações e pilosidades variadas; as manifestações vasomotoras desde o rosto lívido a pletora.

Existe um risco neste ponto de vista: o de fugirmos à riqueza da visão total em favor de características quantitativas formais. O risco maior é de avançarmos com aspetos valorativos frente aos dados obtidos. Desta forma, é tentador, agrupar certos grupos como “inferiores” em relação a outros.

As correlações observadas que abarcam: o quadro nosológico, a personalidade total do paciente, os achados no curso hereditário (coincidência das formas fenoménicas nos parentes consanguíneos mais próximos), predisposições somáticos para certas doenças, o característico ambiente familiar de cada indivíduo formam um todo que necessitamos compreender. As críticas que poderiam ser feitas, são do seguinte teor: são apresentados tipos extremos, não os tipos “promédios”; deixa-se de lado muitas diferenças individuais; não se leva em conta as mudanças físicas que podem ocorrer por variações de hábitos alimentares e mudanças de estilo de vida.

7. O curso da Vida

No início do capítulo referente ao curso da vida, a primeira frase remete-nos para a noção de totalidade atravessada pela fina lâmina do tempo. Ei-la «toda vida psíquica é

²⁰² Jaspers, K. (1997). General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIII; p.633

um todo como forma temporal»²⁰³. Assim sendo, a colheita da história clínica é na sua essência o nosso encontro com biografia do outro. Biografia escrita numa dimensão temporal. Dito de outra forma: a biografia inserida num horizonte temporal e não seria de outra maneira, pois na peculiar biografia de um homem lá estarão: a forma específica do seu enfermar psíquico; as possíveis relações de compreensão; os acontecimentos precipitantes, as suas repercussões, os desvios de direção, os acasos, os temores e laivos de esperança, as opções malogradas e as decisões conscientemente tomadas e assumidas.

Enfim, a vida em movimento. A existência presente.

A forma peculiar que toma o enfermar psíquico não pode ser separada, desprovida deste todo existencial que toma consistência na biografia.

Seguindo a nomenclatura empregada por Jaspers, o Bios do indivíduo é esse Todo e a biografia a descrição que fazemos do mesmo.

O Bios inscreve-se, na dimensão temporal, em três aspetos: no caso biológico; na história vital interna; no rendimento e na obra do homem.

Em relação ao primeiro aspeto, diríamos que seja qual for o homem, vindo de qualquer quadrante, este faz parte de uma espécie que possui « o sopro » de uma duração existencial típica.

O homem vive nos limites de uma configuração temporal e sujeito a transformações de um processo biológico.

A partir deste processo biológico ocorre um desdobramento interno que passa a constituir a história vital interna de cada indivíduo. Segundo Jaspers, «constitui desenvolvimento único, ligado aos primórdios, às vivências primeiras, às experiências marcantes»²⁰⁴.

Esta história vital interna possui diante de si um horizonte sem limites de aquisições que podem ser colhidas como património interno. Porém, com o passar do tempo, estes limites tornam-se estreitos. As possibilidades de aquisição de novos elementos

²⁰³ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIV; p.671

²⁰⁴ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIV; p.671

escasseiam. Os limites, amplos ou restritos, de cada um tornam-se presentes e vivem dentro de cada um.

. É de suma importância os rendimentos, que se alteram com o passar do tempo. Os atos e as obras que levamos a cabo em que o homem se torna objetivo pela participação na generalidade e validade.

A possibilidade do novo mantém as capacidades de integrar, compreender e encontrar novos elos unificados. O que já passou e o que virá aproximam-se, fazendo com que a realidade «que entra por nossos olhos a dentro» seja um pouco mais suscetível para nós. A vida no Homem é não concluída. O contato com outros homens permite-nos contemplar esta incompletude. Incompletude que nasce de uma limitação, da limitação de não realizarmos, grande parte de nossos desejos imaginados.

É esse o limite que temos: «homem algum pode ser todo; pode sim, apenas, um pouco transforma-se, realizando-se; “completo” o homem só pode tornar-se na compreensão, na contemplação e no amor de tudo quando ele não pode ser. A unidade e totalidade de um Bios, não é, portanto, mas do que uma ideia»²⁰⁵.

Uma pesquisa orientada pela ideia do Bios vai lançar mão de categorias biográficas. Os seguintes passos são necessários: 1- As chamadas categorias biográficas são recursos de que dispomos, a partir da nossa biografia, e que são «ferramentas» que esclarecem o campo biográfico na sua generalidade. Tais «ferramentas» permitem-nos ver a totalidade relativa na configuração temporal da vida 2- Enquanto psicopatologistas comportamo-nos frente ao acontecimento biográfico de forma dupla e complementar. Em primeiro lugar: descrevemos aquilo que se faz acessível na sucessão de um acontecimento biográfico geral (eventos, ocasiões de significativa carga vivencial, conexões compreensíveis mobilizadoras de resultados vitais).

Nesta vertente, a biografia é vista como um caso. O segundo movimento tem uma outra direção: participamos, somos tocados internamente: «...em tentar sentir e interiormente empenharmo-nos com este indivíduo único torna-se realmente único, ele próprio é.»²⁰⁶

²⁰⁵ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIV; p.673

²⁰⁶ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIV; p.674

Ocorre então uma outra mudança: já não temos diante de nós um caso, mas a visão do existir humano. O existir humano numa dimensão histórica. Mesmo não existindo uma visão histórica, significativamente objetiva o seu valor (o do homem que observamos) é de ser, realmente, único e insubstituível.

O método da Biografia segue uma diretriz geral: tudo aquilo que informa sobre uma vida deve interessar-nos. Passamos então, a colocar lado a lado: os depoimentos dos pacientes; relatos de pessoas que lhes são próximos, as obras por eles realizadas, os rendimentos psicológicos adquiridos (no campo do trabalho, da atividade mnemónica). Tudo isso possui uma objetividade existencial.

Porém, todo esse acervo necessita passar por, um arranjo que obedeça à cronologia dos acontecimentos. O problema maior, que depende para a sua resolução de um certo engenho e arte, é a apresentação do material recolhido. A apresentação deve enfrentar um desafio. O desafio é de criar uma imagem que represente o homem, que temos à nossa frente,

Jaspers diz-nos: «...Este Todo só o contemplamos pela condensação de uma totalidade temporal, se o representarmos tal qual o curso vital humano.»²⁰⁷

Temos que trabalhar com a dinâmica das polaridades.

De forma mais detalhada: com uma interação tensional de polaridades. Passo a justificar:

a) O polo: coleta de material e apresentação, aspetos que se excluem, mas em polaridade são necessários para o nosso conhecimento.

A coleta de material é o ponto de partida, não só para aquele indivíduo, mas para o próximo.

A apresentação, não reflete a coleta de material, não é uma cópia fiel do que foi colhido, embora necessite efetivamente, daqueles dados reais. A apresentação será configuração (criação duma figura, campo da ideia) de cada instante existente nos fatos. Lançamos mão de apresentações complementares para compor todo o quadro.

b) O polo: casuística e biografia

²⁰⁷ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIV; p.675

A casuística está filiada ao conhecimento geral. A biografia, ao indivíduo particular. Ao lançarmos mão da casuística é decisivo o critério de escolha, os passos que devem ser mantidos a todo custo, com o objetivo de capturar o essencial. A importância de relatar os fenômenos na biografia é o ponto central.

c) Traçaríamos, a partir da nossa leitura, um outro polo, tendo como pano de fundo a expressão temporal.

Teríamos pois: o polo do presente, que nos permitiria colher dados biográficos dos doentes, assim como permite ao médico captar o Bios na totalidade do presente.

Um outro polo temporal mais amplo, que abarcaria: o todo da vida passada. Polos temporais que seriam vividos pelo indivíduo sozinho ou interagindo numa atividade grupal.

Quando narramos uma histórica clínica a concatenação dos factos redigidos leva-nos à inevitabilidade que algo se perca. Um autor, citado por Jaspers, Von Weizsacker diz que «...não se podem apreender conceitualmente, os estímulos mais importantes», o mesmo autor cria o conceito de percepção biográfica e chama a nossa atenção para os seus limites a escrever; «não cabe aplicar as formas biográficas de consideração por atacado (a percepção biográfica) a toda e qualquer coisa que se encontre na anamnese ou no achado. O método biográfico não é explicação, mas uma espécie de percepção observada» e mais adiante: «o que se altera, sim, são as categorias fundamentos da própria explicação. A introdução do sujeito (grifo nosso) no método de pesquisa é o ponto em que se instala o deslocamento das bases.»²⁰⁸

Na estrutura de uma história clínica biográfica não podemos planejar, em detalhes, a partir de um esquema pré-concebido.

Porém, no mínimo é curial que etapas sejam seguidas: a coleta do material; a ordenação do mesmo em termos cronológicos e psicográficos; a compreensão do material; a necessária comprovação e reformulação do que se deixou de lado ou que foi registrado de forma insuficiente.

Voltemos a Jaspers: «que ela (a ideia de unidade) seja atuante para o biógrafo é indispensável, mas que o biógrafo medite sobre ela não é necessário. Em todas as suas

²⁰⁸ Jaspers, K. (1997). General Psychopathology. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIV; p.676

modalidades, ela limita o conhecimento e ao mesmo tempo constitui-lhe a força propulsiva mantendo-nos os olhos abertos impedindo-nos de confirmarmos em unidades prematuras como se nelas já possuíssemos um todo»²⁰⁹

O Bios como evento biológico deve ter em conta: o biológico e o psiquismo embora radicalmente diversos em seus significados, são na realidade insolúveis; os métodos de pesquisa têm de distingui-los e correlacioná-los.

Do ponto de vista biológico encontramos-nos frente a um organismo em transformação. As idades sucessivas caracterizam-se por qualidades morfológicas e funcionais do corpo e que expressam modalidades da vida psíquica.

As fases biológicas etárias têm as suas peculiaridades, limites e potencialidades. É o Bios como evento biológico em movimento. Assim temos a vida da criança caracterizada pela rapidez do crescimento, pelo aparecimento, a cada dia, de novas capacidades e o aprofundamento das já existentes. O ponto central a reter é o fato de ocorrerem modificações, por conta do desenvolvimento Biopsicológico. Aos olhos de quem observa temos o todo que tende a expandir-se e a concentrar-se mantendo-se coeso, mesmo quando cresce em ramificações.

Na puberdade o elemento central são as transformações decorrentes da fase de maturação sexual. No plano psíquico emergem o impacto da personalidade, a busca da afirmação pessoal, a negação de tudo, que são, ao fim ao cabo, amálgamas de rumos existenciais que necessitam ser traçados.

Na velhice temos uma plêiade de alterações somáticas, (que seria fastidioso aqui enumerar) que são os vestígios da vida passada. Em termos de vida psíquica, somos confrontados com duas posições algo díspares: de um lado as inibições que dão à existência psíquica uma limitação, por outro lado, o nosso horizonte psíquico passa a ser refletido na segurança das rotinas que passamos a seguir.

Com o passar silencioso do tempo as nossas capacidades de rendimento diminuem. Tal fato ocorre na nossa capacidade de adaptação, da atividade executiva e da capacidade mnemónica, acrescentaria a atividade psicomotora como um todo.

²⁰⁹ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIV; p.678

Toda doença modifica-se com a idade ou dizendo de outra forma: toda a doença ao ocorrer em determinada idade passa a ser vista como um marco existencial próprio no fluir da vida de cada pessoa. e com as circunstâncias que a rodeiam.

Em segundo lugar voltemo-nos para as séries típicas de curso que acometem o Bios como evento biológico a ter em conta o registo temporal expresso no Todo.

A vida psíquica que se altera ora em fases, ataques ou períodos que interrompem a existência. Indo ao essencial: uma fase é uma alteração da vida psíquica de ordem endógena ou resultante de causas ocasionais durante semanas ou meses que ao desaparecer restaura o estado anterior. Os ataques são fases de duração muito breve (minutos ou horas). Fala-se, pois, de um ataque epilético. O que vale a pena reter é que estas alterações temporais, sejam de que etiologias forem, levam a transformações no Bios como evento biológico que se exterioriza psicicamente. As diversidades vividas no Bios acarretam oscilações nas disposições biológicas que são base de nossa vida psíquica consciente. Apenas como exemplo, vale lembrar, as oscilações do nível da atenção que ocorrem ao longo do período de um dia ou as alterações subtis do nosso humor, ao longo das tarefas que executamos, em horas diversas que influenciam a nossa produtividade.

Até agora temos expressado alterações ao desenvolvimento existencial, marcadas numa dimensão temporal, com diversas matizes seja em consequência das idades ou em séries típicas de curso.

É o momento de olharmos em outra direção. Quando surge algo novo, qualitativamente novo e permanente que altera o evoluir existencial, falamos da presença de um processo.

Vale reter que o processo acarreta uma variação, transformação e distorção singular da personalidade. Estamos frente a um novo estado, a um novo arranjo dos elementos que compõem a personalidade nos seus básicos e clássicos aspetos: pensar, sentir e querer.

O processo na sua ação contínua, de forma geral, cessa a sua evolução. Passamos a ter, então, os chamados «estados terminais» que refletem todo o menoscabo da personalidade.

Por conta do eclodir do processo temos uma nova disposição da personalidade. Uma marcada alteração do Bios.

Importa distinguir dois tipos de processos: a) Os processos decorrentes de doenças cerebrais orgânicas de etiologia variada e que apresentam como característica comum uma vida psíquica grosseiramente destruída. b) Processos que não podem ser abordados um plano compreensível psicológico, que não antevêm relações de sentido, e que Jaspers denomina de processo psíquico: «entendendo o conceito marginal, não genericamente», uma outra saída que o próprio autor aponta é a de também «...se poderá dizer “evento biológico”, se biológico não se empregar no sentido de cognoscibilidade determinada.» Por último, frente a tais tentativas, Jaspers acaba por dizer: «o que temos são profundas alterações psíquicas, anómalas alterações psíquicas que possuem uma base biológica postulada, mas não claramente demonstrável.»²¹⁰ O paradigma é a esquizofrenia.

Os eventos ocorridos que deixam marcas nos nossos corpos e que se tornam conscientes deixando marcas no nosso psiquismo, fazem-nos recordar o seguinte marco: a cada momento, somos o resultado da nossa história vivida. Vale as palavras de Jaspers: «a partir do primeiro ato de sua própria consciência existe, para ele (o homem) em diante, um passado, como sabemos de um passado quanto despertamos do sono»²¹¹.

É importante considerar a ação do tempo em nós, mesmo que tal ação seja imperfectível. Torna-se mais evidente: na eclosão de uma doença, numa limitação temporária ou quando temos que fazer certas «concessões » a convivência com uma patologia crónica.

O que nos acontece atua no somático e na nossa memória. O homem seja em qual quadrante deste mundo for, tem sempre um passado atrás de si. Porém, esta visão fatalista, condenatória, «pecadora» em seu extremo possui um limite. Qual limite?

²¹⁰ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIV; p.693

²¹¹ Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIV; p.694

O limite da própria elaboração do homem. Poderíamos argumentar no seguinte sentido: se a genética (aspecto somático já delineado) põe o desenvolvimento (como elaboração que o homem faz de suas vivências que emanam do início e origem da sua história) dispõe. Dispor como uma nova e diferente forma de «recolocar» as possibilidades do seu futuro, alicerçada na experiência do passado.

O Bios possui duas vertentes inseridas no tempo: ao ser permanente volta-se para o passado e sendo realidade atual, projeta-se no futuro. Este projetar-se implica ação. De uma forma detalhada: implica ações, pois é necessário reapropriar, reelaborar, reconstruir tudo quanto é passado.

Para termos uma imagem de compreensão histórica do indivíduo que temos diante dos nossos olhos, lançamos mão dos seguintes instrumentos:

1. Da diversificação dos significados que o todo abarca. Indo ao essencial: o todo além do processo biológico é a história existencial que graças a autorreflexão sabe e conhece as suas ações no mundo.
2. As significações que valorizamos nascem de categorias especiais. Numa primeira linha teríamos: as primeiras vivências, que integramos ao nosso Eu; a nossa capacidade adaptativa; as relações de empatia que realizamos com o mundo circundante.

Torna-se necessário clarificarmos os elementos do desenvolvimento do Todo a que as categorias particulares conduzem. É o que faremos nas linhas que se seguirão.

Quatro elementos, na visão jasperiana, compõem o desenvolvimento do Todo: o processo vital biológico; a história existencial psíquica; a consciência auto refletida; o fundamento existencial

Estes quatro elementos guardam entre si, uma indissolubilidade que os fazem ser um só. São um só elemento em solidariedade recíproca. Porém os limites desta unidade que possui um movimento contínuo interno, deve melhor ser explicados.

Os elementos assinalados «...excitam modos de ser com significados diversos, mas de tal forma que só na esfera média preenchem um espaço compreensível, e este confina

com o incompreensível»²¹². No nosso modo de ver é devido ao movimento interno contínuo de inter-relação dos elementos, que surgem modos de ser peculiares (que encontramos no campo da clínica) e que preenchem no observador um “esquema mental” que torna o caso concreto em si, compreensível (e acrescentaria: que preenche uma representação racional no observador) para quem regista aquela peculiar biografia clínica.

Vale lembrar que confinar implica traçar um limite. A partir de certo marco ingressamos no campo da incompressibilidade dos fenómenos psicopatológicos, cuja expressão concreta, já relatamos.

O processo vital tem no somático o seu campo próprio através da expressão dos processos que já delineamos. O somático encontra-se, desenvolve-se e modifica-se a partir da passagem do tempo.

O outro elemento que compõe o desenvolvimento do Todo é a história existencial. Tal história é compreendida ou não pelo observador, diante das vivências expressas pelo homem real que tem diante de si.

Eis o terceiro elemento: a consciência, como totalidade psíquica momentânea, busca na autorreflexão a maneira pela qual atinge o conhecimento da sua própria ação intencional. A forma pela qual se auto realiza e se auto desenvolve.

O quarto elemento só se pode tocar marginalmente pela compreensão psicológica. Filosofando é que se pode recordar a existência possível. Sendo assim, sigamos rumo a constituição da Filosofia da Existência.

²¹² Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore. Vol. II, Part Four, Chapter XIV; p.695

PARTE II

Capítulo 1: Homem e Mundo

1. A dimensão do Homem

Falar do homem é um tema imenso e complexo.

A história vivida pelos homens significa as ações e as criações dos que nos precederam até ao ponto em que nos encontramos. A nossa vontade de saber impele-nos a buscar: «... Às realidades ainda presentes, às chamadas fontes, aos documentos, aos relatos de testemunhas, às edificações e às prestações técnicas, às criações literárias e artísticas. Todas elas são perceptíveis mas contanto que se compreenda o sentido que nelas se exprime».²¹³

Encontramo-nos fustigados por uma pergunta: porque é que enveredamos por um verdadeiro labirinto de anseios e dúvidas? Valeria a pena o homem perguntar-se por si mesmo? O homem não seria apenas um companheiro de infortúnio de Sísifo?

Jaspers lembra-nos que «os gregos sabiam que nenhum homem é chamado feliz antes da sua morte. Ele é exposto a um destino incerto, homens morrem como as folhas da floresta».²¹⁴

O homem é um ser aberto às possibilidades do existir. O homem é um ser em contradição «é tudo e ele é nada. Com nenhum chão entre seus pés, ele apoia-se entre dois infinitos. Composto de irreconciliáveis opostos, ele vive uma insaciável inquietação, ele não é nem um meio-termo reconciliador, nem uma complacente mediocridade».²¹⁵

Em continuidade, vale comentar a distinção feita por Jaspers entre o homem e o animal, nas primeiras páginas da sua *Psicopatologia Geral*.

É certo que, do ponto de vista biológico restrito, o homem e o animal estão separados por uma ténue fronteira.

²¹³ Jaspers, K. (2016); *Pequena escola do pensamento filosófico*; Editora Cavalo de Ferro ; Lisboa. p.33

²¹⁴ Jaspers, K. (S/data) *The perennial scope of philosophy*; Philosophical Library; New York. p.51

²¹⁵ Jaspers, K. (S/data) *The perennial scope of philosophy*; Philosophical Library; New York. p.53

Jaspers já chamava a nossa atenção quando dizia «em psicopatologia, contudo, a existência humana é, por assim dizer, um constante problema desde que a mente humana e espírito então envolvidos em toda a doença psíquica».²¹⁶ Na diferenciação do homem com o animal não devemos perder de vista o que Jaspers já delineia na Psicopatologia Geral: «em adição, o homem difere de todos os animais no expressivo uso que ele faz do seu próprio corpo. Psicologicamente, existe uma completa quebra» e, mais adiante, «liberdade de ação, consciência reflexiva e qualidades de intelecto e espírito têm sido considerados os fundamentos da nossa humanidade desde tempos imemoráveis»²¹⁷ Prosseguindo no seu raciocínio, Jaspers assinala «os seres humanos são criadores de culturas, eles desenvolvem crenças e preceitos morais e constantemente transcendem os seus próprios conhecimentos humanos empíricos que são dados por suas pesquisas reconhecidas e alcançadas»²¹⁸

Nós passamos a entender e visualizar mais além as implicações, necessidades e importância da específica existência humana.

Devemos voltar-nos para o questionamento da origem do homem e de forma correlata como poderá o homem torna-se, claramente homem.²¹⁹

²¹⁶ Jaspers, K. (1997); *General Psychopathology*; volume one; The Johns Hopkins University Press; Baltimore. § p.7

²¹⁷ Jaspers, K. (1997); *General Psychopathology*; volume one; The Johns Hopkins University Press; Baltimore. § p.7

²¹⁸ Jaspers, K. (1997); *General Psychopathology*; volume one; The Johns Hopkins University Press; Baltimore. § p.8

²¹⁹ O homem não conseguirá escapar da sua existência mesmo que venha a alimentar-se «do deleite socrático no conhecimento» ou que «poderá sarar a eterna ferida da existência». Estamos presos a uma teia que adquire diversas formas mas que responde pelo nome de “ilusão” das aparências; a ilusão da certeza. Porém existe aqui uma transformação que deve ser levada em conta- e por vezes é esquecida ou negligenciada- devemos precaver-nos pois « também a arte dionisíaca deseja convencer-nos do prazer eterno da existência – mas temos de procurar esse prazer, não nas aparências, mas para além delas. Pretende que reconheçamos que tudo aquilo que nasce tem de se preparar para um triste fim. Obriga-nos a contemplar os terrores da existência individual, mas não para que fiquemos petrificados de medo. Uma consolação metafísica arranca-nos da azáfama das formas metafóricas. Tornamo-nos, por um breve instante, na própria essência primordial e sentimos o seu desejo desenfreado e o prazer da existência. Vemos agora os esforços, o tormento, a destruição dos fenómenos como necessário, dada a constante proliferação de formas de existência que se empurram e forçam a seguir o seu caminho para a vida, a exuberante fertilidade da vontade do mundo. Somos trespassados pelo furioso aguilhão desses tormentos quando nos tornamos unos com o vasto prazer primordial da existência e sentimos a eternidade desse prazer no êxtase dionisíaco. Apesar de toda a nossa piedade e de todo o nosso terror, sentimo-nos felizes por estarmos vivos, não como indivíduos, mas como a única coisa viva fundida com o seu prazer criador»

Jaspers põe de lado qualquer explicação de carácter evolucionista para o surgimento do homem como uma criatura deveras diferente de qualquer outra.²²⁰ O «homem não pode ser derivado de algo mais, mas é imediatamente a base de todas as coisas» e, continua, «todas as causalidades e processos biológicos de desenvolvimento parecem ser aplicados ao substrato material do homem, não a ele próprio»²²¹

A proposta jaspersiana vai mais além, ela faz com que o homem abandone as amarras da ciência que lhe proporcionaram o caminho favorável e tranquilo das certezas. Este passo em frente deve alterar sobremodo o nosso comportamento. O movimento de negação e abandono da imagem do homem fá-lo-á encontrar o seu fundamento.

Porém, existe um momento em que o homem é chamado a um «verdadeiro heroísmo solitário». Este heroísmo conjuga-se com uma verdadeira autenticidade.

A autenticidade que nos leva a ser o que somos de verdade. Tornamo-nos autónomos para escolher os passos que queremos dar. Sendo assim, nos responsabilizarmos por nossas ações.

A verdade da autenticidade é primariamente a maneira de viver. A verdade entendida como uma apropriação própria de cada homem ao longo da sua existência.

Sigamos as palavras de Jaspers: « existe também um verdadeiro heroísmo solitário, o qual não tem como base a comunidade e nenhum olhar para a fama. Esta autêntica independência é sustentada talvez pela harmonia interna de uma favorecida natureza, e desenhada talvez inconscientemente pela histórica tradição de uma comunidade relembrada, ainda que esta consciência não encontre nada no mundo presente do qual possa agarrar-se».²²²

O «ponto de viragem» na conceção do homem ocorre com o valor da liberdade. O mistério da origem do homem passa a ser menos insondável. Afinal, o homem é sempre

Nietzsche, F. (2005) : A origem da tragédia; Publicações Europa América; Lisboa.pp.100 -101.

²²⁰ Jaspers faz choça com a linha de explicação evolucionista lembrando uma piada bávara comum na primeira Guerra Mundial. Esta piada termina com um bávaro a querer saber quando o macaco terá notado, pela primeira vez, que já não era um simples macaco, mas algo mais. Talvez a resposta a encontramos quando um daqueles “macacos”, protegeu a sua cria; cuidou de “macacos” feridos; pintou nas paredes das cavernas imagens do seu cotidiano e enterrou outros “macacos”. Mesmo não sendo bávaros.

²²¹Jaspers, K. (S/data) The Perennial scope of philosophy; Philosophical Library; New York. p.59

²²² Jaspers, K. (2003); Way to wisdom; Yale University Press; New Haven. p.69

mais do que ele sabe a respeito de si mesmo. A consciência do homem no plano psicológico é «o todo psíquico momentâneo» e sofre uma transformação quando vislumbra a sua própria liberdade.

Esta liberdade fará com que o homem se encontre nos limites da Transcendência., O homem mesmo necessitando de bases do conhecimento e dos cuidados primários dos que o cercam para vencer as primeiras «exigências da vida», procura a liberdade que «desde a fonte primária de nossa ação, a nossa consciência de ser situa-se na liberdade, aquilo que o homem é não é meramente objeto do conhecimento, mas também da fé».²²³

Existe uma outra dimensão que vai forjar a liberdade do homem e que devemos dar a devida importância. É a finitude do homem.

Neste aspeto devemos valorizar três vertentes: em primeiro lugar, a finitude do homem o leva a estar dependente do seu ambiente, ele é dependente das coisas que o rodeiam, ele encontra-se exposto ao mudo e cego processo natural e necessita morrer. Ele sabe através das mais diversas formas que irá sucumbir; em segundo lugar a finitude do homem é dependente de outros homens, concretamente dos seus atos e do «mundo histórico», produzido pela ação coletiva.

Jaspers utiliza palavras incisivas para expressar esta realidade: «ele (o homem) pode contar com nada deste mundo. Os frutos da fortuna vêm e vão. A ordem humana é regulada, não somente pela justiça, mas também pelo poder do momento de quem declara esta arbitrariedade de poder ser o órgão de justiça, e, conseqüentemente, é sempre baseado parcialmente sobre uma falsidade»²²⁴

Eis o homem sujeitado às mais diversas formas de totalitarismo. Resta a possibilidade de uma «comunicação existencial» com outros homens como um lenitivo antes que, a qualquer tempo, no horizonte surja o «sentir-se doente, o enlouquecer, a morte»²²⁵

Em terceiro lugar, a finitude humana toma a forma da natureza da cognição. Dito de outra forma, esta faceta da finitude encontra-se filiada à dependência da experiência que é dada ao homem.

²²³ Jaspers, K. (S/data) The perennial scope of philosophy; Philosophical Library; New York. p.61

²²⁴ Jaspers, K. (S/data) The perennial scope of philosophy; Philosophical Library; New York. p.63

²²⁵ Jaspers, K. (S/data) The perennial scope of philosophy; Philosophical Library; New York. p.63

Os homens tornam-se conscientes de sua finitude pela comparação com alguma coisa que não é finita, ou seja, com o Absoluto. De que forma isto aconteceria?

Jaspers aponta-nos um caminho quando diz que «através da presença do Absoluto e do infinito, a finitude do homem não permanece meramente como dados inconscientes da sua existência empírica, mas, através da luz da transcendência, torna-se o traço básico da sua consciência, da sua natureza criada. Assim, apesar do homem não poder anular sua finitude, ele enfraquece-a através disso».²²⁶

A finitude possui ainda uma outra faceta. A finitude da existência do homem não lhe permite atribuir a si mesmo a sua própria condição de existente.

Explicando melhor, é através da «comunicação» com outros homens que o homem individualmente se torna existente para si mesmo. Porém, o homem não pode alcançar este nível de conhecimento a partir de si mesmo, um longo caminho necessita ser trilhado. Marcado mesmo pela «face do destino e mesmo pela morte ele não pode fazer isso por si próprio sozinho»²²⁷ Uma outra via surge diante do homem: o caminho da Transcendência.

A Transcendência clarifica ao homem o fato de ele pode ser ele próprio. Outra condição necessita ser realizada: «ele (o homem) pode elevar-se por si mesmo, ele possui uma intangível mão, estendida para ele da Transcendência, uma mão cuja presença ele pode sentir somente em sua liberdade».²²⁸

. É através da liberdade que o homem se torna cômico da Transcendência.

Sigamos Jaspers quando nos diz «pela liberdade, com certeza, eu consigo um ponto de independência do mundo, mas precisamente através da consciência do meu radical elo na Transcendência. Pois, não é através de mim mesmo que eu sou»²²⁹

O homem necessita dar um «salto» em relação às necessárias condições que de certo modo, o formaram. Necessita ir mais além do que o seu povo, os seus costumes e a história que lhe contaram. Qual seria a «essência» do homem?

Esta pergunta poderia levar a várias respostas. Ao longo do tempo, como bem sabemos, a sua essência foi caracterizada por aquele animal que fala, pensa e simboliza ou que

²²⁶ Jaspers, K. (S/data) The perennial scope of philosophy; Philosophical Library; New York. p.64

²²⁷ Jaspers, K. (S/data) The perennial scope of philosophy; Philosophical Library; New York. p.65

²²⁸ Jaspers, K. (S/data) The perennial scope of philosophy; Philosophical Library; New York. p.65

²²⁹ Jaspers, K. (S/data) The perennial scope of philosophy; Philosophical Library; New York. p.65

cria utensílios ou que se submete aos preceitos da Polis ou que ergue os olhos aos céus a clamar pela proteção dos deuses.

O homem não se encontra fadado a repetir-se. Dito de outra forma, o homem ultrapassa o modo em que é dado a si próprio.

O homem «nasce de cada vez, sujeito a novas condições. Um recém-nascido não está unicamente confinado a trajetórias preestabelecidas, é antes um novo começo»²³⁰

O homem encontra-se em movimento, em transformação, ele não se encontra numa situação nem num papel fixados.

No entanto, existe presente uma incompletude²³¹. – o homem necessita de um sentido verdadeiro que ultrapasse as aparências. O homem pode vir a saber de si verdadeiramente a partir do momento em que ele «se sentir sustido por aquele fundamento sobre o qual não tem qualquer poder»²³²

Perante esta constatação, ocorre no homem uma transformação no instante em que ele se converte nele próprio. Jaspers a denomina de «consciência ôntica». No horizonte do homem surge uma exigência que nunca mais o deixará sossegar, que fará com que os seus dias passem a ter uma dimensão nunca imaginada.

Esta busca da realização do homem deve projetá-lo para além de si mesmo. O homem não mais se deixará levar por joviais entusiasmos nem pela beleza fortuita das belas palavras como se tais palavras, já prontamente, manifestassem a realidade.²³³

É através da sua forma de agir que o homem virá a tomar consciência de si próprio. O «caminho da sabedoria» é longo e por vezes tortuoso e muito mais de «cem degraus» poderão vir a ser necessários.

²³⁰ Jaspers, K. (2016); Pequena escola do pensamento filosófico; Cavalo de Ferro; Lisboa. p. 56

²³¹ «ora justamente a maioria dos seres humanos suporta, contudo, a vida sem resmungar seriamente e crê, por conseguinte, no valor da existência, mas precisamente porque cada um se pretende e se afirma sozinho e não sai para fora de si próprio como essas exceções; para eles, tudo o que seja extrapessoal, não é de modo nenhum perceptível, ou é-o quando muito, como uma tênue sombra».

Nietzsche, F; (1997); Humano, demasiado humano; Editora Relógio d'água; Lisboa. p. 54

²³² Jaspers, K. (2016); Pequena escola do pensamento filosófico; Cavalo de ferro; Lisboa. p. 57

²³³ « É, assim, para a frente no caminho da sabedoria, a bom passo, com boa confiança! Como quer que sejas, serve-te a ti próprio como fonte de experiência! Rejeita o descontentamento quanto ao teu ser, perdoa-te o teu próprio eu, pois em todo o caso, tens na tua pessoa uma escada com cem degraus pelos quais podes subir para o conhecimento.»

Nietzsche, F. (1997); Humano demasiado humano; Editora Relógio d'água; Lisboa. p. 261

O processo de irromper além de si próprio é caracterizado por Jaspers de duas formas: «isto acontece em duas direções: através de uma progressão ilimitada no mundo e através da infinidade que lhe é presente em relação à Transcendência».²³⁴

Seja qual for o caminho a seguir, para o homem, existe como tarefa a necessidade de ele se «ganhar a si próprio».

Para alcançarmos o estágio de nos ganharmos a nós próprios, de nos conseguirmos olhar no espelho do tempo e de nos confrontarmos do que somos, é necessário, digamos sem hesitações: coragem.

A coragem de que estamos a falar não habita os grandes feitos. É a coragem de nos entregarmos ao que nós próprios somos. Uma coragem sem dissimulações.

A bem da verdade, não estamos como homens prontos a encontrarmos e agirmos perante a realidade «nua e crua» que vivemos.

É certo que, ao longo do tempo e nas mais diferentes culturas, criamos «falsos ídolos» que nos permitiram suportar o «cerco» da realidade e que nos fez sobreviver. A esperança só tem sentido na existência., Então , estaríamos frente a quê? Sigamos Jaspers: «a pessoa não resiste perante a realidade nua. Aquele a quem é concedida não pode tornar-se seguro de si. Não pode esquecer-se dos outros, se, consciente de ser um homem ligado aos outros homens, quiser continuar a ser honesto e ansiar por benevolência da parte destes, caso venha a falhar».²³⁵

Enfim, , cabe ao homem a sua «escolha» de se tornar homem. Cabe ao homem o questionamento fundamental que abre mão dos «pretensos graus de verdade» que nos foram ensinados. Caso o homem queira fazer esta árdua caminhada em direção a si mesmo deverá abrir mão, melhor dizendo: deve deixar caído na estrada para a ação incontável do tempo que passa «o fato de ele se considerar mais importante que o mundo. A grande falta de fantasia, de que ele sofre, faz com que não se possa sentir na pele de outros entes, e, por isso, ele partilha tão pouco quanto possível do destino e do sofrimento destes»²³⁶

²³⁴Jaspers, K. (2016); Pequena escola do pensamento filosófico; Cavalo de Ferro; Lisboa. p. 60

²³⁵ Jaspers, K. (2016); Pequena escola do pensamento filosófico; Cavalo de Ferro; Lisboa. pp. 63-64

²³⁶ Nietzsche, F; (1997); Humano, demasiado humano; Editora relógio d'água; Lisboa. p. 55

Entretanto, ter esta «consciência» levar-nos-ia ao desespero. É natural que busquemos um consolo. De onde poderia ele vir?

Neste momento, busco a companhia e a resposta de um dos «mentores» intelectuais de Jaspers quando se indaga de como poderíamos fazer frente a esta realidade de ser (e de caminhar para o fim) que somos já herdeiros à nascença. Quem seria capaz de «sentir-se humanidade»? Eis o que é dito, «mas quem é capaz do mesmo? Certamente só um poeta, e os poetas sabem sempre consolar-se».²³⁷

2. Do Mundo

Vejamos dois posicionamentos que encaram o «mundo» de forma diversa.

A primeira forma poderia ser avaliada da seguinte maneira: «o mundo é o próprio Ser».²³⁸

Existe uma independência do mundo como um todo em relação ao homem. O mundo existe – e assim permanecerá – sem a necessária presença desde «bípede que se ergueu» em priscas eras.²³⁹

Uma conclusão impõe-se: tudo que existe podemos chamar mundo, pode ser captado numa «verdadeira conceção do mundo».

Uma segunda forma apontaria noutra direção. Teríamos : «todo o mundo do Ser que nós conhecemos é uma interpretação do homem».²⁴⁰

Vale a pena ressaltar que tal visão apenas enfatiza a interpretação, não dando margem à presença e posterior valorização da «coisa» que é interpretada. Não existe um «núcleo firme» do «mundo-do-ser», existe somente o «movimento» da interpretação.

O «pensamento» do homem cumpre nesta perspetiva, um papel central. Por outros termos, «tudo o que é encetado como uma realidade no reino da existência do homem

²³⁷Nietzsche, F; (1997); Humano, demasiado humano; Editora relógio d'água; Lisboa. p. 55

²³⁸Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.160

²³⁹Aliás o mundo passou por épocas sem a presença física do «homo sapiens sapiens».

²⁴⁰Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity press; New Jersey. p.160

torna-se num objeto do seu conhecimento dentro das formas da sua consciência-como-tal, torna-se um meio do espírito e a arena da sua realização existencial».²⁴¹

A bem da verdade, todo «o conceito» do «mundo» que possamos vir a ter é somente uma dada «perspetiva» no que diz respeito a «determinados objetos» através de «específicos métodos».

Na conceção de Karl Jaspers, «o mundo está abarcado através de um modo do Abrangente em tudo que lhe é próprio».²⁴²

Devemos fazer uma distinção que – em seu âmago – nos envolve a nós mesmos e ao mundo. Em primeiro lugar, existe o «Abrangente que nós somos» que também se torna objetivo, .Passa a ser cognoscível para nós na «forma de ser-no-mundo».

Porém, o «autêntico mundo-do-ser» é de uma outra forma. É de uma forma do «Abrangente» que não captamos de nenhuma maneira imediata. É um «Abrangente» que não se torna «acessível diretamente», que é um «não para nós».

O Abrangente do qual nós somos e o Abrangente do mundo estão aqui ao mesmo tempo, juntos, mas em suas origens eles são independentes um do outro, e, como se fossem um contraponto.

O autor da «Psicopatologia Geral» chama a nossa atenção para dois sentidos que envolvem a palavra «mundo» no seu pensamento.

Teríamos um sentido «largo» e um sentido «estreito». No sentido «largo» deparamo-nos com «a massa do que é objetivável» através do conhecimento e, desta forma, todas as «formas do Abrangente» surgem. Ao contrário, no sentido «restrito», estamos diante de «um outro» que não somos nós e «que nos aparece como aquele que é sem vida».

Poderíamos seguir o caminho que apontaria no sentido de que «se nós chamamos ser-no-mundo todo o imanente que aparece como objeto, então ambos os abrangentes que nós somos e o abrangente que está no mundo são ser-no-mundo».²⁴³

²⁴¹ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity press; New Jersey. p.161

²⁴² Jaspers, K; (1986); Karls Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.161

²⁴³ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.162

Por outros termos, o que surge no «mundo» como objeto ou é um «objeto de investigação», sendo este mesmo objeto «estranho» para mim ou o que eu sou para mim mesmo como o «Abrangente».

Jaspers lembra-nos que «eu sei a respeito deste ser que é distante para mim que, ainda aparece ao mesmo tempo como um objeto no mundo».²⁴⁴

Ao longo da história, ele foi designado como: vida, alma, Deus e outros nomes.

Passemos a ver as características do «Abrangente» do «mundo». O «Abrangente do mundo» é um obscuro ser. Um obscuro ser que não se pode tornar claro seja por qualquer tipo de ação. De forma sucinta, mas objetiva, «é a origem de toda a realidade, da qual nós chamamos matéria».²⁴⁵

Independente do nome que possamos dar para a criação do mundo, bem como das simbologias e mitologias que permanecem em todas as culturas a desafiar o passar do tempo, é certo que estamos diante de uma inevitável colisão do nosso «pensamento com este impenetrável (o Abrangente do mundo) que nos abraça e nos atravessa».²⁴⁶

Por outro lado, mesmo frente a este mistério do seu surgimento somos levados a acreditar (uma crença advinda do salto filosófico) que não estamos a lidar com «categorias» refletidas no espaço e no tempo, bem como movidos por uma causalidade, estamos a lidar com o «solo e a origem da realidade» que nos faz respirar, correr, sofrer, amar e viver.

Seguindo Jaspers, «o que era uma matéria de vida e de morte, apenas num curto período um pouco antes, pode mais tarde perder a sua importância; mas de outra forma inatacável, a realidade permanece constantemente presente.»²⁴⁷

Em continuação, Jaspers diz que «o mundo não existe fora de si mesmo, não é *causa sui*».²⁴⁸

²⁴⁴ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.163

²⁴⁵ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.163

²⁴⁶ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.164

²⁴⁷ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.160

²⁴⁸ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.164

O «Abrangente» do «mundo-do-ser» dirige-nos uma linguagem. Esta linguagem é a da cognição das aparências.

Esta «linguagem» passa a ser compreendida na medida em que a «traduzimos» através do conhecimento que emana das ciências.

O «Abrangente» em si (e não como surge nas aparências do mundo) não é um objeto de conhecimento. Devemos ter presente que «o que torna os objetos de conhecimento são as aparências abrangidas pelo mundo-do-ser e do qual elas emergem».²⁴⁹

A bem da verdade, não podemos dar as costas ao fato de que nós mesmos «somos, no mundo, uma parte do mundo».

O mundo torna possível o que nós somos e o que nós podemos ser.

.A Transcendência que perpassa o mundo é refletida, por elementos do mundo, tais como os símbolos e os mitos.

Símbolos e mitos que habitam o mundo e que nos fazem «falar» da «Transcendência». No entanto, bem sabemos que estes são imagens que expressam o enigma e o fazem crescer., O enigma permanece insolúvel. Vivemos uma situação paradoxal. No entanto, é uma situação que mais do que descrita se deve repercutir no nosso âmago.

Ei-la: «a minha consciência do Abrangente do mundo e no mundo causa a agitação que me mantém atolado abaixo de um saber, mas, além disso, a tranquilidade de pertencer a um chão que nunca é esgotado pelo que eu conheço como aparência».²⁵⁰

A «minha consciência do Abrangente do mundo e no mundo» encontra-se frente a fronteiras que delimitam o nosso conhecimento.

No entanto, antes de «vivermos» tais fronteiras, nós buscamos no «mundo» o conhecimento. Para tanto, lançarmos mão de pressuposições. Pressupomos que o «mundo é cognoscível», no entanto, esta pressuposição pode significar duas coisas.

Jaspers clarifica-nos: «primeiro, isto pode significar a cognoscibilidade dos objetos no mundo, em segundo a cognoscibilidade do mundo como um todo».²⁵¹

²⁴⁹ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.165

²⁵⁰ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.165

²⁵¹ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.166

Só podemos aplicar a primeira, pelo fato de que ao evoluir o nosso conhecimento surgem, perante nossos olhos, novas «conexões». Passamos a conhecer «específicos objetos».

A segunda pressuposição não pode ser alcançada. Os motivos que surgem para isto não ocorrer são «nenhuma matéria que omitisse o progresso do conhecimento nunca poderá conhecer o mundo na sua totalidade». E mais adiante, continua Jaspers: «o mundo não existe para nós como alguma coisa que pode ser pensada e experimentada sem contradição»²⁵²

Este limite faz surgir uma série de falsas pressuposições. Cabe-nos analisá-las para percebermos melhor a dimensão do que estamos a delinear.

A primeira toma a seguinte forma: «o mundo, como completa totalidade, torna-se um objeto para nós».²⁵³

Esta falsa pressuposição possui na sua essência a seguinte ideia, que não resiste a uma análise mais detalhada, a de que uma «simples verdade» referente ao «mundo» como a sua «totalidade» poderia vir a ser capturada, conquistada num gesto semelhante ao de simplesmente traçamos duas linhas numa superfície plana.

Não levamos em consideração que a pesquisa está direcionada para as coisas do mundo. A pesquisa «permanece dentro do mundo que inclui cada um destes objetos como ainda o vasto Ser».²⁵⁴

Tal postura não alcança o mundo. Deixamos de lado um fator essencial: qualquer pesquisa referente ao «mundo» só poderá avançar se considerar, se for «guiada» pela conceção de «ideia» que permite uma coerência para a nossa abordagem.

Jaspers afere-se à ideia kantiana que não conhecemos o mundo, mas os objetos que se encontram no mundo.

O que ocorreria, na conceção de Jaspers, caso abandonássemos a noção da «ideia» como sendo o guia do nosso conhecimento?

²⁵² Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.166

²⁵³ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.166

²⁵⁴ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.166

Jaspers responde que, «se a ideia desaparecesse da consciência científica, então tudo que é conhecido seria despedaçado em pedaços *ad infinitum* e estaria dissipado em instâncias de informações remediadas sem o significado provido pela coerência».²⁵⁵

Mesmo que tenhamos em mãos evidentes «relações entre objetos», a nossa tarefa não termina. Buscamos determinar uma outra perspectiva mais além que é: «determinar o tipo e o significado destas relações».²⁵⁶

Em suma, só avançaremos na questão da «unidade do mundo» se conjugarmos os dados objetivos recolhidos do mundo com as ideias que funcionam como verdadeiros «guias» em prol da evolução do nosso conhecer.

Socorrendo-nos das palavras de Jaspers, «assim o mundo é chamado “ideia” porque ele representa a tarefa de progredir constantemente nela ao invés de porque é uma totalidade fechada».²⁵⁷

Somente «no mundo» nós encontramos todo «o ser apurável».

Vejamos uma outra pressuposição que também faz eco entre os homens.

Ei-la: «o mundo é uma série de acontecimentos, contínuos e completos em si mesmo».²⁵⁸

Quer tentemos avaliar o mundo físico, ou até mesmo o mundo «da consciência-como-tal» encontramos, digamos assim, uma situação peculiar.

Poderíamos expressá-la da seguinte forma: tais «mundos» encontram-se próximos uns dos outros e cada um deles separado por uma «lacuna». A «fragmentação» mostra-se presente. Não existe nenhuma «continuidade» entre eles.

Surge pois um questionamento do porquê ocorrer tal situação. Jaspers diz-nos «eles não podem ser derivados de um para o outro, não podem ser compreendidos como se desenvolvessem fora de uma realidade mais importante. No passado, quando o nosso

²⁵⁵ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.167

²⁵⁶ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.167

²⁵⁷ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.167

²⁵⁸ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.167

conhecimento era diminuto e a discussão científica era meramente aproximação, a separação entre eles era velada pelo que era resumido sem transições». ²⁵⁹

Um outro aspeto a ser levado em linha de conta é a fragmentação de métodos.

Cada método leva-nos a observar uma determinada «perspetiva sobre o mundo» e não o mundo em si mesmo. No mundo real deparamo-nos frente a um mesmo objeto de estudo com o uso de métodos diferentes. Existe uma verdadeira «cisão» de métodos aplicados. Não existe um possível e harmonioso «ponto em comum».

Jaspers diz-nos, «consequentemente, nenhum mundo-do-ser como objeto de conhecimento é o mundo-do-ser como um todo» ²⁶⁰

Em suma, mesmo que estejamos filiados a «ideias» de um mundo e suas relações, e daí advir uma forma de entendimento, «eu nunca sou capaz de abranger o mundo na sua unicidade...». ²⁶¹

Uma outra pressuposição surge diante de nós, é a que afirma que «o nosso conhecimento coincide com o objeto conhecido». ²⁶²

Esta pressuposição é falha no sentido que se apoia na aparência .

Dito de outra forma, «não é o Abrangente do ser em si próprio e não nos conduz face a face com tudo». ²⁶³

Jaspers assinala uma «obstinada tendência no nosso pensamento para pensar o mundo como um todo em todo o nível da nossa conceção do mundo como se ele fosse o próprio Ser». ²⁶⁴ Na nossa linguagem damos diversos nomes a esta condição.

Tal condição é chamada de: átomo, matéria, energia, vida e como processo. Estes vários nomes envolvem o princípio de um «mundo-do-Ser» que buscamos objetivar e que derivamos de uma conceção do «Todo».

²⁵⁹ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.167

²⁶⁰ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.168

²⁶¹ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.168

²⁶² Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.168

²⁶³ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.169

²⁶⁴ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.169

Estaríamos enganados caso pensássemos desta forma, em relação ao mundo que nos circunda? Jaspers responderia afirmativamente.

Pelos argumentos que se seguem, a sua resposta é afirmativa: 1- «nós sempre terminamos na rigidez da decepção, quando queremos derivar todo o ser de um ser que se torna objetivável e é categorizável no particular»; 2- «perdemo-nos em tais absolutizações que são meras invenções da imaginação sem o ganho do conhecimento».²⁶⁵

Devemos chamar a devida atenção para uma viragem do pensamento de Karl Jaspers no que diz respeito às limitações do «conhecimento» e da possível falta de profundidade dos pontos totais do Abrangente» que estariam filiados às aparências.

Sigamos o que nos diz Jaspers: «quando a falsa absolutização do mundo é suspensa e o Abrangente do mundo do ser é feito manifesto, isto não implica ceticismo quanto à realidade das coisas; antes, implica clareza a respeito da natureza desta realidade e sobre o significado do ser cognoscível».²⁶⁶

Esta «clareza» leva-nos a uma «consciência do ser» que ao mesmo tempo aponta na direção da nossa «liberdade palpável».

Seguindo em frente, tornamo-nos recetivos ao «genuíno Ser».

É através da «liberdade» que nós «iniciamos o conhecimento do Abrangente do mundo-do-ser porque nós avançamos, pelo caminho de toda a aparência definitiva e das ideias do mundo-do-ser, dentro do sempre expansivo espaço do Abrangente».²⁶⁷

Quando esta experiência da liberdade se torna palpável num movimento crescente no «mundo», passamos também a perceber que o «mundo» que nos rodeia «também é mais brilhante do que antes; ainda nós não podemos conhecer o Abrangente em si mesmo».²⁶⁸

²⁶⁵ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.169

²⁶⁶ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.169

²⁶⁷ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.170

²⁶⁸ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.170

Em relação a «nós próprios», fazemos o movimento de penetrar no «solo» do «mundo-do-ser» através e graças ao «Abrangente» que se encontra em nós.

Este é o «Abrangente» que nós vivemos no «Abrangente do mundo». É vivido como visceral e manifesta-se na nossa mente.

Independente da importância dos «objetos do mundo», não podemos deixar de assinalar que, «para ser certo, não existe revelação para nós se não existir a personificação na aparência do mundo».²⁶⁹

A bem da verdade, somente na presença da Transcendência ou na captação de seus «sinais» é que «o homem pode encontrar refúgio».²⁷⁰ Quando nos encontramos a nós mesmos, mais uma vez, na «existência mundana» defrontamo-nos com a «inelutável tarefa» de olhar além. No entanto, este além traz em si as incertezas e ambiguidades da «Transcendência».

.Para avançarmos com a nossa explanação, devemos ter em consideração mais dois aspetos: o primeiro diz respeito ao que Jaspers chama de «modos do conhecimento do mundo». Ao tomar conhecimento do «Abrangente» a nossa consciência do mundo altera-se. Na verdade, o que conheço do mundo está «definitivamente conhecido».

.No entanto, tal e qual a minha sombra, não posso virar as costas àquilo que conheço do mundo, «mas existe conectado com todo o conhecimento uma experiência de significado que geralmente permanece obscura»²⁷¹

Esta «experiência de significado» é deveras importante no processo que nos leva ao conhecimento. Porém, este movimento, em si é paradoxal.

Explicando melhor, o que nós conhecemos no mundo como objetivo e definitivo é «sustentado na minha experiência» por este «obscuro conhecimento» que por sua vez nos motiva, , ao ir de encontro a um conhecimento, que em si mesmo não se torna «conhecível».

Utilizando uma imagem da Astronomia, somos atraídos em direção a um «buraco negro».

²⁶⁹ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.170

²⁷⁰ Este aspecto é desenvolvido no capítulo referente à Transcendência nesta tese.

²⁷¹ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.170

Estamos às voltas com as nossas expectativas referentes aos limites do nosso conhecimento; estamos às voltas com as possibilidades das consequências destes limites; estamos às voltas com as possibilidades de ampliarmos as fronteiras do nosso ser-no-mundo.

É neste ponto que introduzimos um segundo aspeto. Ei-lo: o nosso conhecimento dos «objetos no mundo» vai estar relacionado visceralmente, se o «Abrangente» estiver presente ou ausente. Quais as consequências e dimensões do cumprimento ou não desta condição?

A não presença do «Abrangente» leva-nos a uma situação de «absolutização do que é conhecido»

Então o que se segue são os efeitos destrutivos «do racional»

Esta «confusão» torna-se patente na medida em que, baseado no meu «suposto conhecimento», passo a ordenar, delimitar, restringir o «mundo».

Jaspers responde-nos: «eu destruo-me a mim próprio quando, ao invés de ser o Abrangente, ser ativo como este Abrangente e aberto a mim próprio, eu, em vez disso, violento-me com propósitos finitos». Somos levados pelos nossos mais pungentes e devastadores «impulsos internos».

Por outros termos, o conhecimento que advém do «Abrangente» passa a ser como um «objeto à minha disposição». Jaspers chama tal postura de uma «perversão do desviar» o conhecimento particular em conhecimento «absoluto». Por outras palavras, tal postura seria o de abandonar o caminho da «iluminação» que poderíamos alcançar dentro do «Abrangente».

Uma outra consequência que surge é a de que «eu destruo os outros, quando eu, determinando todos os propósitos, faço tudo que deveria ocorrer e deveria ser feito ao objeto de meu planeamento»²⁷².

Mais uma vez, encontramos-nos filiados aos «impulsos» que são «insondáveis» e que se encontram «fora do solo do Abrangente».

Perdemos o transparente solo do ser da Transcendência, quando eu considero os conteúdos do conhecimento como sendo completos.

²⁷² Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.171

Perdemos aquilo que nos sustenta como possuidores de sensibilidade e vida. Por outro lado, a presença do «Abrangente» permitir-nos-ia olhar o mundo de uma outra forma.

O «mundo» passaria a ser visto como se estivesse «em suspenso». Dito de outra forma, para entendermos melhor este movimento «a falsidade de todas as concepções do mundo é exposta».²⁷³

O «mundo» é visto como suspenso no ar. É interrompida toda a racionalidade que seria apoiada por uma «supostamente metafísica científica com o seu método de traçar prováveis conclusões a respeito do ser como tal».²⁷⁴

Optamos por rejeitar todo e qualquer conhecimento que seja fechado em si mesmo.

Jaspers expressa três dimensões que a presença do «Abrangente» no mundo nos permitiria alavancar. Assim teríamos: «ao invés de um método universal de conhecimento, ali existe uma multiplicidade de métodos. Ao invés do próprio Ser, existem níveis e modos do Ser. Ao invés de uma derradeira estrutura de conhecimento, ali permanece uma radical abertura, uma prontidão para novas experiências em todos os modos do Abrangente».²⁷⁵

.Estaríamos frente a uma situação embaraçosa, pois existiria uma diferença entre o que as coisas parecem ser e aquilo que realmente são no mundo.

Uma diferença guiar-nos-á, pois «deseja saber o pintor aquilo que as coisas parecem ser; o homem prático e o filósofo desejam saber o que elas são; porém, o desejo do filósofo de saber o que são é um desejo mais forte do que o homem prático e sente-se, por isso, mais enleado pelo conhecimento das dificuldades de responder a este problema».²⁷⁶

²⁷³ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.171

²⁷⁴ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.171

²⁷⁵ Jaspers, K; (1986) Karl Jaspers basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey, p. 174

²⁷⁶ Russel, B; Os problemas da filosofia (2001); Livraria Almedina; Coimbra. p.24

Capítulo 2: Ciência e Filosofia

1. Da Ciência

No mundo da Ciência nenhuma experiência é uma mera parte ou um limitado «departamento» do mundo real.

A realidade não tem partes. Não possui partes soltas que saltam pelo ar. Tudo que é declarado a respeito da realidade o é a partir de uma visão da totalidade.

O mundo da experiência científica tem o seu ponto de partida na transformação do nosso mundo familiar..

A experiência científica rejeita o testemunho humano. Explicando melhor, a ciência coloca diante de nossos olhos um mundo independente. A constituição básica científica não leva em conta as nossas conjeturas pessoais. Estamos frente a um mundo impessoal e estável.

Existem aspetos que não devem ser negligenciados. Poderíamos arrolá-los: 1- a experiência científica deve ser vista como uma totalidade; 2- a experiência científica é uma incompleta forma de experiência que não abarca a minha participação.

. O que não devemos deixar de lado é que método e matéria fazem parte de uma totalidade.

O processo da experiência científica é uma contínua modificação de um mundo de ideias em termos de estruturas significativas do mundo. Vale a pena precavermo-nos frente aos «primeiros impulsos» que, após um período variável, se mostram infecundos e nos fazem «andar em círculos». Jaspers adverte-nos «o engano fundamental do desenvolvimento teórico está em encapsular-se numa formação racional, partindo de uma contemplação ampla. O entusiasmo inicial do contato com a realidade transforma-se em fanatismo ao saber que erra no desdobramento dogmático»²⁷⁷.

As primeiras generalizações da ciência são analíticas, advindas de conceitos estruturais. Estas generalizações expressam as relações entre conceitos que são inerentes em si.

. O que obtemos com esse processo de pensar é um homogêneo e parcialmente integrado mundo de ideias, mas não um pleno e coerente mundo real.

²⁷⁷ Jaspers, K. (1997); *General Psychopathology*. Volume II; The Johns Hopkins University Press; Baltimore. P.548.

O processo científico inicia-se a partir de uma hipótese. Hipótese é uma assertiva. Assertiva que é dada e conhecida a partir do mundo das ideias que demarcam a ciência. Dito de outra forma: uma hipótese científica é um conceito estrutural do mundo da experiência científica.

Como é bem sabido da hipótese o pensamento científico segue para a observação e o experimento. Estas duas fases são limitadas e controladas pela hipótese.

O método científico possui como característico o que pode ser mensurável. O mensurável é estatístico e habita a dimensão do quantitativo. A mensuração está presente na coleção de dados que agrupamos, segue no reconhecimento e designação do que vamos estudar. A mensuração encontra-se presente na percepção científica que nos guia, quer ao olharmos um gráfico ou delineararmos uma equação exponencial.

O pensamento científico é uma tentativa de elucidar um dado mundo de ideias. O pensamento teórico está sempre caminhando para erros. Existe uma tendência a ter o concebível como real; a confundir o inverificável com o determinável ou a sermos levados por analogias a uma visão imediata da realidade. No entanto, cabe o questionamento: o que estuda a Ciência?

- Estuda a Natureza.

A Natureza é primariamente um mundo de ideias independentes das pessoas ou de particulares tipos de sensações. Lembre-se disso ao ver a próxima estrela cadente.

Este mundo de ideias vive a experiência da realidade. Realidade que nos impõe uma resistência.

O que observamos com os instrumentos adequados é o produto final. Não é o início das interações necessárias de um complexo e intrigante acontecimento.

No campo científico somos levados a trabalhar com dois aspetos que acreditamos diversos, mas complementares. Delineando melhor: toda a experiência de que lançamos mão é subjetiva mas nenhuma experiência é meramente subjetiva.

Eu teria dificuldades de entender a razão de um cientista passar trinta anos de sua vida a estudar o ciclo vital de um raro molusco numa ilha isolada do Pacífico Sul, mas saberei explicar que para o seu trabalho surtir efeito e ser aceite pela comunidade científica teve que seguir um determinado e reconhecido método de observação e mensuração.

Dito de outra forma, o método e a matéria de estudo são inseparáveis correlativos. São aspetos de uma totalidade.

De forma sumária teríamos em mãos: 1- o experimento é um método de descoberta, mas não é o processo inteiro em qualquer pesquisa; 2- as generalizações científicas são o resultado da análise crítica das observações. 3- a verificação é necessária antes de a hipótese ser convertida numa generalização válida. Este processo de verificação é pensado como um processo de observação; 4- a elucidação do mundo através de uma experiência necessita ser comunicável

A ciência desvela o mundo. Não custa lembrar que desvelar é deixar cair o véu. O «desvelar» leva ao «desencantamento» do mundo. A ciência extirpa a nossa crença na existência de seja lá o que for além do próprio saber científico.

Enfim, qual o contributo positivo da ciência?

Poderíamos enumerá-la, ela permite-nos: 1- a ciência põe em nossas mãos conhecimentos técnicos que nos permitem dominar a vida através da previsão 2- a ciência contribui para a clareza 3- a ciência contribui para o significado lógico de uma «visão de mundo».

Todos estes aspetos que a ciência nos fornece é «algo que o comércio de legumes não nos pode por certo, proporcionar: métodos de pensamento, isto é, os instrumentos e uma disciplina»²⁷⁸.

Jaspers adverte-nos «a orientação no mundo, nos moldes da ciência, significa a conquista de uma existência independente do conhecimento subjectivo»²⁷⁹. Explicando de uma outra forma, aquilo que podemos vir a conhecer torna-se independente das mudanças temporais ou da individualidade histórica de quem «clama» o dado científico. Estas condições encontrar-se-ão presentes. No entanto, a validade do que descobro passa a ser marcada pela independência. A presença e atuação das «leis da natureza», bem como os ditames da «lógica» permanecem independentemente de descobrirmos ou

²⁷⁸ Weber, M. (1968). *Ciência e Política: Duas vocações*. Editora Cultrix; São Paulo, p. 45

²⁷⁹ Jaspers, K. (1986); *Limits of World Orientation* in. *Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings*; Humanities Press. New Jersey; p.368.

não um certo objeto científico. Os raios infravermelhos aqueciam os nossos corpos antes da sua descoberta.

O que nos oferece a ciência?

Jaspers adverte-nos: «mas a ciência ensina-o (ao Homem) como trazer a infinitude sobre controlo, como avaliar e antecipá-la em cada possível instância. A existência de todas as coisas se desfaz em diversidades, mas a ciência aponta a unidade do que pode ser conhecido. Isto compreende uma totalidade sistemática na qual tudo é conectado com outro»²⁸⁰.

Concordaríamos com uma assertiva em que a ciência nos levasse a uma «relativa tranquilidade». Esta «tranquilidade» é deixada para trás quando nos mobilizamos em direção ao desconhecido.

Poderíamos ser levados por uma perda do nosso «ímpeto» face às possibilidades que a ciência nos oferece. Poderíamos lamentar-nos de que nada é sólido, de que tudo é questionável e meramente possível. Estaríamos presos a acontecimentos aleatórios.

Jaspers diz-nos a esse respeito «estes limites da orientação no mundo são relevantes para a existência possível. Eles demonstram duas coisas de uma vez só: de que o mundo não pode estar voltado para si mesmo – isto é, que o conhecimento não se exaure com o conhecimento no mundo; e que a orientação no mundo deriva o seu significado científico de uma fonte diferente que não pode ser conhecida através da própria ciência. Uma consciência destes limites é o que nós buscamos na orientação filosófica no mundo»²⁸¹.

. É uma ideia filosófica a de que todas as ciências estão relacionadas entre si. O «cosmos da ciência» encontra-se fundado por uma «consciência filosófica». O que move o «cosmos da ciência» é a busca de uma «unidade de saber». Esta «unidade de saber» é vista como uma «ideia».

Jaspers adverte-nos num ponto capital, «num esquema de classificação das ciências, o uno reside quase sempre numa ciência preferida pelo esquema. O fato de que quase

²⁸⁰ Jaspers, K. (1986); Limits of World Orientation in. Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Ehrlich, E; Ehrlich, L; Pepper, G; Humanities Press. New Jersey; p.369.

²⁸¹ Jaspers, K. (1986); Limits of World Orientation in. Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Ehrlich, E; Ehrlich, L; Pepper, G; Humanities Press. New Jersey; p.371.

todas as ciências se têm tornado absolutas como ciências genuínas e onicompreensivas tem seu fundamento razoável, a saber: que cada ciência autêntica é um todo. O erro está em que então deixa-se de ver por sua vez as outras totalidades concretas do conhecer em sua própria origem, de modo que se dá um empobrecimento da consciência do saber devido à limitação da ciência particular sobrestimada»²⁸².

Jaspers diz-nos «a verdade dos pressupostos na investigação revela-se por meio da sua eficácia no conhecimento factual porque alguns pressupostos conduzem a novos descobrimentos enquanto outros fracassam. Essa é uma questão ulterior que não preocupa a verdade do resultado, senão que teria que penetrar no fundamento da verdade da investigação»²⁸³.

Toda a ciência trabalha com pressupostos que não possuem uma validade absoluta, que – apesar dos esforços dos cientistas – não se encontram com o «Ser mesmo», senão com a sua «manifestação» de forma indireta.

A ciência possui três aspetos fundamentais: ela é um conhecimento metodológico, uma certeza convincente e uma validade universal.

Existe no primeiro aspeto, uma característica peculiar: eu só conheço cientificamente se eu sou conhecedor da metodologia através da qual eu adquiro o conhecimento. Isto permite-se substantivar e demonstrar os limites do próprio conhecimento.

A certeza convincente tem que lidar com a incerteza, com a probabilidade do conhecer e no seu limite, com a impossibilidade de termos acesso (por questões pessoais ou da técnica do tempo que vivemos) ao conhecimento.

O terceiro aspeto –abarca a validade universal – apontaria para uma característica: a unanimidade. Devemos possuir reservas em relação à unanimidade do saber. Um saber «monolítico» deixa de lado um dos motores da ciência: o questionamento de vertentes consideradas «intocáveis».

Estas características tornam a ciência «universal». Graças a estes aspetos a «ciência moderna» não se deixou eludir, bem como existe uma ampliação dos seus horizontes «e

²⁸² Jaspers, K. (2013); La Idea de La Universidad; Educaciones Universidad de Navarra S.A; Pamplona. P.135.

²⁸³ Jaspers, K. (2013); La Idea de La Universidad; Educaciones Universidad de Navarra S.A; Pamplona. p. 28.

não somente toda a realidade, mas também toda a possibilidade intelectual ser um objecto de investigação. Não existe nenhum limite para questionamento e pesquisa»²⁸⁴.

Existe um «sentimento» que move a ciência de que tudo pode ser superado, tudo pode ser perscrutado, os próprios fatos «quando são envolvidos, eles são usados como um meio para avanços mais à frente na continuidade do crescimento de um acontecimento mais penetrante...»²⁸⁵.

Uma ciência nestes moldes «desvela os enganos que me fazem a vida mais fácil, com os quais substituímos a fé que inclusive a convertemos na garantia de um ser consciente. Libera-nos das dissimulações que nos levam a ocultar realidades porque, mesmo conhecendo-as, não as suportamos. Dissolve as durezas que produz o pensar acríptico e que substitui a interminável investigação. A ciência impede toda a tranquilidade enganosa»²⁸⁶.

É evidente a presença weberiana nesta passagem nomeadamente na concepção de uma ciência que «desvela» o mundo à sua volta. Vejamos outros aspetos do olhar jaspersiano referente ao saber científico.

Jaspers chama a nossa atenção, afirmando «a ciência moderna não é somente universal, mas vive com a unidade das ciências como objetivo, a qual, contudo, nunca é atingida»²⁸⁷.

Cada ciência é determinada pelo seu objeto e pelo seu método. Cada ciência é uma «visão» sobre o mundo que passa, Nenhuma ciência compreenderá o mundo. Cada ciência é particular e especializada (algo que Weber já tinha apontado). Cada ciência «pertence» ao mundo até os seus confins.

A universalidade na articulação de categorias e métodos vai marcar a «ciência moderna», Eis o lado positivo da ciência.

²⁸⁴ Jaspers, K. (1986); Limits of World Orientation in. Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanities Press. New Jersey; p.356.

²⁸⁵ Jaspers, K. (1986); Limits of World Orientation in. Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanities Press. New Jersey; p.356.

²⁸⁶ Jaspers, K. (2013); La Idea de La Universidad; Educaciones Universidad de Navarra S.A; Pamplona. p. 50.

²⁸⁷ Jaspers, K. (1986); Limits of World Orientation in. Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanities Press. New Jersey; p. 357.

Poderíamos delimitar os seguintes «campos»: o físico, o biológico, o psicológico e o campo das «ciências do espírito». Em cada um destes «campos» possuímos «formas» diferentes de objetividades. A física, tal como a química, possui uma «relativa» coerência interna, que se reflete nos seus postulados que encontram na prática a comprovação; a biologia que tem uma relação próxima com as ciências naturais possui, na opinião jaspersiana, aspetos que se mantêm «obscuros»; a psicologia é ainda mais questionável. A psicologia atente aos «campos» da vida e da mente; por último, as chamadas «ciências do espírito» não possuem a mesma «unidade» da física nem da biologia.

Jaspers diz-nos a respeito destes campos «é a arena para batalhas de diferentes visões de mundo, batalhas que decidem, radicalmente e sem apelo, em torno do significado e valor do propósito de questionamentos e modos de pesquisa, na verdade a respeito de todos os objectos de pesquisa»²⁸⁸.

Existe um aspeto comum e uma diferença em qualquer ação e «visão de mundo» de cada ciência. O aspeto comum poderia ser explicitado da seguinte forma: a irrefutabilidade do conhecimento empírico. A diferença que permeia as ciências é de que não existe uma bitola comum que poderia adaptar o objeto de estudo dos quatro tipos de ciência que já demarcamos.

Jaspers enfatiza a importância de que o viver ocorre «na polaridade» entre as «ciências naturais» e as «ciências do espírito» ou também denominadas de «ciências da mente».

Esta dicotomia emana dos escritos de Dilthey, é levada a um extremo por Jaspers, quando ele diz «novamente as suas práticas de pesquisa, parece reconstituí-las como duas entidades estranhas uma para com a outra. Os cientistas em ambos os domínios compartilham uma atmosfera de questionamento e pensamento. Eles entendem-se mutuamente – os cientistas naturais claramente e inequivocamente, os cientistas da mente dentro dos seus limites históricos, mas entre os dois grupos há geralmente hiatos, um abismo e muito pouco um olhar de relance para o outro lado...»²⁸⁹.

²⁸⁸ Jaspers, K. (1986); *Limits of World Orientation* in. Karl Jaspers: *Basic Philosophical Writings*; Humanities Press. New Jersey; p. 360.

²⁸⁹ Jaspers, K. (1986); *Limits of World Orientation* in. Karl Jaspers: *Basic Philosophical Writings*; Humanities Press, New Jersey; p.360.

Exploremos com mais detalhes as chamadas «ciências naturais». Tais ciências levam-me a um «limite». Tal «limite» é alcançado na explicação externa do que observo. É necessário «ir além». Dito de outra forma, torna-se necessário estimular-me no sentido de encontrar o contacto com a «incompreensibilidade do ser». O próprio contato com o mundo real necessita ser «desvelado», o “mundo” passa a ter os seus limites conhecidos acrescido do fato incontornável de que entramos em contacto com o outro. Eis o limite em toda a sua plenitude: «a natureza não responde, ela não me fala como “Existenz”, ela não é espírito»²⁹⁰.

Voltemo-nos, para as «ciências do espírito».

A tarefa das «ciências do espírito» é investigar o que é compreensível.

Existe em relação à compreensão um «jogo de sombras».

. O que é «compreensível» surge incorporado numa dimensão de incompreensibilidade. Esta faceta da «compreensão» já a conhecíamos desde que Jaspers escreveu na Psicopatologia Geral: «mas com a compreensão existem limites em toda a parte. A existência de disposições psíquicas especiais, nas regras de aquisição e na perda das disposições mnemónicas na sequência da construção psíquica total, conforme as épocas da vida, tudo isso que podemos resumir como sendo o alicerce do psiquismo representa limite à nossa compreensão»²⁹¹.

A «compreensão» torna-se mais real quando lançamos mão e damos um maior valor a comunicação onde a «Existenz» se torna viva.

Em relação à «compreensão» e à «Existenz»²⁹² existem vertentes que necessitam ser devidamente enfatizadas, relações que surgem, pontos que se aproximam, limites da «compreensão».

Em primeiro lugar, devemos ter em conta em que medida dados empíricos podem ser colhidos. Dados advindos de documentos, escavações, arquivos, reconstruções. Este primeiro passo é uma «reconstrução» de testemunhos acessíveis à «compreensão».

²⁹⁰ Jaspers, K. (1986); Limits of World Orientation in. Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey; p.361.

²⁹¹ Jaspers, K. (1997). General Psychopathology; The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Part II, p.305.

²⁹² Mantemos aqui a palavra em alemão, como na tradução inglesa

O segundo passo será avaliarmos o «sucesso de, racionalmente,» determinarmos o significado do conteúdo que temos nas mãos a partir dos dados colhidos»²⁹³.

Jaspers avança com uma maior parcimónia ao dizer: «além do mais, nós necessitamos de perguntar o provável entendimento dos acontecimentos e ações baseados em situações, premissas e motivos»²⁹⁴.

O terceiro passo diz respeito à participação do investigador na atualização das «ideias», movimento este que só é realizável frente a uma interminável realidade, pela «seleção» de «ideias» que habitam originalmente a «mente» do investigador²⁹⁵ a partir de acontecimentos ocorridos.

Por último, devemos ter em conta em que medida o que «construímos» mentalmente é meramente uma imagem do que observo ou em que medida é uma criação. Por outras palavras, o que capto e construo é fundado na comunicação com o outro. O que construo passa a ser uma «apropriação existencial». Jaspers diz-nos «somente este caminho faz com que o diálogo da Existenz com outra Existenz se torna palpável na pesquisa das ciências do espírito». Este «toque pessoal» não é uma falsa subjectividade, mas a indireta expressão de uma “Existenz”, tendo surgido através da comunicação com uma mente estranha, pelo caminho das disciplinas da mente»²⁹⁶.

Devemos avançar e clarificar as relações, limites e embates que vêm à tona na interação da «compreensão» com a “Existenz”.

No campo das «ciências do espírito», o seu valor é o de extrair dos dados empíricos o «espírito na sua autenticidade». Este movimento criador construído através da pesquisa e detalhado nos passos que já citamos, faz com que «deste modo o pesquisar seja o co-criador da consciência histórica desde que se determine o seu conteúdo. Assim ganha-se condições para um possível auto-conhecimento»²⁹⁷.

²⁹³ Vale lembrar na Psicopatologia Geral, o crivo da “representação racional” inserido a partir da 4ª edição por influência de Kurt Schneider.

²⁹⁴ Jaspers, K. (1997). *Cordering the Sciences of Actually*. In. Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings. Humanities Press. New Jersey; p.363.

²⁹⁵ Em outros termos: a aplicação do conceito de «tipo ideal» de Max Weber.

²⁹⁶ Jaspers, K. (1986); *Limits of World Orientation* in. Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey; p.364.

²⁹⁷ Jaspers, K. (1986); *Limits of World Orientation* in. Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanities Press New Jersey; p.364.

Um segundo movimento que faz as «ciências do espírito» é «ouvir no mundo» qual é o sujeito das ideias. Este é um movimento particular, singular e nunca universal.

Da parte da «Existenz» existe uma «vontade» em comunicar-se com outra «Existenz», sendo esta a mais profunda abordagem do significado das «ciências do espírito».

Porém, o infinito material que surge das «ciências do espírito» não terá significado se não vier a ser elemento da «Existenz».

2. A Filosofia na visão de Karl Jaspers

Voltemo-nos para o campo da filosofia, a partir de uma assertiva que pode parecer sem sentido para os mais desavisados: «Ninguém sabe quantas estrelas há na via láctea – as estimativas variam entre 100 e os 400 biliões – e a via láctea é apenas uma entre 140 biliões de galáxias, muitas delas ainda maiores do que a nossa»²⁹⁸

Isto leva-nos à infinitude ilimitável da realidade do cosmos. Estamos perante um limite que possui várias facetas para nós mesmos. Uma faceta a considerar é que o «cosmos» não sabe de si. Dito de outra forma, nós habitantes deste minúsculo planeta (planeta é aquilo que vaga) sabemos e exploramos o cosmos; graças a este movimento de busca do que existe além alteramos o sentido da nossa consciência. De forma mais clara: «a consciência da nulidade da nossa condição humana muda para o oposto».²⁹⁹

Da mesma forma, esta «consciência» altera-se e avança ao termos acesso a todo o processo histórico, com os seus avanços e retrocessos, tal qual o «movimento do cavalo no jogo de xadrez» de que fala Levi Strauss. Tomamos «consciência» de um lado da nossa pequenez e do outro compreendemos aqueles que nos antecederam nos seus desafios, desejos, erros e privações. Jaspers propõe, frente a esta imensidão do cosmos e do devir histórico, uma postura. Ele diz-nos: «Quanto mais e melhor compreendemos, tanto mais claramente nos vemos perante uma infinidade que não nos esmaga.

Absorve-nos. A nossa compreensão aproxima-nos do que há de maior».³⁰⁰

Do ponto de vista filosófico gizado por Jaspers temos a possibilidade de darmos um passo à frente. Este é a possibilidade de fundarmos (de dar uma nova base, um novo

²⁹⁸ Bryson, B. (2005). Breve história de quase tudo; Editora Quetzal; Lisboa .p. 41.

²⁹⁹ Jaspers, K. (2016). Pequena escola do pensamento filosófico; Cavalo de Ferro; Lisboa. p. 42

³⁰⁰ Jaspers, K. (2016). Pequena escola do pensamento filosófico; Editora Cavalo de Ferro; Lisboa. p. 42

fundamento) ao ser. Jaspers diz-nos: «desenvolvê-lo significa, por assim dizer, saltar por cima da própria sombra ou caminhar sobre a cabeça. Tentemo-lo»³⁰¹. Algo como reter nas mãos a fumaça como nas brincadeiras infantis.

Tentemos a partir do seguinte ponto: o «eu» voltado para os «objetos» É este, a cada instante que passa, desde quando abrimos os olhos e captamos o mundo com os objetos em nosso «horizonte imediato» a condição que nos faz pensar. Existe um aspeto interacional que, por ser tão corriqueiro, não lhe damos a devida importância: o «eu» pensa um determinado assunto; o «eu» volta-se para algo; por sua vez o «objecto» toca-nos. Toca-nos de duas formas: apercebemo-nos tal como ele se dá a nós ou porque o produzimos como construção mental.

Estes dois «polos», para utilizarmos uma construção jaspersiana, necessitam de uma posição anterior: «no entanto, antes de procurarmos, tem sempre de existir um objeto para nós, pois só tomamos consciência de nós próprios se, ao mesmo tempo, estivermos direcionados para objetos. O Eu não existe sem um objeto e nenhum objeto existe sem um eu»³⁰².

Estas considerações levam-nos àquela situação da qual já fizemos menção: o «saltar por cima da própria sombra». Dito de outra forma, ao partirmos da concepção de que existe um «eu» que se volta para um determinado «objecto» existiria um «uno» que os mantém juntos?

Em primeiro lugar vejamos o que nos diz Jaspers e posteriormente lançaremos mão de um outro autor para entendermos melhor a proposta jaspersiana.

Jaspers diz-nos: «chamamos-lhe o Abrangente, o todo constituído por sujeito e objeto que não é ele próprio nem sujeito nem objeto.» E mais adiante, «mas não podemos pensar o próprio Abrangente como coisa, pois, então, ter-se-ia transformado em objeto. Se o quisermos pensar, então será necessário abandonar o terreno que temos nos objetos, que, quando nos reportamos a ele, se encontram à nossa frente. Procuramos, por isso, um outro terreno, que não é objeto nem sujeito».³⁰³

³⁰¹ Jaspers, K. (2016). Pequena escola do pensamento filosófico; Editora Cavalo de Ferro; Lisboa.p,43

³⁰² Jaspers, K. (2016). Pequena escola do pensamento filosófico; Editora Cavalo de Ferro; Lisboa.p,44

³⁰³ Jaspers, K. (2016). Pequena escola do pensamento filosófico; Editora Cavalo de Ferro; Lisboa.p,44

Lancemos mão de um outro autor de uma área que é fronteira a filosofia com o objectivo de entendermos ou de «vislumbrarmos» da melhor forma este «outro terreno que não é objeto nem sujeito».

Iremos socorrer-nos da psicanálise, apesar de todos os senões colocados por Jaspers no que diz respeito a esta forma de conhecer. Lançaremos mão dos ensinamentos de Winnicott.

Winnicott, no que diz respeito, por exemplo, ao ato da amamentação defende a conceção de que não existe «o bebé» nem existe a mãe», mas sim a unidade «mãe-bebé». Este momento é «uma espécie de intimidade» pois ambos «vivem juntos uma experiência».

Sigamos as palavras de Winnicott: «considerando-se o par bebé e seio da mãe (não estou a afirmar que o seio seja essencial como veículo do amor materno), o bebé tem ímpetos pulsionais e ideias predatórias. A mãe tem um seio e o poder de produzir leite, e a ideia de ser atacada por um bebé faminto por leite é agradável. Estes dois fenómenos não entram em relação um com o outro até que a mãe e a criança vivam uma experiência juntos. A mãe, por ser madura e fisicamente capaz, tem que ter tolerância e compreensão, de forma que é ela quem produz uma situação que, com sorte, pode resultar no primeiro laço feito pelo bebé com um objeto externo ao *self* do ponto de vista do bebé.

Vejo o processo como se duas linhas viessem de direções opostas, com a possibilidade de se aproximarem uma da outra. Se elas se sobrepõem, há um momento de ilusão – uma experiência que o bebé pode tomar ou como alucinação sua, ou como algo que pertence à realidade externa».³⁰⁴

A longa citação, no entanto é frutífera. Não a devemos perder de vista: graças a um processo de, chamemos assim, «absorção da mãe», enquanto sujeito da ação ativa, e do bebé, enquanto objeto passivo da ação, surge algo que não existia: a unicidade mãe-bebé que permite experiências emocionais.³⁰⁵

³⁰⁴ Winnicott, D. (1982); Desenvolvimento emocional primitivo in. Textos seleccionados: da pediatria à psicanálise. Editora: Francisco Alves; Rio de Janeiro.p. 279

³⁰⁵ A respeito do importante papel da mãe que vem a ser uma «mãe suficientemente boa»veja as considerações de Winnicott no texto. «Preocupação materna primária» na referência já assinalada pp. 491-499

O inusitado que surge diante dos nossos olhos é a fusão unitária que necessita existir. Necessita existir não somente pelo seu aspeto emocional, mas também para a sobrevivência da parte mais frágil. A sua derrocada fará desvanecer a «fusão unitária». Retornemos a Jaspers para completarmos o nosso pensamento e discordarmos num ponto.

A relação eu e objeto é marcada por uma cisão. É esta cisão que faz surgir e evoluir o conhecimento científico. A questão que envolve o «Abrangente» leva-nos, de forma diferente, a abordar as «totalidades» que buscamos. Jaspers na *Psicopatologia Geral* já assinalava: «existe sempre uma realidade além, a qual mais uma vez é abrangida. Lançando uma luz sobre o que é abrangido nós voltamo-nos para o que somos e podemos ser; esta nunca é uma matéria do conhecimento».³⁰⁶

Este caminho levar-nos-á a desvendar os traços subjetivos do «Abrangente» que nós somos.

O «Abrangente» só vem a lume na medida em que aparece «a si mesmo» na cisão do eu e do objeto. De forma semelhante a totalidade «mãe-bebé» só surge devido à sua cisão anterior.

O «Abrangente» passa a ter «consciência de si» quando se encontra a si mesmo. Perdemos algo com este momento? Perdemos o saber científico relacionado com os objetos que perambulam pelo mundo. O que ganhámos? Ganhamos uma elucidação: «a nossa consciência ôntica».

Este patamar alcançado via a «consciência ôntica», é um «salto» que «procede com a razão, para além da razão, sem todavia, a perder»³⁰⁷

O nosso ponto de discórdia do pensamento jaspersiano tem a ver com o seguinte: na «vivência» do «Abrangente», o papel da razão, que não é questionável, deve ser precedida de uma intuição aperceptiva acrescida.

³⁰⁶ Jaspers, K.(1997) "General Psychopathology ; The Johns Hopkins University Press; Baltimore. V II, Part VI, 2. p, 759

³⁰⁷ Jaspers, K. (2016). Pequena escola do pensamento filosófico; Editora Cavalo de Ferro; Lisboa.p,51

O exemplo que demos, o da «fusão mãe bebê», vem em nosso auxílio. Ao longo do tempo, nas mais diferentes culturas, a imagem de uma mãe a amamentar sempre esteve presente.

Foi através de uma «intuição aperceptiva», em que se reúnem as partes, que passamos a conhecer de forma diferente e mais profunda uma coisa banal e que a concepção winnicottiana ganhou corpo. Lançando mão da linguagem psicanalítica ocorreu, na descoberta, um «insight».

Retornemos ao nosso caminho com o seguinte questionamento. O que seria o viver filosófico?

O nosso viver quotidiano através da repetição das mesmas ações e tarefas, por vezes, é desprovido de significação. A nossa tendência pela influência de hábitos interiorizados é de ajustar as experiências diárias numa determinada ordem. Somos invadidos pela falsa sensação de acalmia e desejamos não mais, do que «viver em linha reta» Dito de outra forma, viver sem sobressaltos sem a presença do «extra-ordinário».

Passamos a ter uma visão do mundo que se limita daquilo que nos cerca, não buscamos nem uma simbologia nem a força de uma tradição, ou até mesmo uma «dimensão transcendente» que faça estremecer os nossos alicerçados pontos de vista a respeito do viver. Entretanto, só podemos contar connosco mesmos. Esta condição não é uma sina, é uma possibilidade aberta para cada um de nós. Viver é escolher, optar, decidir e construir.

Jaspers lembra-nos que «o desejo de conduzir uma vida filosófica surge da escuridão na qual o individuo se encontra, do seu senso de desamparo quando ele olha sem amor para o vazio, de seu próprio esquecimento quando ele sente que está sendo consumido pelos negócios do mundo, quando ele subidamente acorda envolto pelo terror e pergunta-se: o que sou eu, o que estou eu a falhar, o que eu deveria fazer?».³⁰⁸

Para iniciarmos este difícil caminho seria necessário não abrirmos mão da verdade do que possamos encontrar, tomar de uma forma consciente a nossa experiência única de ser um homem entre outros homens e buscar elucidar a todo o custo quer a alegria do que vier a ser revelado quer as sombrias dúvidas e lamentos que possamos viver.

³⁰⁸ Jaspers, K. (2003), *Way to wisdom: An Introduction to Philosophy* ; Yale University Press ; New Haven.p.121

O caminho que temos diante dos nossos olhos é bifurcado. Jaspers diz-nos «existem dois caminhos da vida filosófica: o caminho da meditação solitária em todas as suas ramificações e o caminho da comunicação com homens, de mútuo entendimento através da ação, do falar e mantendo juntos silêncios»³⁰⁹

O caminho da meditação é alcançado através de três vias. Teríamos então: 1- a auto-reflexão. Por esta via poderíamos trazer à tona sem subterfúgios os meus erros as minhas hesitações e as minhas responsabilidades e as formas através das quais poderíamos elevar as nossas ações: 2- uma reflexão transcendente. Existe nesse aspecto a busca daquilo que desafia o passar do tempo, o encontro com a «fonte da minha liberdade», o esforço de compreender o significado dos símbolos que nos rodeiam; 3- refletir a respeito do que pode ser feito no presente. Dito de outra forma, clarificar o meu presente no que diz respeito a dar um significado às minhas «vivências» e as minhas práticas.

Estas três vias da «meditação» só alcançarão o seu apogeu se estiverem a cargo de um processo de comunicação. A comunicação vincula a verdade. A verdade é «repartida». Ela precisa da «existência» do outro. Devemos evitar o «canto das sereias» que rapidamente nos levariam a um terreno seguro e fácil no que diz respeito ao conhecimento do nosso «ser».

Devemos estar atentos, «por isso eu necessito constantemente de me colocar a mim próprio em dúvida, eu necessito não crescer de forma segura, eu necessito não me prender sobre qualquer ostensiva luz dentro de mim mesmo, na crença de que me iluminaria de forma confiável e me julgaria verdadeiro»³¹⁰

A postura que devo assumir é a de um «sentinela» atento aos sons e ao silêncio da noite que se avizinha.

³⁰⁹ Jaspers, K. (2003); *The way to wisdom; An Introduction to Philosophy*; Yale University Press. New Haven.p.122

³¹⁰ Jaspers, K. (2003); *Way to wisdom; An Introduction to Philosophy*; Yale University Press.; New Haven.p.124

Jaspers ressalta estes pontos coesos: «a claridade do meu amor, o escondido e sempre incerto imperativo da divindade, a revelação do ser...»³¹¹ Isto emerge de forma inabalável no meio de todas as nossas vacilações, dúvidas e anseios quando estamos assoberbados e «varridos pela tecnologia», a nossa coesão interna e grupal deve ser mantida pela comunicação.

A «comunicação» necessita de ser mantida principalmente naquelas «situações-limites» que colocam em prova a nossa própria existência. Frente à turbulência e ao imediatismo cotidiano o filosofar vai-nos permitir vislumbrar um horizonte se estivermos dispostos a trilhar o caminho que já delineamos, nos permitirá “de uma vez só a aprender como viver e a saber como morrer. Porque a incerteza da existência temporal do viver é sempre um experimentar»^{312 313}

A experiência filosófica impele-nos a um «mergulho» em nós mesmos. Buscamos questionamentos básicos e as incertezas das respostas. De forma consequente, o encontro com as respostas devem ser marcadas pela aceitação. Bem sabemos que esta é uma palavra e conceito perigosos: a aceitação. Encaramos a «aceitação» não de forma passiva mais imbuídos do conhecimento e de uma clarificação da verdade que emana do nosso ser. Estamos perante uma «transcendência» que, por mais paradoxal que possa parecer, faz com que a vida que se vive seja «boa, o mundo maravilhoso e a existência ela própria uma realização. Se o filosofar é aprender como morrer, então nós necessitamos como morrer em ordem para levar uma vida boa. Aprender a viver e aprender como morrer são uma e mesma coisa».³¹⁴

Avancemos.

Estamos de acordo com a ideia que a meditação nos leva a ter o poder do pensamento.

³¹¹ Jaspers, K. (2003); Way to wisdom; An Introduction to Philosophy; Yale University Press.; New Haven.p.125

³¹²Jaspers, K. (2003); Way to wisdom; An Introduction to Philosophy; Yale University Press.; New Haven.p.125

³¹³ Vale a pena relembrar as palavras de Sêneca:: «deve-se aprender a viver por toda a vida e, por mais que tu talvez te espantes, a vida toda é um aprender a morrer» Sêneca. Sobre a brevidade da vida (1993). Edição bilíngue, Editora Nova Alexandria. São Paulo. 34

³¹⁴ Jaspers, K. (2003); “The Philosophical Life, Way to wisdom; Yale University Press. New Haven. P.126

Porém, toda a racionalidade que possamos alcançar, a clarificação que possamos ter dos elos da causalidade, a tecnicização que alcançamos não nos permite «alçar voo» rumo ao início do pensar filosófico.

Todo o nosso conhecimento científico possui um limite. A partir deste limite inicia-se a longa caminhada rumo ao essencial. O essencial é a existência conhecida e vivida. A existência ultrapassa os limites do conhecimento. O avançar nesta direção implica uma determinada postura que parte do filósofo «porque ele (filósofo) humildemente reconhece os limites do conhecimento possível, o filósofo permanece aberto ao desconhecido que é revelado frente a esses limites».³¹⁵

O filósofo avança sem abrir mão do pensamento. Passamos a ter uma outra forma de pensar mais profunda, mais detalhada e com dificuldades de conceção maiores. Isto porque o pensamento passa a ser visceralmente marcado pelo nosso próprio ser e não mais filiado à deriva do encontro empírico com os «objetos».

O passo crucial que é preciso ser dado deve-se originar do meu próprio interior «para lá chegar, executamos aquilo a que chamamos a operação filosófica fundamental. Esta não é um método de investigação. Por intermédio desta, acontece algo em nós. Comunicá-la por palavras, através de figuras do pensamento, apenas proporciona princípios orientadores. Estes não são aplicáveis quando se pretende perceber alguma coisa, mas com eles revelam-se-nos os modos de manifestação do ser».³¹⁶

Este «processo» à parte de ser uma autêntica «iluminação» interior; à parte de ser o alvorecer de um crescimento pessoal é, em sua essência, uma forma de pensar reveladora. Uma forma de pensar na qual «pensamento e ser se tornam idênticos»³¹⁷

É cada vez mais claro para um filósofo os limites que necessita ultrapassar, as forças que necessita convocar e os embates que surgirão em seu horizonte.

No entanto, a postura filosófica que ora traçamos deve acautelar-se frente a distorções, mal entendidos e conceções erróneas que podem desviar o pensamento filosófico. Poderíamos arrolá-las: a confiança pode ser vista como uma ilusão vazia; a aceitação das “coisas do mundo” como a ausência de luta frente às «exigências da vida»; o seu

³¹⁵ Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, Way to wisdom*; Yale University Press. New Haven. P.127

³¹⁶ Jaspers, K. (2016). *Pequena Escola do Pensamento filosófico*; Editora Cavalo de Ferro; Lisboa. P. 44

³¹⁷ Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, Way to wisdom*; Yale University Press. New Haven. P.127

real desejo de comunicação passa a ser pervertido em atitudes contraditórias que lhe são imputadas.

O objetivo do viver filosófico não pode ser formulado como um «estado do ser» que é alcançado prontamente e de uma vez. É da natureza do ser e da forma como o aprendemos este contínuo processo de aproximação e aperfeiçoamento em direção ao Ser. Este processo avança, na concepção jaspersiana, movido por «polaridades»..

Estas «polaridades», permitem a ascensão do homem. Este movimento de ascensão possui dois pilares: a comunicação do indivíduo com outros indivíduos e a responsabilidade para com os outros. É esta a «terra comum» que nos encontramos.

Jaspers diz-nos que “nós alcançamos esta ascendência na concretude histórica, elegendo atos da nossa vida, não por eleger qualquer assim chamada visão de mundo estabelecida em proposições”.³¹⁸

Estamos, ao longo do tempo que vivemos, na eminência de encontrar quer o insucesso quer a excelência dos nossos esforços. Estas duas possibilidades surgem do confronto de «polaridades» em jogo.

Tais polaridades tornar-se-iam claras «somente quando nós existimos inteiramente no tempo da nossa historicidade, podemos vivenciar alguma coisa como o presente eterno; somente como homens determinados, cada um em sua especificidade, podemos vivenciar a humanidade como tal; somente quando nós vivenciamos o nosso próprio tempo como nossa realidade compreensiva podemos apreender este tempo como parte da unidade da história, e esta unidade da história como parte da eternidade».³¹⁹

Avancemos noutra direção.

Eu não posso ser independente abandonando o mundo que me rodeia, as relações que crio, a presença da tradição, os atos repetidos que me fazem ser e estar aqui.

Porém, esta relação com o mundo implica um posicionamento algo peculiar e que, a *prima facie*, poderia ser vista como sem sentido. Passa a merecer a nossa atenção.

Jaspers diz-nos que «na verdade, independência no mundo implica uma atitude particular em relação ao mundo: estar nele e ainda não estar ».³²⁰

³¹⁸ Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, Way to Wisdom*; Yale University Press. New Haven. P.130

³¹⁹ Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, Way to Wisdom*; Yale University Press. New Haven. P.130

³²⁰ Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, in way to wisdom*; Yale University Press. New Haven. P.116

A «independência filosófica», ao mesmo tempo que não abre mão da sua vertente crítica (criticar em sua origem é separar as coisas), não se aliena do mundo real onde cada homem se encontra com outros homens num conviver e que busca transcender os horizontes avistados.

Uma suposta «independência filosófica» sem uma ligação efetiva com o «mundo» é vazia. Seria como um pensamento sem conteúdo ³²¹, não ter isto em vista é não construir as bases para uma plena «existência».

Para terminar esta parte, vamos seguir os ensinamentos de Jaspers quando nos diz «filosofia é a escola desta independência, não é a posse da independência». Jaspers traça um «mapa de viagem» para que nos possamos guiar frente aos sibilinos caminhos do filosofar independente. São estas as suas indicações: «não nos iremos prender a qualquer escola filosófica ou ter como formulada uma verdade tal como a única e exclusiva verdade; deixe-nos ser donos dos nossos pensamentos; não iremos amontoar saberes, mas apreendê-los através do movimento filosófico e buscar aprofundá-los; iremos lutar pela verdade e humanizar incondicionalmente a comunicação; iremos adquirir o poder de aprender de todo o passado, fazendo-o nosso próprio; iremos ouvi-lo para nossas contemporaneidades e mantê-lo aberto para todas as possibilidades; iremos cada um de nós, como indivíduos, estar imersos em si mesmos, na sua própria historicidade, na sua origem, no que tem feito; cada um possuiu em si próprio o que foi, o que se tornou e o que tem sido dado a si; deixe-nos não parar de crescer através de nossa própria historicidade, dentro da historicidade do homem como um todo e através de fazer-nos em cidadãos do mundo».³²²

Voltemo-nos para a fonte da filosofia que se perde nas brumas do tempo. Ao longo da história, tal qual sombras, o homem viu-se envolvido pelas dúvidas do que o cercava. Daí sua ânsia de buscar explicações, avassalado pelo seu próprio temor e sofrendo o abandono dos laços mais seguros, este homem volta-se em direção a si mesmo e arrosta sua existência.

O filosofar filiou-se diretamente ao «espanto». Tal sentimento invade-nos, quer quando vislumbramos, a cada dia a estrela-d'alva, quer ao observamos os movimentos

³²¹ “ A consciência é sempre a consciência de algo” (Husserl)

³²² Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, Way to wisdom*; Yale University Press. New Haven. P.118

meticulosos do inseto que cruza o nosso olhar. Este «espanto» impele o homem a conhecer..

Logo, que o espanto e a admiração frente ao mundo tenha sido de alguma forma satisfeitos, fica a dúvida. Esta eterna companheira de viagem.

Jaspers, lembra-nos a famosa preposição de Descartes «eu penso, logo eu sou» foi para ele uma sólida certeza, através da qual ele duvidou de tudo. Mesmo até uma total falácia em meu pensamento, uma falácia que poderia ser além do meu entendimento, não pode cegar-me em uma realização que ordenaria a ilusão em meu pensamento, eu necessito ser».³²³

Porém, tudo muda quando eu deixo a busca do conhecimento das coisas que me rodeiam. Esta mudança ocorre quando me volto para mim mesmo. Quando percebo que não posso controlar o tempo da minha vida. O tempo que chega dando um novo colorido às minhas tēmporas. Quando nos apercebemos que vivemos situações que não controlamos caso as percamos não mais surgirão em nosso limitado horizonte.

Jaspers adverte-nos: «mas existem situações que permanecem essencialmente as mesmas, mesmo que momentaneamente mudem os seus aspetos, e sua despedaçada força é obscurecida: eu necessito morrer, eu necessito sofrer, eu necessito lutar, eu estou sujeito a mudanças, eu envolvo-me irrefutavelmente na culpa»³²⁴

Jaspers vai chamar estas «situações fundamentais» que atravessam a nossa existência de «situações limites». Estas «situações limites» funcionam como verdadeiros momentos que somos chamados a viver. São realidades inescapáveis que a nossa existência arrosta. Situações de marcada significação. Acreditamos que são marcos que não nos limitam, como poderia parecer de pronto, mas «marcos» que nos permitem conhecer o que somos.

Estas «situações limites» não podem ser transformadas ou escamoteadas devem ser tão-somente reconhecidas.

Frente às situações quotidianas nós agimos de uma forma racional, planeando nossas ações, avaliando os passos que podemos dar, mantendo sob controlo as nossas emoções.

³²³ Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, Way to wisdom*; Yale University Press. New Haven. Pp.18-19

³²⁴ Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, Way to wisdom*; Yale University Press. New Haven. P.20

Porem, frente às «situações limites» não é este o quadro que temos diante dos nossos olhos. Olhos marcados pelo espanto e pela dúvida.

Enquanto homens que perambulam por este mundo encontramos-nos diante de um limite: « o domínio da natureza pelo homem faz permanecer um elemento incalculável que representa uma constante ameaça, e o fim que é sempre de fracasso: árduo trabalho, a velhice, o adoecer e a morte não podem terminar. Nosso domínio da natureza somente é confiável em casos isolados; no todo nós não podemos confiar» ³²⁵

Porém, na concepção jaspersiana, a saída para estas certezas vividas pelo ser é um caminho não hobbesiano. Jaspers acredita que «o bando de homens» limitam as suas lutas e que«eles buscam alcançar a segurança através de uma ajuda mútua». ³²⁶

Estas «situações limites» acarretam de alguma forma o encontro do homem com a angústia. Com a sua angústia em cada momento da sua titubeante «existência» ³²⁷

A precibilidade da nossa existência, da nossa angústia de cada dia, das dificuldades de conseguirmos sobreviver entre lágrimas e «ranger de dentes» são também um presságio da nossa necessidade de estarmos juntos e unidos e principalmente de não nos contentarmos com o mundo. Existe de forma nascente e imperiosa a ação de caminharmos mais além.

. Várias opções, a bem da verdade, poderiam surgir diante dos nossos olhos. Poderíamos escolher: ora ser arrebatados por soluções fantásticas ora acreditar piamente na força da tradição e no trabalho já realizado por aqueles que nos precederam, mas «o caminho pelo qual cada homem aborda a sua carência determina o que ele será» ³²⁸

Jaspers delineia que a fonte do filosofar será a busca do «espanto», «a dúvida» e o «senso do desamparo». Visto de outra forma, estas «fontes do filosofar» nascem de uma

³²⁵Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, Way to wisdom*; Yale University Press. New Haven. P.21

³²⁶ Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, Way to wisdom*; Yale University Press. New Haven. P.21

³²⁷ É o momento de escutarmos Kierkegaard «a angústia pode ser comparada à vertigem. Quando o olhar imerge num abismo, existe uma vertigem, que nos chega tanto do olhar como do abismo, visto que nos seria impossível deixar de o encarar. Esta é a angústia, vertigem da liberdade, que surge quando, ao desejar o espírito estabelecer a síntese, a liberdade imerge do olhar no abismo das suas possibilidades e agarra-se à finitude para nos soçobrar. Em tal vertigem a liberdade afunda»

Kierkegaard, S.(1968). *O conceito de angústia*; Hemus - Livraria Editora; São Paulo.p..66

³²⁸ Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, Way to wisdom*; Yale University Press. New Haven.p.23

«perturbação» interior de algo que sentimos. No entanto, não conseguimos nomear da melhor maneira.

Porém, Jaspers vai apontar em outra direção. As três fontes do filosofar que apontamos são importantes, mas não são cruciais. Não são cruciais, principalmente, nos dias que correm. Tais fontes só podem operar se existir comunicação entre os homens. Sigamos Jaspers quando, de forma cristalina, nos diz «em toda a história passada existe uma auto evidência que une os homens, em comunidades estáveis, em instituições, e em ideias universais. Mesmo o indivíduo isolado esteve num sentido sustentado no seu isolamento. O mais visível sinal da desintegração atual é aquele que mais e mais os homens não se entendem entre si, eles encontram-se e dispersam-se; eles são indiferentes uns com os outros; não existe qualquer confiabilidade comunitária ou fidelidade».³²⁹

O ponto crucial que permitiria superar esta situação seria o de admitirmos plenamente de que «eu posso, e não posso, vir a ser um com o Outro na verdade».³³⁰

Posso optar em seguir sozinho, mas a minha incompletude falará mais alto. Sozinho não serei nada. Porém, só serei eu com todas as minhas limitações e potencialidades, se optar pelo « encontro» e «conjunção» com o outro. Estaríamos diante de uma «autêntica comunicação» que seria capaz de abraçar tudo ao seu redor. A comunicação e o ser guardam uma relação próxima e complementar.

Jaspers mostra-nos: «a certeza do autêntico ser reside somente numa comunicação sem reservas entre os homens que vivem juntos e competem com um outro em uma comunidade livre, que respeita sua associação com um outro como um estágio preliminar, que não toma nada por garantido e questiona qualquer coisa. Somente pela comunicação a verdade de todos é realizada, somente pela comunicação estou eu próprio não meramente vivo mas preenchido de vida».³³¹

O papel e a importância da «comunicação» vão levar-nos ao último ponto do pensamento filosófico traçado por Jaspers. Trata-se da questão da «fé filosófica».

³²⁹ Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, Way to wisdom*; Yale University Press. New Haven. P.25

³³⁰ Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, Way to wisdom*; Yale University Press. New Haven. P.25

³³¹ Jaspers, K. (2003); *The Philosophical Life, Way to wisdom*; Yale University Press. New Haven.p.26

Jaspers para desenvolver o conceito de «fé filosófica», parte da constatação de que a filosofia não deve servir nenhum de dois «senhores». Nem o niilismo nem a teologia. Caso a filosofia venha a bater à porta quer do niilismo quer da teologia a sua independência encontrar-se-á ilusória e as suas assertivas serão vistas com desdém. Desenvolvamos o tema.

A fé revelada pelas religiões, o niilismo que nos cerca de todos os lados, a cega crença na ciência, as palavras ilusórias que encantam os nossos ouvidos, todas estas são sibilinas formas que, em seu âmago, nos afastam de uma «autêntica humanidade» e que malogram toda e qualquer tentativa «humana, demasiadamente humana» de nos aproximarmos do conhecimento do outro e de nós mesmos.

Porém, é o momento de escutarmos o brado lançado por Jaspers: «nós devemos enfrentar este desafio. Nós devemos esforçarmo-nos para manter aberto os horizontes da humanidade em nosso pensamento filosófico. Filosofia não necessita abdicar». E, mais adiante, continua Jaspers: «nós vivemos a consciência de perigos que eram desconhecidos há séculos passados; a nossa comunicação com os homens de outros tempos pode ser quebrada; nós podemos descuidar-nos da tradição; a consciência humana pode declinar; pode ser o fim da comunicação livre entre os homens»³³²

Jaspers avança no seu pensamento e volta-se para a questão central que nos interessa: o que é a fé filosófica?

Em primeiro lugar, ele afirma «fé é uma coisa diferente do conhecimento»³³³ e utiliza como exemplos de comparação as atitudes de Giordano Bruno, como exemplo de fé, de suportar a existência como um todo e de Galileu que abriu mão da verdade científica (mesmo mantendo a própria expressão: “*Eppur si muove*”). Para Jaspers, tais homens são exemplos de uma «fé filosófica» à semelhança de «mártires».

A conceção de «fé filosófica» deve possuir também uma outra característica. Ela deve manter-se afastada da «irracionalidade».. Quando o conhecimento se deixar levar pela irracionalidade conseqüentemente, a fundamental comunicação entre os homens chegará ao fim.

³³² Jaspers, K. (s/data) *The Perennial Scope of Philosophy*; Philosophical Library; New York.p.3

³³³ Jaspers, K. (s/data) *The Perennial Scope of Philosophy*; Philosophical Library; New York.p.4

Porém, retornemos de forma mais detalhada à relação entre o conhecimento e a «fé filosófica». Jaspers clarifica o nosso caminho ao dizer que «a fé filosófica, a fé no pensamento humano, tem sempre esta característica distinta, é aliada do conhecimento. Ela quer conhecer o que é conhecível e ser consciente de todas as suas próprias premissas».³³⁴

A bem da verdade, um dos pilares da ciência e por extensão da filosofia geral é o ilimitado conhecimento. O caminho que busca, a todo o custo, o desvelar dos enigmas que surgem no nosso horizonte.

Existe uma outra necessidade da «fé filosófica». Ela necessita se auto elucidar.

Jaspers explicita este aspeto: «quando eu filosofo, eu nada aceito que venha a mim, sem procurar penetrá-lo. A fé não pode, para ser verdadeira, ser universalmente válida pelo conhecimento, mas devemos torná-la claramente presente para mim pela sua autoconvicção. Devemos torná-la incessantemente mais clara e mais consciente, e pela consciência ser desdobrada em mais e mais de sua significação interior».³³⁵

Estamos diante de um processo contínuo que necessita do conhecimento mas que busca ver mais além. É um processo que não abre mão de um aprofundar, redescobrir e desvelar dos seus fundamentos primários.

A «fé filosófica» possui uma peculiar característica que permite em sua expressão uma unicidade. Tal unicidade encontra-se na sua formulação básica. Partamos do primordial: o que seria então a «fé filosófica»?

A resposta é dada por Jaspers: «isto, a fé através do qual eu sou convencido, e o conteúdo da fé, o qual eu compreendo – o ato de fé, e a fé que eu adiro por esse ato – *fides qua creditur e fides quae creditur*,³³⁶ – são inseparáveis. O subjetivo e o objetivo ao lado da fé são um todo.

Se eu tomo somente o lado subjetivo, permanece uma que é meramente um estado de crença da mente, uma fé sem objeto, a qual, de certa forma, acredita somente em si mesma, uma fé sem conteúdo interior. Se eu tomo somente o lado objetivo, permanece

³³⁴ Jaspers, K. (s/data) "The Perennial Scope of Philosophy; Philosophical Library; New York. P.7

³³⁵ Jaspers, K. (s/data) "The Perennial Scope of Philosophy; Philosophical Library; New York. P.7

³³⁶ Em latim: Fé que acredita... É fé no que acredita...

um conteúdo da fé, como objeto, como proposição, como dogma, como inventário, tal qual a morte de algo».³³⁷

Desta forma, a fé é sempre fé em alguma coisa. O ponto defendido por Jaspers não separa o sujeito do objeto. A fé que compreenda o sujeito e o objeto acarreta uma dificuldade acrescida, mas amplia a nossa visão.

Como já fizemos menção ao discorrer a respeito do «Abrangente», somente numa «conjunção» em que não existe nem sujeito nem objeto é que poderemos dar um passo à frente .

A «fé filosófica» possui a característica de surgir de forma «imediata» pois não é mediada pelo «conhecimento». Jaspers segue os passos de Kierkegaard e advoga que a «fé filosófica» não é uma «experiência», mas «ela é por sua vez uma consciência primária do ser através da mediação da história e pensamento»³³⁸

Existe um lado negativo na conceitualização da «fé filosófica». Ela não pode ser vista como «um credo». Os pensamentos que emanam da «fé filosófica não se podem tornar «dogmas». A fé filosófica foi construída historicamente por todos aqueles grandes filósofos que nos precederam que se debruçaram por um tempo infinito nas suas dúvidas e questionamentos, que, movidos pelo ímpeto de conhecer, abandonaram “ a caverna” em que viviam. O nosso caminho deve iniciar-se na medida em que elucidamos o «Abrangente» que existe em cada um de nós».³³⁹

O que seria necessário para avançarmos nesta senda da «fé filosófica»?

Jaspers responde «adequadamente a fé filosófica necessita continuamente de aproveitar a fonte primitiva dentro de cada situação histórica. Ela alcança sem sucesso um corpo de doutrina. Ela permanece como um risco de uma abertura radical. Ela não pode invocar a si própria como a verdadeira autoridade, mas necessita manifestar-se pelo pensamento e raciocínio. Mesmo o Pathos da inevitável confirmação o qual soa como revelação constituem um perigo para a filosofia».³⁴⁰

³³⁷ Jaspers, K. (s/data) The Perennial Scope of Philosophy; Philosophical Library; New York. Pp.8-9

³³⁸ Jaspers, K. (s/data) The Perennial Scope of Philosophy; Philosophical Library; New York. P.10

³³⁹ Mais à frente, nesta tese, voltaremos com detalhes à questão do « Abrangente»

³⁴⁰ Jaspers, K. (s/data) The Perennial Scope of Philosophy; Philosophical Library; New York. P.11

Não seria totalmente estranho que, num primeiro momento, fôssemos levados a aproximar o conceito de «fé filosófica» ao campo da religião.³⁴¹

Jaspers assevera: «mas as preocupações do filósofo são constantes a respeito de tudo isto; ele é tocado por ambas as religiões das igrejas e pelo ateísmo. Ele busca para além delas as suas mais elevadas formas»³⁴²

Do nosso ponto de vista, a posição jaspersiana, por vezes não é tão clara. Jaspers mantém, por vezes, uma posição equidistante e própria aos dois extremos: ateísmo e a pia verdade. Sigamos o que ele nos diz mais à frente ao falar da «impotência» que sofre o «espírito do filósofo» frente às questões que envolvem o «ateísmo» e «as igrejas». O que ele vai propor, nas entrelinhas, é um «movimento», em direção ao «Abrangente», mas chama a nossa atenção pelos termos utilizados.

Ao discorrer a respeito do «espírito do filósofo» que emergiria da «intimidade» de uma experiência presencial da «verdade», Jaspers diz desta «experiência primária» que «ela é somente comparável à oração religiosa, mas ao mesmo tempo ela é menos do que uma oração desde que ela não possua resposta definitiva de uma divindade pessoal, e também é mais do que uma oração desde que ela seja a percepção irrestrita de todas as possibilidades do Abrangente e das suas realizações sempre absolutamente históricas em nossa própria existência. Somente, de tal forma é a realização a qual é a própria filosofia».³⁴³ O que se mantém no filosofar é o nosso não saber que busca conhecer.

O homem que filosofa não pode saber se um dia encontrará ou não as suas respostas. No entanto, acreditamos que deva acautelar-se frente aos céleres mensageiros que lhe sussurrariam aos ouvidos que na linha do horizonte o mar encontrar-se-ia com o céu. Longe dos inconstantes humores dos deuses e da atração do niilismo absoluto, o homem que filosofa busca caminhar.

³⁴¹ Embora a “fé filosófica” valorize muito mais o ato de filosofar e suas dificuldades do que a filosofia em si mesma.

³⁴² Jaspers, K. (1957) Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen p.138

³⁴³ Jaspers, K. (1957) Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen, p.139

Capítulo 3: Liberdade e Verdade

1. A Liberdade

A liberdade poderia ser definida como a supremacia dos direitos do Homem em qualquer lugar. A liberdade, ao longo do tempo, enfrentou vários inimigos.

Voltemos a nossa atenção para as considerações levadas a efeito por Jaspers a respeito do «totalitarismo» na sua forma concreta da ação do nacional-socialismo e do comunismo.

Em primeiro lugar, Jaspers chama a nossa atenção para os efeitos que o totalitarismo causa em nós: uma série de sentimentos que nos deixam confusos, sem capacidade de escolhermos um caminho e nomeadamente que «o medo é o princípio do totalitarismo»³⁴⁴.

Jaspers chega à conclusão que «não é fácil ver através do totalitarismo. É como uma máquina que se auto inicia quando muitos dos operadores falham em alcançar o que eles sempre conseguiam. Isto demonstra um ser independente». E continua Jaspers: «falando em termos místicos, parece como algo sem alma, alguma coisa demoníaca, na qual partes de todos aqueles que bagueiam na sua cegueira tão à semelhança daqueles que provocam um parcial conhecimento. Totalitarismo é como um fantasma que bebe o sangue da vida e então alcança a realidade, enquanto as vítimas caminham, existindo como uma massa de corpos vivos».³⁴⁵

Não podemos perder de vista que qualquer tipo de totalitarismo deve ser escrito como um acontecimento histórico. Dito de outra forma e ampliando o nosso conhecer: a causalidade histórica só pode ser vista no particular. Um conhecimento histórico que poderia fazer frente ao totalitarismo ocorre no que chamamos de «vida política». Jaspers afirma que «na vida política, este conhecimento significa um auto evidência dos fatos

³⁴⁴ Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the World*; Regnery Gateway; Washington D.C. p.79

³⁴⁵ Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the World*; Regnery Gateway; Washington D.C. p.79

conhecidos por todos, mas frequentemente esquecidos – estas opiniões são uma das bases da formação da vontade popular que é expressada nas cédulas de votação».³⁴⁶

Jaspers no que diz respeito ao campo da «vida política», chama a nossa atenção, alertando. «É nossa responsabilidade, todavia, fazer a verdade do conhecimento prevalecer, reduzir as coisas ao que realmente são na sua simplicidade e formas mais convincentes. Então, no dia da eleição, quando as massas atirarem os seus votos, tanto quanto possível, saberemos o que eles querem e o que eles irão fazer»³⁴⁷.

Um outro instrumento do totalitarismo é a separação de laços ou de uma outra forma, a fragilidade dos laços que nos unem sofrem a ação quer da «propaganda política» quer da utilização da tecnologia mais avançada.

A conceção de «fidelidade» passa a ser manipulada, colocada fora do seu contexto original. Isto ocorre, por exemplo, quando por ação do totalitarismo a nossa «fidelidade» ao nosso país deve ser relacionada com as regras e práticas comuns que existem. Como consequência, teríamos que aqueles que não concordam com esta «visão» seriam marcados como «traidores da pátria». Nestas condições a «fidelidade» passa a desmoronar-se. A «fidelidade» encontra-se presente, perene e atuante entre os homens. Porém, esta «fidelidade», a par de resultar de um «solo histórico», é mantida por uma «substância moral» que implica uma «inviolável solidariedade».

No entanto, não devemos esquecer que «esta fundação em tais origens só pode ser mantida numa constante luta contra as forças que a destruíram. Nós mantemo-la em milhões de pequenas ações diárias, as quais servem para apoiar a vida juntos e isto tem sido para nós confiável, nós mantemo-la nas grandes decisões de cada momento».³⁴⁸

O totalitarismo ainda possui uma outra faceta que de forma enganosa surge no caos criado pelo próprio totalitarismo: «...ele aparece como um salvador».³⁴⁹

O totalitarismo aspira a que os homens deixem de ser eles mesmos. Busca o desmantelamento das uniões mais profundas. No lugar da «humanidade», o que oferece

³⁴⁶ Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the World*; Regnery Gateway; Washington D.C. p.73

³⁴⁷ Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the World*; Regnery Gateway; Washington D.C. p.73

³⁴⁸ Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the world*; Regnery Gateway; Washington D.C. p.75

³⁴⁹ Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the world*; Regnery Gateway; Washington D.C. p.77

o totalitarismo como saída é a cega obediência. A crítica que possamos fazer a nós próprios e aos atos que observamos à nossa volta são trocados pela aceitação de tudo o que possa ocorrer. A «cega obediência» é o preço do juízo crítico.

Jaspers adverte-nos que «isto passa a se real e cria uma nova existência na sua totalidade. Isto introduz uma nova conceção de verdade – a linha partidária – e uma fé cega na certeza absoluta do todo, e nos seus líderes diários. Isto introduz uma nova linguagem. Ao uso sofisticado de paralogismos, o comunismo acrescenta o uso sofisticado em relação a dialética. Isto justifica, tanto faz, quanto a ser desejado ou comandado ao mesmo tempo, trocando o preto pelo branco, e A por Z. Estes argumentos são puras crenças; de fato não existe qualquer discussão»³⁵⁰

O medo é um princípio de dominação basilar do totalitarismo. É um medo sem cara, sem personificação, mas que nos corta a respiração quando sentimos a sua presença e tememos por sua ação a qualquer instante. É o absurdo de termos medo do próprio medo. Medo da ausência de respostas ou por não termos, feito na devida altura, a indagação mais correta aos olhares dos outros.³⁵¹

O medo alimenta a suspeição. Tudo serve para confirmar os «primeiros indícios». Tal como «as tentativas de uma feiticeira, qualquer observação, qualquer linha de conduta de cunho oposto pode vir a ser interpretada como a confirmação da suspeição»³⁵²

O corolário desta atitude de suspeição que paira acima de todas as cabeças é a de que, no final, todos venham a suspeitar de todos.

Qual deve ser a nossa postura?

Longe de soluções milagrosas e perfeitas devemos dar um primeiro passo que seria de valorizar, acreditar de forma inabalável que a ameaça do totalitarismo nas suas diversas facetas existe e pode ressurgir no futuro. Não devemos desvalorizar a sua «força» de

³⁵⁰ Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the world*; Regnery Gateway; Washington D.C p.77

³⁵¹ A passagem é deveras conhecida de forma cristalina, dá uma ideia do que estamos a transmitir. “Alguém devia ter caluniado Josef K., porque foi preso numa manhã, sem que ele houvesse feito alguma coisa mal. A cozinheira da senhora Grubach, a dona da pensão que lhe levava o pequeno-almoço todos os dias por volta das oito horas, não apareceu desta vez. Isto nunca tinha acontecido. K. aguardou mais um pouco; apoiado na almofada da cama, viu a velha senhora que morava em frente da sua casa a observá-lo com uma curiosidade completamente inacostumada; mas depois, sob o efeito simultâneo da surpresa e da fome, tocou a campainha. Bateram logo à porta e entrou um homem que ele nunca vira naquela casa.»

Kafka, F. (2004); *O Processo*; Coleção Mil Folhas – Público; Porto. p.5

³⁵² Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the World*; Regnery Gateway; Washington D.C. p.80

ação e convencimento sobre as pessoas. O perigo do totalitarismo necessita «ser visível para todo o homem».

Não nos deixemos enganar. Não nos deixemos ser levados por uma loucura coletiva. O que temos em mãos, a bem da verdade, é que a «claridade a respeito da natureza do totalitarismo é a nossa melhor arma, se nós tivermos sucesso na divulgação disso entre a população. Indignação, violência, abuso, não são boas armas. Totalitarismos desaparecerão no ar puro da clara visão. Mas esta forma de visão necessita ser mostrada. E mais além, ela é praticada brilhantemente, gentilmente, relaxadamente, nas mais ricas formas de expressão, nas mais simples elucidações especiais, no mais claro recital de fatos, na mais efetiva forma de ser»³⁵³.

O nosso posicionamento é o de lutar contra o totalitarismo ao lado da liberdade.

A liberdade, na expressão da «liberdade política» que ora estamos a explorar, mantém uma vinculação primordial com a verdade. Como veremos mais à frente, a verdade une os homens na inspiração, manutenção e desenvolvimento dos seus ideais libertários.

A liberdade necessita de estar presente no quotidiano das pessoas. Dito de outra forma, não é só uma ideia que nos inebria o espírito, mas está presente na concretude dos atos dos cidadãos, nas suas discussões em torno de dificuldades que surjam. Por outras palavras, estamos diante de homens que «nascidos num país agitado desde há séculos pela luta dos partidos e onde as facções tinham sido obrigadas, uma após outra, a colocarem-se sob a proteção das leis, a sua educação política tinha sido feita nesta dura escola e estavam mais difundidas entre eles as noções relativas aos direitos e aos princípios que relevam das verdadeiras liberdades do que na maioria dos outros povos europeus»³⁵⁴.

A liberdade política e a organização dos homens em torno das ideias que defendem atuam e estão presentes desde que cada cidadão deixa para trás a porta da sua residência.

O que os une?

A arguta observação de Tocqueville dá-nos a resposta.

³⁵³ Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the world*; Regnery Gateway; Washington D.C. p.85,86

³⁵⁴ Tocqueville; A. De (2002); *Da democracia na América*; Principia publicações universitárias e científicas; Cascais. p.67

Ei-la: «as liberdades levam um grande número de cidadãos a valorizar o afeto dos seus vizinhos e próximos, conduzem portanto à aproximação constante dos homens, apesar dos instintos que os separam, e obriga-os a entreajudarem-se»³⁵⁵

A expressão da ação e «liberdade política» faz-se nas pequenas coisas. Elas ocorrem através da «sucessão de pequenos serviços prestados» ou por «um hábito constante de benevolência e uma firme reputação de pessoa desinteressada».³⁵⁶

Deve existir e ser estimulado em todas as «comunidades locais» a arte de ser livre. Porém, não nos devemos enganar «por mais limitados e ignorantes que os homens sejam, não há quem, entre eles (os homens ou povo), não perceba que os excessos de liberdade política podem comprometer a tranquilidade, o património e a vida dos indivíduos»³⁵⁷

Uma das formas de calar a liberdade política é a ação da violência.³⁵⁸

A violência possui uma característica peculiar. Ei-la: a violência necessita de ser instrumentalizada.

Instrumentalizada não só no campo das ideias, mas exercida concretamente. Diríamos, não longe de críticas, que a violência para conseguir o seu objectivo, é moldada pelo movimento (rapidez na ação) tendo como alvo o corpo de quem se opõe ao que lhe é ordenado. A subjugação é a princípio física.

Não devemos confundir poder e violência. Deixemos de lado a conceção, bastante difundida, que a violência representaria o domínio do homem pelo homem a partir dos meios de «violência legítima».³⁵⁹

³⁵⁵ Tocqueville; A. De (2002); Da democracia na América; Principia publicações universitárias e científicas; Cascais. p.599

³⁵⁶ Tocqueville; A. De (2002); Da democracia na América; Principia publicações universitárias e científicas; Cascais. p.599

³⁵⁷ Tocqueville; A. De (2002); Da democracia na América; Principia publicações universitárias e científicas; Cascais. p.589

³⁵⁸ Imagino outras formas mais subtis: o não acesso à informação, a discussão de ideias frente a fatos concretos que não equaciona o essencial, a descrença na própria ação.

³⁵⁹ Nas primeiras páginas da «política como vocação», Weber assinala: «tal como todos os agrupamentos políticos que historicamente o precederam, o estado consiste numa relação de dominação do homem sobre o homem, fundada no instrumento da violência legítima cisto e, da violência considerada como legítima» Weber; M: (S/data); Ciência e política. Duas vocações. Editora cultrix; São Paulo. p. 57

A violência necessita ser racional. A violência ao agir não possui o pleno conhecimento das suas consequências. A violência, para aumentar a sua eficácia, só pode permanecer «racional» se almejar objetivos de curto prazo. Dito de outra forma, a violência «racional» possui uma ação «cirúrgica».

A ação da «palavra» contra a violência é, por vezes, limitada mas é necessária. Longe de uma visão cândida de estarmos no «melhor dos mundos», uma condição para o uso da palavra contra a violência, surge no nosso «horizonte imediato». É a seguinte: «só nos podemos fiar nas palavras se estamos certos de sua função que é a de revelar e não a de esconder».³⁶⁰

A ação politicamente livre – assumida por cada homem – utiliza a linguagem e não só a razão e a consciência como um «movimento» que revela os nossos desejos, que demonstra ao mundo de outros homens o «vigor» de nossas ideias.

Arendt diz-nos «o que faz do homem um ser político é sua faculdade para a ação; ela o capacita a reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam pela sua mente, deixando de lado os desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido este dom – o de aventurar-se em algo novo.»³⁶¹

Veremos dois «planos» em que a «tensão» de «polos», na visão jaspersiana, surge diante dos nossos olhos. Como pano de fundo, questões que envolvem a «liberdade» do «homem comum».

Em primeiro lugar, o «plano» das relações entre o «coletivo e o individual».

Jaspers vai ao centro do problema, ao questionar: «existe, ainda uma possibilidade da preservação do eu individual uma vez que a sociedade tem sido coletivizada?»³⁶²

O «homem moderno» encontra-se num movimento contínuo de melhorias de base tecnológica. Na busca, não encontro outra adjetivação, frenética de «conquistar» o mundo.³⁶³

O homem é sempre igualmente um indivíduo dentro de um todo. O indivíduo existe através do seu meio ambiente, e este, por sua vez, existe somente pela força de cada

³⁶⁰ Arendt, H; (1994); Sobre a violência; Editora Relume Dumará; Rio de Janeiro.p.49

³⁶¹ Arendt, H; (1994); Sobre a violência; Editora Relume Dumará; Rio de Janeiro.p.59

³⁶² Jaspers, K. (1989); Philosophy and the world; Regnery Gateway; Washington, D.C. p. 57

³⁶³ ... Em um clássico filme, um dos personagens possui o seguinte brado «ao infinito e mais além».

indivíduo. Tal relação chamaríamos de uma «necessária complementaridade» entre o homem e o mundo

Jaspers vai chamar a nossa atenção para uma particular característica do «ser humano» que nos interessa. Tal característica colocaria o homem frente, não só da necessidade de defender as suas ideias, mas de exercer com maestria a sua liberdade política.

O autor da Psicopatologia Geral esclarece-nos: «mas o fato básico do ser humano, o qual nos distingue de todos os animais, é que neste caso, pode não existir uma perfeita relação do indivíduo e coletividade. Isto é porque o homem tem uma história. Pelos seus trabalhos, pela sua divisão do trabalho, ele produz estruturas as quais – ao contrário de uma inerência biológica – são invariavelmente frágeis e facilmente perturbadas»³⁶⁴

É pela existência de uma incerta, frágil e imperfeita relação entre «o indivíduo e a coletividade» e da sombra – sempre presente – do totalitarismo através de uma mão armada, que a «vontade política» se deve manter.

Por conta das mudanças tecnológicas, a «coletividade» e o «indivíduo» assumem uma «nova forma». Podemos comprovar seguindo a linha de pensamento de Jaspers: «o englobar comunitário, no qual nos movíamos como um, está agora dividido – uma divisão que nos tem dado consciência de como existe um abismo entre a comunidade e a sociedade» e, prossegue Jaspers, «esta substancial comunidade era histórica; única em cada instância, nascida de um insondável passado o qual escutávamos, o qual passávamos das palavras da nossa boca para os livros, habilidades, costumes, hábitos e propriedades, sobretudo pela família e por uma fé em comum»³⁶⁵

A coletividade passou a ser «tecnicista» e marcada por uma rápida e efetiva mudança de qualquer lugar ocupado por um indivíduo na coletividade. Aspectos como a «identificação» do indivíduo com os seus pares, o seu conhecimento pessoal frente às relações comunitárias que lhe foram dadas e por ele foram construídas passam a dar lugar a um futuro que se caracteriza por ser «insensível» às necessidades do «homem comum».

O futuro é marcado por ser sem «substância»; voltado para uma crescente «quantidade» que necessita ser respondida a par de ser fomentada; um aprimoramento técnico que

³⁶⁴ Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the World*; Regnery Gateway; Washington, D.C. p. 58

³⁶⁵ Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the World*; Regnery Gateway; Washington, D.C. p. 59

avança a passos largos; a sensação de «esgotamento» do homem que caminha pelas ruas é respondida, prontamente, por novas máquinas. «Novas máquinas» que fixam o seu olhar nos botões que o fazem rapidamente, esquecer o que sente.

Somos forçados a seguir um velho pensador: «a meditação perdeu toda a sua dignidade exterior; ridicularizou-se o cerimonial e a atitude solene daquele que reflete; já não se poderia continuar a suportar um sages da velha escola». E mais adiante: «...tudo se passa como se tivéssemos na cabeça uma máquina que girasse incessantemente e que prosseguisse o seu trabalho, mesmo nas piores circunstâncias»³⁶⁶

Jaspers vai explicitar a sua visão das «polaridades» que, ao manterem entre si uma «tensão», estão presentes neste «teatro de operações». Não devemos esquecer que o valor maior da «liberdade» se encontra como «pano de fundo» de suas considerações. Jaspers diz-nos «nós temos visto, de forma bastante simplificada, que o homem pertence a duas polaridades: primeiro aquela do indivíduo e coletividade, e então, dentro da coletividade, para aquela entre a comunidade substancial e a sociedade tecnicamente planificada».³⁶⁷

Estas «polaridades» colocam em perigo qualquer noção básica que tenhamos de liberdade. Jaspers oferece um exemplo concreto: «os extremos demonstram esta situação de forma bastante clara. De um lado, trabalhadores forçados, condenados a uma assassina exploração, são degradados em campos de concentração para uma existência inumana de meras bestas; do outro lado, trabalhadores emancipados por uma legislação protetora e com horas reduzidas – sem comunidade, eles podem não mais ser eles próprios e assim não saber o que fazer a si próprios. Torna-se a organização coletiva do ócio para resgatar a plena liberdade que se perdeu. Da azáfama do trabalho, eles derivam para o atropelo do prazer».³⁶⁸

Estamos frente a frente a uma «transformação» do «homem». Esta «transformação» faz o «homem comum» carregar em seus ombros, não o mundo, mas uma necessária marca que se entranha em si. A marca da «ideia da existência tecnológica».

³⁶⁶ Nietzsche; F. (2000); A Gaia Ciência; Guimarães Editores; Lisboa. pp.43, 44

³⁶⁷ Jaspers, K. (1989); Philosophy and the world; Regnery gateway; Washington, D.C. p. 60

³⁶⁸ Jaspers, K. (1989); Philosophy and the world; Regnery gateway; Washington, D.C. p. 61

Trazer consigo tal «marca» pode acarretar que sejamos levados pela força de «mitos» que nos atrairiam.³⁶⁹

Porém, existe um «tipo» de «mito» que merece uma atenção mais detalhada e que tem relação com a «liberdade» ao longo dos tempos. O «mito» do progressivo movimento da História.

Jaspers chama a nossa atenção ao dizer que «para sacrificarmos-nos a nós próprios incondicionalmente para esta inexorável necessidade é denominada a maior felicidade da existência, porque é somente a ação mais relevante. O indivíduo, nesta visão, é inútil, exceto ao serviço da história».³⁷⁰

Não cabe ao indivíduo, frente à «marcha inexorável» da História, fazer qualquer objeção. Nada poderá deter o «comboio da História»³⁷¹.

A importância e a ação do indivíduo são censuradas. Basta qualquer clamor que o mesmo passa a ser visto como «doentio». Ao indivíduo só cabe aceitar viver «em bando», aceitando sem pestanejar o que lhe demarca o «seu pastor»³⁷²

Não podemos negar a importância da «coletividade» para o «indivíduo». Jaspers deixa claro: «fora de uma coletividade que se tem deteriorado por um engenho gigante de terror, ele (o indivíduo) pode voltar-se para uma nova fonte de verdadeira comunidade»³⁷³

Tal «verdadeira comunidade» surge do encontro com o outro e da partilha da «verdade» que daí emana.

A bem da verdade, nos dias que correm, os destinos de qualquer «comunidade» encontra-se nas mãos de uma minoria; a bem da verdade, surgem no nosso horizonte os

³⁶⁹ Cabe alinharmos alguns destes mitos que povoam o nosso quotidiano: o mito de uma personalidade perfeita, o mito que ocupamos uma posição ímpar na comunidade tecnológica que temos entre os dedos; que conseguimos, sem o árduo trabalho e reflexão, dar opiniões válidas em assuntos complexos. Pois «tenho acesso a todas as informações». Ao fim ao cabo o «homem» tornou-se um «tipo» não um «indivíduo».

³⁷⁰ Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the world*; Regnery Gateway; Washington, D.C. p. 63

³⁷¹ A complexa vida real é simplificada – se fosse possível – a um problema de física: o comboio parte de um ponto A e chega, em linha reta e com uma velocidade controlada (por quem?) ao ponto B.

³⁷² Todavia o questionamento não se cala: «de que teria valido ter discutido as opiniões dos outros, se, convidado para o banquete como quem não leva nada consigo, não tivéssemos trazido nada de nosso, nada produzido e elaborado pelo nosso engenho?»; Pico Della Mirandola, G; (2006); *Discurso sobre a dignidade do homem*; Edições 70; Lisboa. p.97

³⁷³ Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the World*; Regnery Gateway; Washington, D.C. p. 66

mais diferentes «mitos» que visam ocupar o lugar da «liberdade»; a bem da verdade os problemas que envolvem a «polaridade» do «indivíduo» e da «colectividade» avolumam-se nas sombras, «mas se o homem se preservar em si mesmo como um indivíduo, ele pode, com a renovação de sua colectividade, ter esperanças de resistir à ruína da humanidade - se somente, talvez por uma mudança na moral – política dele próprio que equivaleria a uma auto-reversão».³⁷⁴

Vejamos outra «polaridade» na obra jaspersiana e que possui a «liberdade» como pano de fundo.

Voltemo-nos para a «polaridade»: «Estado» e «indivíduo». O denominado «sentido de Estado» ou «vontade do Estado» surge da firmeza como as decisões do Estado são tomadas. Na «visão do Estado» não existe «o indivíduo» de forma singular, «mas somente numa comunidade formada pela sucessão de gerações. A vontade do Estado, contudo, tem que ser expressa ela própria entre uma multiplicidade de Estados competidores, e é sujeita ao resultado de tensões internas ao esforço para dar ao Estado a sua forma histórica definitiva».³⁷⁵

Instala-se, nesta situação, uma «tensão» entre uma «peculiar posição no mundo» vivida pelos indivíduos de uma «comunidade» que se reflete nas suas inspirações e as limitações e ações do Estado. Jaspers parte da concepção de que «o concreto conteúdo do Estado é o fornecimento das oportunidades a um homem para a realização dos seus ideais ocupacionais em todas as suas multiplicidades – ideias que não podem ser cumpridas desde que ele permaneça como uma mera função do aparelho; e a substância sobre a qual o Estado trabalha consistentemente sobre o ser humano, através da educação, tem adquirido o poder de participação na tradição histórica dos indivíduos».³⁷⁶

O Estado que é o «monopólio do uso legítimo da força» (Weber) encontra-se de forma monolítica diante do indivíduo.

Face à oposição Estado versus indivíduo surge a «tensão» entre estes dois polos. Cabe-nos com o objetivo de fazer frente a tal situação, lançarmos mão da definição que

³⁷⁴ Jaspers, K. (1989); *Philosophy and the World*; Regnery Gateway; Washington, D.C. p. 67

³⁷⁵ Jaspers, K; (1951): *Man in the Modern Age*; Doubleday Anchor Books; New York. p.90

³⁷⁶ Jaspers, K; (1951): *Man in the Modern Age*; Doubleday Anchor Books; New York. p.90

Jaspers oferece para a política e que, ao fim ao cabo, delinea a presença da liberdade. Ei-la: «políticas orientam-se elas próprias entre dois polos: a força potencial e a livre associação. Políticas de força e políticas parlamentares são por natureza opostas; como elas juntam forças resumem a prática da política até agora e por um tempo indefinido por vir».³⁷⁷

Avancemos numa outra dimensão. Voltemos a nossa atenção para uma outra «oposição» no campo político que abarca a liberdade quotidiana.

Façamos menção aos «limites» da vida quotidiana. Estes «limites» surgem do embate com a «racionalidade produzida com a ajuda dos avanços técnicos»³⁷⁸

Vivemos a época em que as nossas necessidades são supridas de forma imediata. Isto graças a novas descobertas e invenções, a novas bases de produção, a novos processos de organização das empresas, a um metodológico aumento da produtividade no trabalho, a uma rapidez das comunicações e dos transportes, ao estabelecimento de leis articuladas que asseguram a pleno cumprimento dos seus objetivos.

Sigamos Jaspers «enormes empresas podem agora ser propositalmente guiadas de um único centro, apesar dos seus empregados serem de centenas de milhares e seus tentáculos estendidos sobre a inteira superfície do globo».³⁷⁹

Jaspers vai denominar o «aparato» a esta configuração estrutural e dinâmica desta organização, Esta configuração, o «aparato» tem como objetivo suprir as «massas» com as «necessidades da vida». Estas «necessidades da vida» são criadas e mantidas através de uma racionalização e mecanização que atuam juntas através de inúmeras correntes.

. Tais transformações vão limitar a capacidade de opção, de escolha e da possibilidade do «homem comum» de tomar uma posição consciente frente ao que ocorre à sua volta.

Tais transformações refletem, uma limitação, uma coerção à liberdade do indivíduo.

As «massas» possuem como características: a intolerância, a impulsividade, a sugestibilidade e a mutabilidade.

³⁷⁷ Young- Bruehl, E. (1982): Freedom and Karl Jaspers's philosophy Yale University Press. New Haven. p.66

³⁷⁸ Jaspers, K; (1951): Man in the Modern Age; Doubleday Anchor Books; New York. p.33

³⁷⁹ Jaspers, K; (1951): Man in the Modern Age; Doubleday Anchor Books; New York. p.35

O indivíduo está mesclado com a «massa» e passa a ser algo diverso do que é quando se encontra sozinho.. O indivíduo, na expressão utilizada por Jaspers, torna-se «um átomo isolado».

O comportamento das pessoas envolvidas na «massa» passam a ter determinadas características, passa a ser movido pelos sentimentos mais «primitivos». Jaspers afirma que «pessoas “na massa” parecem ser guiadas pela busca do prazer e trabalham apenas sob o estalar de um chicote ou quando impelidas por uma ânsia por alimento e por iguarias; ainda eles estão aborrecidos, quando nada tem por fazer, e têm uma perpétua ânsia pelo novo»³⁸⁰.

Porém, uma «massa articulada» passa a ter outras características, digamos assim, mais refinadas. As chamadas «massas articuladas» são mutáveis, diversificadas e «...expressões transitórias de algumas consequências históricas específicas da existência humana»³⁸¹

A «regra das massas» interfere nos hábitos e nas atividades do indivíduo, passando a ser as «massas» os nossos mestres. Podemos assumir diversas posturas frente ao poder das massas: podemos não as levar em conta, não acreditando na sua influência; podemos crer que a solidariedade humana, um dia, as fará recuar em sua constância; podemos crer que as ameaças que emanam do crescimento das «massas» não passam de um jogo retórico.

Jaspers, por outro lado, adverte-nos «mesmo uma massa articulada sempre tende a existir sem espírito e inumana. É a vida sem existência, superstição sem fé. Isto pode estampar tudo plano; é sem inclinação para tolerar independência e grandeza, mas propenso a restringir as pessoas a transformarem-se em automáticas como as formigas».³⁸²

Não devemos deixar de perceber e acreditar que nós existimos, não como unidades isoladas, «mas como membros de uma família em casa, como amigos em um grupo; como partes disto ou de outro “bando” com origens históricas bem fundadas».³⁸³

³⁸⁰ Jaspers, K; (1951): Man in the Modern Age; Doubleday Anchor Books; New York. p.39

³⁸¹ Jaspers, K; (1951): Man in the Modern Age; Doubleday Anchor Books; New York. p.39

³⁸² Jaspers, K; (1951): Man in the Modern Age; Doubleday Anchor Books; New York. p.40

³⁸³ Jaspers, K; (1951): Man in the Modern Age; Doubleday Anchor Books; New York. p.41

Ao transformar-nos no que somos, devemos valorizar o peso e a influência da «tradição» que nos mobiliza a ser responsáveis pelo nosso próprio futuro.

Ao caminharmos à deriva, levados pelos sentimentos e atos repetidos por todos, somos levados a uma falsa universalização da vida quotidiana. Somos tentados a «...reduzir a vida de um homem real num mundo real a uma mera função»,³⁸⁴ Em consonância com todo o «Aparato».

A vida do homem alterou-se de forma subtil. No seguinte sentido: o homem ainda tem o seu viver permeado por um espírito que percebe o que ocorre ao seu redor, que valoriza a sua propriedade conseguida com afínco. No entanto, a técnica da ordenação da vida alterou, sobretudo, a forma da relação que o homem tem com as coisas. As coisas surgem no «horizonte» do homem meramente como uma gratificação de uma necessidade momentânea.

Este movimento implica que, «lançado à deriva neste caminho, em falta com todo o senso de continuidade histórica, com o passado ou futuro, o homem não pode permanecer homem».³⁸⁵

É inevitável a «tensão» que surge entre o «Aparato» que envolve o homem e o mundo real que ele habita, vive e morrerá. Esta «tensão» toma a forma de mal entendidos entre os homens, na forma de um clima de destruição, de um rastilho que só espera o primeiro ato impensado. A situação vivida pelo homem é marcada por contradições e paradoxos. Quando o «Aparato titânico» da ordem das massas, refletido na relação que passamos a ter com as coisas, é consolidada, o «indivíduo» utiliza esta ordem instalada. O «indivíduo», se quiser possuir os seus meios de subsistência, a sua atividade intelectual, a sua vontade preservada necessita satisfazer a vontade da maioria. Jaspers define tal situação de forma incisiva: «ele (o homem) necessita dar moedas para alguma coisa que daria prazer à multidão.»³⁸⁶

A vida individual sofre uma alteração na sua dimensão temporal, a que poderíamos chamar, não longe de críticas, de «atomização do tempo vivenciado». Dito de outra forma, a vida individual é vivenciada somente num fugaz momento (como a vida de

³⁸⁴ Jaspers, K; (1951): Man in the Modern Age; Doubleday Anchor Books; New York. p.42

³⁸⁵ Jaspers, K; (1951): Man in the Modern Age; Doubleday Anchor Books; New York. p.42

³⁸⁶ Jaspers, K; (1951): Man in the Modern Age; Doubleday Anchor Books; New York. p.40

certas partículas subatômicas). Em consequência, o indivíduo perde a noção basilar da continuidade do tempo. Do tempo que precisa ser lembrado. O tempo é dissociado das «fases biológicas» que constituem o viver.

A perda do nexa entre os atos que são realizados pelo indivíduo traz em um paradoxo da liberdade. Dito de outra forma e avançando em nossas considerações, o indivíduo passa a ter uma falsa sensação de liberdade, na medida em que ele pensa que é «sempre simultaneamente o início e o fim; ele pode fazer agora isto, agora aquilo, e agora outra coisa; tudo parece a qualquer momento possível, e ainda nada é verdadeiramente real.»³⁸⁷. O que acontece rapidamente segue o caminho de também ser rapidamente desfeito.

Quando olhamos com detalhes o que ocorre em relação à «liberdade» do «indivíduo», deparamo-nos com dois planos que se enredam em torno do mesmo. Sejamos mais claros e indo ao essencial. Um plano que, seguindo a posição Jaspers, chamaríamos do «titânico aparato» e que funcionaria provendo ao «indivíduo» as suas básicas necessidades (e criando, na sua mente, as novas e rápidas necessidades. Imperiosas necessidades). O outro plano é formado pela obrigação que o «indivíduo» possui de sujeitar-se, chamemos assim, à «força da tradição». Estes dois planos encontram-se marcadamente embaralhados.

Qual a consequência desta situação?

Jaspers apontaria duas: por conta da ação do «titânico aparato», os «indivíduos», por ocuparem diversas «posições» momentâneas na sua relação com o mundo e com os outros que o rodeiam, «não têm partes de uma substância histórica as quais eles imbuíram como sua individualidade» e o outro aspecto «eles (os indivíduos) não mais possuem um lugar definitivo ou “status” na totalidade».³⁸⁸

A mudança acarretada pelo «titânico aparato», de mãos dadas com a burocracia, faz com que o homem perca as suas «raízes» e o reduza ao nível de «uma coisa», visto que «nada apela a ele com a verdade do ser substancial».³⁸⁹ O homem é apenas a função que

³⁸⁷ Jaspers, K; (1951): *Man in the Modern Age*; Doubleday Anchor Books; New York. p.49

³⁸⁸ Jaspers, K; (1951): *Man in the Modern Age*; Doubleday Anchor Books; New York. p.50

³⁸⁹ Jaspers, K; (1951): *Man in the Modern Age*; Doubleday Anchor Books; New York. p.51

exerce neste mundo que o circunda A perda da liberdade do homem é refletida no seu espaço mais íntimo, assim como alcança os seus sentimentos.

Este espaço mais íntimo é o do viver em família. A família, na visão jaspersiana, necessita ser o local da vida ordenada, da solidariedade, da mútua consideração, da confiabilidade mútua e de obrigações recíprocas.

Estaria, pois, em evidência que «o lar, a comunidade familiar é uma superação da afeição através da qual o indivíduo é ligado a outros membros da comunidade em laços de perpétua fidelidade».³⁹⁰

A transformação do «lar» num mero lugar onde encontramos comida e um lugar para dormir altera profundamente as bases, os laços e os intercâmbios das pessoas. Acrescentaríamos a este quadro que o «aumento do tecnicismo da vida diária, tende a fazer as pessoas completamente indiferentes ao ambiente os quais elas mudam de coração leve».³⁹¹

Alcançar uma nova posição, de superação do “status quo”, deve ser empreendida por mim próprio. O que deve falar mais alto é a minha liberdade individual. Com o intuito de permanecer humano em meio a um mundo caótico, o indivíduo deve «evocar para o seu próprio eu, o que nenhum outro pode evocar para ele».³⁹² O raiar da sua liberdade.

Porém, cabe a inquietante pergunta que surge como as sombras do passado. Sombras que são identificadas como forças totalitárias. Eis a pergunta: caso os mecanismos políticos que resguardam a liberdade coletiva e individual vierem a soçobrar, o que devemos fazer?

Jaspers diz-nos «não é suficiente encontrar novas instituições; nós necessitamos de nos mudarmos a nós próprios, as nossas características, as nossas vontades morais e políticas».³⁹³

Este seria o início para que não voltássemos a repetir as mesmas calamitosas ações que marcaram a nossa história.³⁹⁴

³⁹⁰ Jaspers, K; (1951): Man in the Modern Age; Doubleday anchor books; New York. p.58

³⁹¹ Jaspers, K; (1951): Man in the Modern Age; Doubleday anchor books; New York. p.59

³⁹² Jaspers, K; (1951): Man in the Modern Age; Doubleday Anchor Books; New York. p.62

³⁹³ Jaspers, K. (1961); The Future of Mankind; University of Chicago Press. Chicago. p.24

³⁹⁴ Jaspers chama a nossa atenção que esta resposta já era ensinada pelos «profetas do Velho Testamento»

Qualquer um de nós que mantenha frente às liberdades (quer política que envolve o nosso viver em sociedade quer individual) uma postura de indiferença ou de sujeição não conseguirá compreender as ameaças que nos cercam no quotidiano. Jaspers delineia um paralelismo entre o que observamos ao nosso redor, marcado «... pela mesma desavergonhada chantagem e a mesma cedência para a mesma, a mesma geral ocultação atrás da argumentação legal de uma mera ficcional autoridade que é secretamente desprezada por alguns e visto por outros como a guardiã de seu conforto o qual pode ser abandonado por tudo no momento decisivo»³⁹⁵ e «o que ocorre em larga medida é meramente um sintoma do que está sendo feito na privacidade de muitos»³⁹⁶

Dito de outra forma e esmiuçando esta passagem.

As mudanças mais gerais, nomeadamente no campo (ou seria melhor arena?) política, só ocorreriam através do caminho da mudança que cada pessoa empreenderia na sua vida pessoal. Isto depende de todos (estamos a pensar na pequena comunidade que rodeia cada homem) e de cada indivíduo.

Sigamos Jaspers, «ele (o homem) faz, numa pequena escala, o que numa escala mais ampla, provoca a autodestruição da humanidade. Nada existe na vida humana e na ação humana que não tenha também uma significação política».³⁹⁷

Jaspers defende que ao estarmos no campo político não devemos ser levados pelos discursos «mais apaixonados» que refletiriam, em última instância, aspetos da nossa personalidade.

O que faz concretamente «um político» não em obediência a um «Ethos», mas seguindo as oportunidades que surgem e as diretrizes do seu grupo social, é seguir as «regras» de uma «comunidade de nações». Caso não as siga, as consequências seriam «bastante desprazerosas».³⁹⁸

³⁹⁵ Jaspers, K. (1961); *The Future of Mankind*; University of Chicago Press; Chicago. p.25

³⁹⁶ Jaspers, K. (1961); *The future of mankind*; University of Chicago Press; Chicago. p.25

³⁹⁷ Jaspers, K. (1961); *The future of mankind*; University of Chicago Press. Chicago. p..25

³⁹⁸ Vale lembrar aqui, um pensador bastante conhecido de Jaspers que nos revela de forma cristalina «os motivos em que se acredita – por mais importância que possa haver em conhecer os autênticos motivos que fizeram agir a humanidade até aos nossos dias, é talvez ainda mais importante, para quem procura o conhecimento, saber quais são aqueles em que o homem pode acreditar como a alavanca dos seus atos. A sua felicidade, a sua miséria íntima vieram-lhe com efeito da fé que teve nestes ou naqueles motivos, e não naquilo que foi o autêntico motivo. O

Como poderíamos facear esta situação?

Jaspers aponta dois aspetos complementares e necessários. Numa vertente encontramos a fonte primeira desta transformação. A transformação da liberdade política, que ocasionaria uma redefinição do viver político surge quando Jaspers nos diz que «a resposta reside no indivíduo e é expressada, não através de uma opinião, mas através de sua vida».³⁹⁹

Na segunda vertente deparamo-nos com algo que não pode ser planeado e que necessita colocar-se de forma independente «acima da política», pois chegamos a uma situação em que «a absolutização da política conduz ao insucesso até “vis-à-vis” as tarefas políticas. Se as políticas não permanecem dependentes da suprapolítica isto pode apressar cegamente sua ruína»⁴⁰⁰ A próxima questão seria: o que move a suprapolítica? O que moveria esta nova ação política de um homem transformado, na visão jaspersiana, seria o “Ethos”.

Vejamos mais detalhadamente.

Jaspers acredita que o homem, «apesar de sua constituição psicofísica parecer a mesma, o homem muda-se a si próprio ao longo do tempo e assim muda a sua aparência histórica» e avança «apesar do que é compreendido pela biologia e psicologia, historicamente, o homem pode mudar»⁴⁰¹

Na visão jaspersiana, esta «mudança» histórica da humanidade ocorreu com os «antigos profetas de Israel» assim como através dos «pensadores e poetas da Grécia» e «com as inovações da Antiguidade e os primeiros séculos da cristandade, com o fundamento bíblico do “ethos” do mundo protestante».⁴⁰²

Jaspers salienta que «o que está escondido na ética é mais do que uma mera ética».⁴⁰³

A liberdade encontra-se enredada com uma outra «esfera» que passaremos a desenvolver. Jaspers é o nosso guia nesta passagem.

autêntico motivo tem apenas um interesse de segundo grau». Nietzsche, F. (2000); A Gaia Ciência; Editores Guimarães; Lisboa. p.74

³⁹⁹ Jaspers, K. (1961); The Future of Mankind; University of Chicago Press. Chicago. p.26

⁴⁰⁰ Jaspers, K. (1961); The Future of Mankind; University of Chicago Press. Chicago. p.26

⁴⁰¹ Jaspers, K. (1961); The Future of Mankind; University of Chicago Press. Chicago. p.26

⁴⁰² Jaspers, K. (1961); The Future of Mankind; University of Chicago Press. Chicago. p.26

⁴⁰³ Jaspers, K. (1961); The future of mankind; University of Chicago Press. Chicago. p.27

Karl Jaspers ao receber em 1958 o Prémio da Paz lembrou-nos no seu discurso de agradecimento que «liberdade não é “ex-nihilo”; não é arbitrária, e não é uma aleatória opinião. Em concomitância com a verdade, uma percepção da liberdade será possível. Este é o fator decisivo. Liberdade é vã se não fizer referência à verdade da qual é originária e da qual se serve». ⁴⁰⁴

2. Em torno da verdade

Em primeiro lugar cabe uma delimitação do tema que iremos abordar. Nas linhas que se seguirão iremos esmiuçar a verdade que habita o mundo dos homens. Deixaremos para outro capítulo a abordagem da «verdade» na sua dimensão «transcendental» nomeadamente com o papel e a importância das «cifras».

A verdade, na construção jaspersiana, possui várias facetas que se apresentam interligadas.

Não podemos negar, seguindo Jaspers, que a verdade já em sua «palavra possui uma incomparável magia» ⁴⁰⁵

A «verdade» causa-nos dor e sofrimento, dá-nos coragem para enfrentar quer as ameaças exteriores quer aquelas que advém da nossa percepção do que somos ou do caminho que temos que percorrer, pois «o homem é uma corda estendida entre o animal e o super-humano – uma corda sobre um abismo. É perigoso transpor o abismo – é perigoso ir por este caminho – é perigoso olhar para trás – é perigoso ter uma tontura e parar de repente!» ⁴⁰⁶

Jaspers expressa as nossas dúvidas que nos possam afligir: «existe a verdade, nós pensamos, como se esta fosse evidente em si» ⁴⁰⁷

Todavia, ao aproximarmo-nos e termos mais atenção do que ocorre à nossa volta, veremos que no mundo real a «evidência» e predomínio da «verdade» pode rapidamente desaparecer. O que os homens dizem a respeito da «verdade» é impreciso. A dependência aos acontecimentos, aos discursos, ao uso da força – não dos argumentos – que compromete, sobretudo, a «evidência da verdade» leva-nos a concordar com

⁴⁰⁴ Jaspers, K. (2014); Truth, Freedom and Peace; Existenz; volumes nº2, Fall 2014

⁴⁰⁵ Jaspers, K. (1995); Philosophy of Existence; University of Pennsylvania Press; Pennsylvania. p.33

⁴⁰⁶ Nietzsche, F. (2015); Assim falava Zaratustra; Edição Babel; Lisboa. p.29

⁴⁰⁷ Jaspers, K. (1995); Philosophy of Existence; University of Pennsylvania Press; Pennsylvania. p.33

Jaspers quando diz «o clamor da verdade é transformado até mesmo numa arma de falsidade».⁴⁰⁸

Jaspers responde a este «jogo de sombras» que ocorre ao buscarmos a verdade, dizendo «nós concebemos uma inequívoca verdade pousada em afirmações válidas feitas com base na experiência visual e evidência lógica» e, prossegue, «apesar de todas as subtilezas céticas, nós, mesmo assim, encontramos os objetos metodologicamente depurados das ciências».⁴⁰⁹

A «experiência visual», bem como a «evidência lógica», no nosso modo de encarar a questão da «verdade», remeter-nos-ia à metodologia da Psicopatologia Geral. Tal metodologia, em seu carácter plural, não deixa de valorizar a importância das ciências⁴¹⁰.

Os passos que devemos dar para nos acercarmos da «verdade», na visão jaspersiana, dependeria de um «movimento» e de uma «relação».

Jaspers diz-nos que «através da nossa compreensão, nós descobrimos uma convincente inteligibilidade e, correspondente a isso, o fato universal assentado nos resultados por parte de todo o ser racional que os compreende»⁴¹¹.

A «compreensão» que alcançamos como «seres racionais» ocorre pela necessidade e pelo rigor dos significados das afirmações que não só proclamamos, mas os demonstramos. Como exemplo, desta imperiosa alternativa temos as técnicas matemáticas que são o suporte da física teórica.

Damo-nos conta que tal verdade segue caminhos, «...os quais são diferentes em essência e são as fontes daqueles absolutos conteúdos que sustentam a vida do homem – pensando que nem toda vida é da mesma forma – que são então comunicados em afirmações»⁴¹².

⁴⁰⁸ Jaspers, K.(1995); Philosophy of Existence; University of Pennsylvania Press; Pennsylvania.p.34

⁴⁰⁹ Jaspers, K.(1995); Philosophy of Existence; University of Pennsylvania Press; Pennsylvania .p.35

⁴¹⁰ As referências a «experiência visual» e «evidência lógica» remeter-nos-iam às questões relacionada com o delírio que já foram expostos no respetivo capítulo desta tese.

⁴¹¹ Jaspers, K.(1995); Philosophy of Existence; University of Pennsylvania Press; Pennsylvania p.35

⁴¹² Jaspers, K.(1995); Philosophy of Existence; university of Pennsylvania Press; Pennsylvania pp.35.36

Estas «comunicações» de «afirmações», a princípio, surgem no campo da ciência ou através «da consciência em geral», pois esta é o «campo» onde os temas se tornam claros e delimitados.⁴¹³

A «verdade» tem um papel importante a partir do ponto onde começamos a perceber, de forma irrefutável, o fim da «consciência em geral». Devemos avançar e deparamo-nos com um «limite».

Sigamos Jaspers, «nós encontramos um limite onde nossa existência é uma outra existência, pensando ambas na visão da verdade como alguma coisa que é única e a mesma»⁴¹⁴.

Porém, esta «visão da verdade» ainda é desconhecida. Frente a um «limite» ocorre o confronto de «forças»⁴¹⁵

Nestes limites uma outra «verdade» fala mais alto. É uma forma peculiar do significado da «verdade» que emerge «de toda a forma do Abrangente que nós somos, não somente da consciência em geral, a qual é o locus do irrefutável discernimento, mas da existência, espírito, e “Existenz” também»⁴¹⁶

No próximo capítulo entraremos em detalhes em relação às categorias alavancadas por Jaspers: a existência, o espírito e a “Existenz”.

Antes de tecermos quaisquer comentários a respeito da «verdade» e dos «modos do Abrangente» nas três instâncias já assinaladas, devemos clarificar um aspecto fulcral na filosofia de Jaspers referente a «verdade».

Ei-lo: estamos perante uma multiplicidade de «verdades» nas quais vivemos. A pergunta que cabe, seria então: não existe nenhuma «verdade» una?

Porém, somos levados por uma «preocupação existencial» pela unidade. Preocupamo-nos em encontrar esta «unidade». Diante de nós temos, não somente uma preocupação, mas também uma «exigência» para uma renovada busca de resposta a este

⁴¹³ Já sabíamos da Psicopatologia Geral que a <atenção> é a condição de claridade da vivência.

⁴¹⁴ Jaspers, K. (1995); Philosophy of Existence; University of Pennsylvania Press; Pennsylvania. p.36

⁴¹⁵ « Mas – não vale a pena dissimulá-lo – quando se tem essa felicidade na alma, também se é debaixo do sol, a criatura mais capaz de sofrer! Só por este preço se compra a mais preciosa das conchas que as vagas da existência alguma vez lançaram à costa». Nietzsche, F. (2000); A Gaia Ciência; Guimarães editores; Lisboa. p.192

⁴¹⁶ Jaspers, K. (1995); Philosophy of Existence; University of Pennsylvania Press; Pennsylvania. p.36

questionamento da presença de uma «unidade» da «verdade» no homem. Avancemos neste aspeto.

Já fizemos menção ao «conflito» de «forças» quando ocorre um inevitável «choque» de «verdades».

De uma forma mais específica, somente é válida aquela «verdade» que se torna universal. Uma «verdade» convincente em si mesma. Tal «força» de convencimento, como já assinalamos, surgiria da racionalidade e da perceção empírica.

Todavia, esta «verdade» é dissimulada, manipulada, alterada pelos homens a seu favor. Isto acarreta que desta forma «eu não compreendo qualquer destas verdades em sua origem porque na sua forma objetiva, na imagem de verdades credíveis, é meramente sua aparência a qual se apresenta, para mim, como consciência como tal».⁴¹⁷

Frente a várias possibilidades da verdade: a verdade que eu conheço de forma irrefutável, que está «diante dos meus olhos», a verdade da qual eu participo e que surge como ideia; a verdade que eu sou eu próprio, cabe o único caminho a seguir: o caminho da escolha.

As «alternativas» que surgem à nossa frente irão depender, não só das nossas próprias «visões de mundo», mas também da «situação» que «vivenciamos» num momento singular da nossa «existência».

Para evitar que nos percamos frente a este «mar revolto» de fatores, Jaspers lembra-nos que, «para demarcar a todas possibilidades do pensar um lugar dentro da ideia da totalidade, é necessário para a orientação do pensar transmiti-lo pela linguagem»⁴¹⁸

Esta citação «abre as portas» para o nosso encontro com a verdade na conceção jaspersiana. Por outras palavras, somente através da comunicação e que poderei entrar em contacto, antever e realizar-me na «verdade».

A comunicação é o que permite «fazer-me ver a verdade de outra Existenz».⁴¹⁹

⁴¹⁷ Jaspers, K. (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.232

⁴¹⁸ Jaspers, K. (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.233

⁴¹⁹ Jaspers, K. (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.233

Esta «comunicação» é o esteio para a «escolha» primeira, a «comunicação» permite-nos ter acesso a «...fonte primária da verdade» que é «... a escolha da “Existenz” na qual ela se escolhe»⁴²⁰.

A «Existenz» ilumina-se a si própria na visão de mundo em que a «verdade» subsiste e se amplia.

A «verdade» advinda da «Existenz» sobrepõe-se a nós, não nos podemos desviar desta «verdade»; eu não posso meramente observá-la e ficar insensível a sua presença.

A «verdade» da «Existenz» é intemporal e supera toda e qualquer «aparência» que a «verdade» possa vir a ter.

A «verdade» que nasce desta «fonte primária» que é a «Existenz» oferece-nos um deleite, pois, «como Existenz, eu estou em casa como em nenhum outro lugar» pois «eu estou em casa na identidade existencial comigo mesmo».⁴²¹

Na conceção de Jaspers da «verdade», existe diferentes domínios em que nos movemos. Entre estas «verdades»⁴²² ocorre uma «luta» pela supremacia.

Antes de avançarmos e vermos as várias formas da «verdade» nos diversos modos do «Abrangente», gostaríamos de ressaltar que na visão jaspersiana a «verdade» que emana da subjetividade só tem um valor pleno, porque há uma verdade objetiva, advinda, por exemplo, do campo científico, com a qual ela entra em luta.

Uma peculiar significação da «verdade» emergirá de cada «mundo do Abrangente» que nós somos. Vejamos esta multiplicidade de «verdades» que se encontram presentes na existência, na consciência em geral, no espírito e na “Existenz”.

A existência possui a característica da singularidade. Nas palavras de Jaspers, «existência é sempre particular e quer preservar-se e ampliar-se.»⁴²³

Na existência deparamo-nos com o pulsar e o caminhar da vida. A vida que, desde o seu primeiro instante até ao seu findar, filia-se visceralmente ao nosso corpo. Perdigão

⁴²⁰ Jaspers, K. (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.233

⁴²¹ Jaspers, K. (1986); Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. pp.232-233

⁴²² vale notar que a conceção geral e da pluralidade são características do pensamento Jaspersiano e, no item que estamos a analisar e são mantidos.

⁴²³ Jaspers, K.(1995); Philosophy of existence; University of Pennsylvania Press; Philadelphia p.36

lembra-nos: «o sujeito une-se ao seu corpo, mas também se distingue dele sem dele se separar. Portanto, não somos o nosso corpo; somos vida».⁴²⁴

Por outro lado, na concepção jaspersiana, não somos apenas vida, existe algo no homem que, a partir da existência, o impele para além desta existência, a Transcendência. No próximo capítulo desta tese iremos desenvolver esta perspectiva.

Vamos detalhar a pluralidade de «verdades» que temos diante de nós. Uma verdade que advém da «existência». Por outras palavras, esta «verdade» demonstra-se pela sua utilidade na prática. Jaspers diz-nos que a «verdade, ao nível da existência, é uma função da preservação e ampliação da existência».⁴²⁵

Em segundo lugar, deparamo-nos com a «verdade» que emana ao nível da «consciência em geral».

Esta «verdade» basta-se a si própria, ou seja, não depende de qualquer outra coisa no seu significado. Como no dizer de Jaspers, «ela prova-se a si mesma pela evidência».⁴²⁶

Tal verdade possui a validade do convencimento.

Por sua vez, a «verdade» do «espírito» é convicção. Tal «convicção» é provada a si própria «... na realidade, através da existência e do pensamento, na medida em que a mesma é submetida à totalidade das ideias, assim confirmando a sua verdade»⁴²⁷

Por último, temos a «verdade» da «Existenz». O contacto com este tipo de «verdade» irá abrir para nós (ou se quisermos para o ser) uma outra dimensão.

Esta dimensão irá trazer-nos «As experiências da verdade da Existenz na fé. Onde eu não sou mais acolhido por uma eficácia de certificação da verdade pragmática»⁴²⁸.

Porém, este movimento tem em si um retorno ao mundo que passa a ser recolhido no meu próprio ser. Através da Transcendência.

Jaspers diz-nos que «somente desta experiência de Transcendência faço o retorno ao mundo; agora vivendo em ambos e além dele, e somente agora, pela primeira vez, eu

⁴²⁴ Perdígão; A.C.; A filosofia existencial de Karl Jaspers; Análise Psicológica (2001), 4 (XIX) p.541

⁴²⁵ Jaspers, K.(1995); Philosophy of Existence; University of Pennsylvania Press; Pennsylvania p.38

⁴²⁶ Jaspers, K.(1995); Philosophy of Existence; University of Pennsylvania Press; Pennsylvania p.39

⁴²⁷ Jaspers, K.(1995); Philosophy of Existence; University of Pennsylvania Press; Pennsylvania p.39

⁴²⁸ Jaspers, K.(1995); Philosophy of Existence; University of Pennsylvania Press; Pennsylvania p.39

próprio. A verdade da “Existenz” prova a si mesma como autêntica consciência da realidade». ⁴²⁹

Estas são as formas que as verdades do «Abrangente» que se nos apresentam.

No entanto, tais «formas» necessitam de dois aspectos para que possam ter um valor acrescido «no mundo dos homens».

Para isto ocorrer, necessitam de duas condições que são: a percepção da dimensão histórica que cada homem possui e a condição «de nosso ser de homens é a solidariedade humana...» ⁴³⁰. Isto ocorre «...como exigência de uma ilimitada comunicação. Ver e compreender os outros ajuda a ver-se claro a si mesmo, a superar a possível estreiteza de toda a historicidade encerrada em si mesma, a saltar os espaços amplos». ⁴³¹

.A «verdade» é uma «comunicação» que nos aproxima do «outro». Vejamos mais detalhadamente esta condição da «verdade».

A «verdade» para ser genuína necessita de ser comunicável. Todo e qualquer homem torna-se o que é através da comunicação partilhada na comunidade em que vive. Por outros termos, tornar-se homem não ocorre na solidão. A voz do homem não é o seu próprio eco. O conhecimento repartido (num plano mais aprofundado, vivenciado como “Existenz”) através da «verdade» aproxima-nos dos outros com os quais vivemos.

A «comunicação» humana possui, na visão jaspersiana, uma diferença, um movimento próprio e uma força interna. Vejamos, em primeiro lugar, a diferença.

A característica diferencial é observada em relação aos animais. Os animais no seu processo de crescimento constroem comunidades que são sempre idênticas, repetidas e sem a noção de historicidade. Os animais são movidos por uma relação em que «...fazem-se compreender instintivamente». ⁴³²

Os animais, mesmo ao lançar mão de sinais (e até a utilização tosca de objetos como instrumentos voltados a um fim não complexo), não significam que consigam criar e manter relações de significados amplos.

⁴²⁹ Jaspers, K.(1995); *Philosophy of Existence*; University of Pennsylvania Press; Pennsylvania p.39

⁴³⁰ Jaspers, K; (2017); *Origem y meta de la história*; Alcantilado; Barcelona.p.75

⁴³¹ Jaspers, K; (2017); *Origem y meta de la história*; Alcantilado; Barcelona. P.43

⁴³² Jaspers, K; (1957); *Reason and Existenz*; The Monday Press; Groningen. p.78

Por sua vez, o homem «é comparativamente mais destacado como indivíduo do que muitos animais, mas a sua comunidade possui também condições mais decisivas para ele, e esta comunidade é essencialmente diferente daquelas dos animais».⁴³³

Em termos meramente biológicos, como bem sabemos, o homem logo ao nascer encontra-se numa posição frágil em relação aos outros animais. O homem para sobreviver em qualquer quadrante deste planeta, necessita do apoio e proteção da sua comunidade. Biologicamente necessita de um outro para alimentá-lo, protegê-lo e fazê-lo crescer.

Em relação ao importante papel da «comunidade» no desenvolvimento do «homem», Jaspers diz-nos que «sua comunidade é, em primeiro lugar, nenhum estado de imediatismo, mas é mediato através de uma relação para outra coisa, para uma relação de consciência comum a propósito do mundo, para uma relação com a verdade e para uma relação com Deus».⁴³⁴

Passemos a considerar o «movimento» próprio da «comunicação».

Este «movimento» não possui nenhum «lugar de paragem» bem como não se encontra fadado a repetir “ad eternum” os mesmos «objetivos».

Este «movimento», por sua vez, «é histórico e sobre um caminho de incessante mudança no qual o início e o fim não são visíveis, uma mudança para a recordação e apropriação do passado assim como a pensar sempre num novo planeamento para o futuro».⁴³⁵

Jaspers delinea um ponto crucial de surgimento do ser humano, quando afirma que «todo novo ser humano inicia-se pela comunicação, e não meramente com sua natureza biológica».⁴³⁶

Devemos ter atenção para a estreita vinculação que existe no pensamento jaspersiano entre a «comunicação» e o «Abrangente». Tal vinculação expõe o «Abrangente», clarifica-o noutro termo, desvela o «Abrangente». Esta é a «força interna».

⁴³³ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.78

⁴³⁴ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.78

⁴³⁵ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. pp78,79

⁴³⁶ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.79

Jaspers, de forma irretorquível, diz-nos «o Abrangente que nós somos é, de toda forma, comunicação, o Abrangente que é ser em si existe para nós somente na medida em que alcança comunicabilidade por se tornar falante ou ser dizível».⁴³⁷

A «verdade», não pode estar separada da «comunicabilidade». O movimento da «comunicação» visa dois objetivos que se encontram entrelaçados: a preservação e a busca da «verdade». Uma conclusão torna-se de certa forma imperiosa: «em geral, então, isto (os objetivos da comunicação) aplica-se ao meu ser, à minha autenticidade, e ao meu entendimento da verdade que, não é somente factual, não sendo eu, por mim mesmo sozinho, mas eu não posso mesmo ser sozinho sem emergir do meu ser com os outros».⁴³⁸

A vinculação entre a «verdade» o «Abrangente» e a «comunicação» leva-nos à seguinte constatação: a «verdade» é determinada pelo caráter do «Abrangente» dentro do qual a «comunicação» ocorre.

Dito de outra forma, os diferentes modos do «Abrangente» imprimem formas diversas de «comunicação».

Passemos em revista estas características.

Em primeiro lugar, o «Abrangente» da nossa mera «existência empírica» não se identifica com o que a ciência empírica consegue desvendar. Esta «existência empírica» é movida pela «...vontade de preservar e desenvolver a si mesma sem limites; suas vontades: satisfação e felicidade».⁴³⁹

Para alcançar os seus objetivos (satisfação e felicidade), o «Abrangente» da «existência empírica» necessita preservar a vida.

Para preservar a vida necessita unir todos os homens, através da comunicação, com outras «comunidades».

Tal estado de coisas caminha no sentido de que «os privados interesses de cada indivíduo existentes ao mesmo tempo permaneçam em tensão relativamente a esta união

⁴³⁷ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.79

⁴³⁸ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.80

⁴³⁹ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.80

quase sempre pronta a sair da comunidade, quando ocorre qualquer enfraquecimento da necessidade».⁴⁴⁰

O que é «necessário» dentro de um quadro onde emergem «forças perigosas» faz com que a definição do que é satisfatório ou feliz para a vida, siga um aspeto das «experiências da maioria» ou daquilo que deve ser comunicado e compreendido por todos. Estaremos frente a uma limitação com vistas à nossa sobrevivência.

Jaspers diz-nos que «além do mais, sobre este nível de comunicação, o maior dos perigos, o mais decisivo é a unidade do querer de todo necessária. Está somente sendo assegurada através da obediência. Consequentemente, nem todo indivíduo pode decidir o que é necessário fazer para realizar os interesses de sua absoluta existência».⁴⁴¹

A «verdade» passa a ter, frente a situações de perigo vividas pela «comunidade» em que relações de «comando» ocupam o primeiro plano, bem como o mútuo trabalho que é exigido, uma faceta de «verdade pragmática».

Este «pragmatismo» da verdade, por força de se manter vivo, necessita ser «relativo», pois «aqui existe somente uma relativa e mutável verdade, pela existência empírica, ela própria muda.»⁴⁴²

Por outros termos, a realidade que se transforma e que põe em risco a continuidade da vida comunitária faz com que o homem desenvolva a «arte da conversação», mantendo-se assim as vias de comunicação e expressão do seu ser.

Uma segunda forma que toma a «comunicação» é a «comunicação da consciência em geral».

Nesta «comunicação», deparamo-nos com dicotomias que nos levam ao conhecível. O exemplo maior é a dicotomia sujeito/objeto. Através desta «comunicação», argumentos, categorias lógicas são expressas e aceites por todos.

Jaspers diz-nos que «a comunicação ocorre numa desinteressada atenção sobre algum assunto que é inquirido, quer no seu carácter factual ou na sua validade através de métodos acordados de argumentação».⁴⁴³

⁴⁴⁰ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.81

⁴⁴¹ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.81

⁴⁴² Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.81

⁴⁴³ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.82

Passemos a uma terceira forma de «comunicação» que se relaciona com o «Abrangente», que se expressa como «comunicação do espírito».

Este tipo de «comunicação» filia-se com a conceção de «ideia». Dito de outra forma, filia-se à conceção da «ideia» de um todo. Esta «comunicação» é de um «membro» em relação com o «organismo». Tal tipo de «comunicação», para ser efetiva, deve ser estimulada com o real conteúdo do Todo.

Esta peculiar forma de «comunicação» é explicitada por Jaspers da seguinte maneira: «nesta comunicação é como se o Todo não claramente conhecido pela consciência falasse, limitado em si mesmo, fornecesse indicações de onde veio.»⁴⁴⁴

Para avançarmos, devemos ter como ponto assente que embora tenhamos delimitado e caracterizado três tipos de «comunicação» em que a «verdade» se torna expressa através dos três modos do «Abrangente», por vezes, não se torna claro, não se torna especificado, em qual nível de significado se encontra a nossa comunicação.

Clarifiquemos esta nossa última assertiva.

Vejamos em termos comparativos os três «sentidos» da «verdade» nas três «formas» do «Abrangente» que já explicitamos. Teríamos então: em relação à «existência empírica», falaria mais alto um «sentido» voltado para uma «pretendida resistência pragmática»; por sua vez, a «consciência em geral» possui um «sentido» de «evidência convincente» e por último, na forma de «espírito», encontramos uma «convicção total».⁴⁴⁵

Quando fala a «existência empírica» o que sobressai não é a presença de um fervor verdadeiro, mas o que é relevante são os desejos, os interesses, a busca de satisfação no «mundo dos sentidos».

Por sua vez, ao «falar» da «consciência em geral» encontramos numa absoluta universalidade que é demarcada por uma exigência, pois «um argumento significativo, todavia, requer que as palavras descrevam alguma coisa definitiva, que não sejam equivocadas e o reconhecimento do que é contraditório se anule».⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.82

⁴⁴⁵ Em relação ao sentido da convicção do «espírito», vale a pena fazer menção que esta forma de convicção é reconhecida por mim como verdadeira a partir do lugar que ocupo na comunidade. Por outras palavras, a convicção relaciona-se pelo sentimento de pertença que possuo, inserido numa totalidade histórica.

⁴⁴⁶ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.84

A «comunicação do espírito» deixa para trás quer o puro reconhecer dos desejos ou tendências quer os ditames da identidade e o afastamento das contradições.

Esta forma de «comunicação» da «verdade» assombra-nos, pois «como uma comunidade do espírito, os membros são unidos através do conhecimento de um todo dentro da comunidade da sua ideia. É sempre uma totalidade, nunca a totalidade, e deve como totalidade relacionar-se com outras totalidades e sempre permanecendo incompleta na sua própria existência atual»⁴⁴⁷.

No entanto, estes três «modos» do «Abrangente», com suas respectivas representações, características e limites da «comunicação», não nos levam a antever o que a «verdade» é por excelência.

Seguindo as palavras de Jaspers, o nosso caminho até este ponto «... ainda não nos mostrou o solo último e básico para a possibilidade da comunicação».⁴⁴⁸

Todavia, para galgarmos este «solo último» da «verdade», necessitamos constatar um fato, o de que existe uma «insuficiência» em todos os três modos do «Abrangente».

Esta «insuficiência surge na medida em que constatamos os restritos limites de cada «modo» do «Abrangente».

A «existência empírica» tem o seu limite na percepção de que nenhuma felicidade é permanente, a «consciência em geral» tem o seu limite no acumular infinito de trivialidades sem sentido. Por sua vez, o «espírito» debate-se com o limite do que lhe é contingente, do meramente factual. Não nos devemos levar pelo ponto de vista de que a «comunicação» se tornaria um fim inalcançável ou que os diferentes «modos» da «verdade» devam ser ignorados ou até mesmo jogar um contra o outro, o que acarretaria perder a base de suas conexões.

Jaspers delineia uma «dupla formal exigência» sobre a «comunicação» que seria: «primeiro - o mais baixo nível é limitado, isto é, condicionado pela possibilidade do nível mais elevado; por exemplo, a comunicação sobre o nível da mera existência necessita estar sob a condição da verdade evidente que permanece válida e abaixo das ideias do espírito. Segundo - o mais alto nível pode não ser efetivado por si próprio

⁴⁴⁷ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.85

⁴⁴⁸ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.85

isoladamente, mas somente abaixo de pressuposições que são delimitadas e rompidas mas as quais necessita agarrar-se»⁴⁴⁹

Todo o modo de «comunicação» possui a sua correção., Nenhum modo deve ser posto de lado. Haverá sempre uma «falha» na realização da minha «vontade» de comunicar se eu vier a ignorar qualquer nível.

Não devemos deixar de ver que os «modos» do «Abrangente» não são coisas separadas embora seja necessário apreendê-las na sua «rica ordem».

Todavia, mesmo ao chegarmos a estas considerações, a questão da «insatisfação» no que tange à «comunicação», ainda se mantém patente. Jaspers alerta-nos «o que é decisivamente insatisfatório pode ser sentido, primeiro que tudo, nisto: o modo do Abrangente de nenhuma forma nos leva à unidade de uma totalidade completa em si. Nem podem as diferenças essenciais no significado da comunicação e verdade dos três modos serem abolidas; tampouco podem eles ser reduzidos a uma totalidade conhecível.»⁴⁵⁰

Não estamos diante de uma «harmoniosa» totalidade que seria captável no tempo. Devemos ir além para encontrarmos uma «forma de comunicação» que venha de encontro à nossa busca de completude.

A «comunicação» que emerge da «Existenz» é acompanhada do «espírito», da universalidade da «consciência em geral» e demonstra-se na «existência empírica». No entanto, existe aqui um peculiar movimento que necessitamos reter: «mas também pela rutura através destas formas, passando além delas numa luta amada que tem a vontade de ser elas próprias».⁴⁵¹

A «comunicação existencial» vai possuir, uma outra característica, ela ocorre entre «indivíduos insubstituíveis». Dito de outra forma, não estamos diante de idênticos e mutáveis pontos de vista da «consciência em geral», o carácter de veracidade, em seu âmago, passa a ser descortinado.

⁴⁴⁹ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. pp.88-89

⁴⁵⁰ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.90

⁴⁵¹ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.91

Mais um contraste deve ser trazido à colação: «em contraste com a luta pela existência sobre o poder, superioridade e aniquilação, aqui a luta é destituída da vontade de poder do mesmo sentido».⁴⁵²

Esta forma de «luta» ocorre numa configuração assaz peculiar. Ocorre um tipo de «emparelhamento» e «simbiose» digamos desta forma.

Por outras palavras e para melhor visualizarmos esta relação, «é uma luta onde cada avanço de um indivíduo surge somente se o outro avança também e toda destruição do outro é a minha própria.»⁴⁵³

Jaspers diz-nos que «ser eu próprio e ser verdade, são nada mais do que ser em comunicação incondicional. Aqui nas profundidades, para se preservar a si próprio estaremos precisamente a perdermo-nos.»⁴⁵⁴

Este paradoxal movimento de «preservação», que implica uma «perda» de nós mesmos, tem uma finalidade.

Este paradoxal movimento vai permitir-nos uma forma de «comunicação» mais ampla. As palavras de Jaspers não deixam margens a dúvidas: «Existenz, então, somente se volta aparente e desse modo real se surge de si própria através, e ao mesmo tempo com, uma outra Existenz.»⁴⁵⁵

A «comunicação», para existir e ser viável, necessita de estar voltada para um outro «Existenz». A «comunicação» deixa para trás as «contingências» da existência empírica, e vê-se perante uma delimitação histórica. Devemos olhar de forma mais atenta para a relação traçada por Jaspers entre a «Existenz» e a dimensão histórica.

O verdadeiro «salto» que o homem dá na dimensão histórica passa por sua consciência e memória bem como pela racionalização (que leva à técnica) e por seu testemunho frente a outros homens.⁴⁵⁶

⁴⁵² Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.91

⁴⁵³ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.91

⁴⁵⁴ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.92

⁴⁵⁵ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.92

⁴⁵⁶ Veja neste aspecto: Jaspers, K; (2017): Origen y meta de la historia; Acantilado; Barcelona. pp. 78-81

Estas «formas de comunicação» mostram-se como insubstituíveis, por conta da dimensão histórica, assim como «essencialmente nunca uma repetível individualidade, e também uma incondicional ligação junto de homens históricos.»⁴⁵⁷

Avancemos em mais um ponto. O nosso interesse aprofunda-se no sentido da relação entre a «Existenz» e a «razão».

A «razão» encontra-se presente como um «limitado movimento» que abarca tanto a «consciência em geral» como a «existência empírica» e o «espírito».

Jaspers delinea a interação da razão, da “Existenz” e da comunicação, quando nos diz que a «razão tem sua substância na Existenz surgida da autêntica comunicação de uma natureza com uma outra, e isto surge, tal como um padrão em que a existência empírica, a consciência em geral, e espírito são, como é dito, o corpo destas aparências. Nem por um instante é a razão sem estas, e elas são todas movidas e transformadas por ela.»⁴⁵⁸

A razão torna-se «Existenz potencial» quando se volta sobre um «outro», sobre o «ser» que nós não somos, sobre o «mundo» que vivenciamos e sobre a «transcendência».

A razão possui uma influência de forma direta na comunicação não só demarca a presença da comunicação, mas as características da própria comunicação. Por conta da razão, a comunicação tornar-se-á uma vinculação entre os homens. Tais aspetos são-nos enunciados por Jaspers: «comunicação permanece original e irrestrita somente onde a razão está presente com confiança, uma razão tal qual uma fonte não pode ser objetivada nem diretamente percebida em qualquer argumentação. É a verdade por si mesma, a total vontade de comunicação.»⁴⁵⁹

No entanto, esta «total vontade de comunicação» vê-se às voltas com uma certa limitação da verdade, por outras palavras, a «verdade» em si mesma não é «dogmática». Estamos diante de dois «sentidos» de «verdade» ao longo do tempo. É certo que, ao longo do tempo histórico, o homem de diversas formas (de forma geral poderíamos agrupar como “exercitia spiritualia”) busca a «verdade», não como uma expressão da «comunicação», mas através de uma autodisciplina.

⁴⁵⁷ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.92

⁴⁵⁸ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.92

⁴⁵⁹ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.93

A incorporação da «verdade» na «comunicação» é um pilar fundamental na vida dos homens. Esta vincada relação entre a «verdade» e a «comunicação» faz com que as capacidades resolutas do homem em falar, escutar, perceber e refletir possam ser desenvolvidas. A «comunicação» inscreve-se na «Existenz» não somente como uma «vontade» mas como uma necessidade. Diríamos uma «necessidade vital» em primeira instância.⁴⁶⁰

Jaspers salienta uma dupla abertura na vontade de comunicar: «primeiro, a abertura para o conhecimento do que ainda não é conhecido» e, mais adiante, «segundo, esta abertura necessita ser correta para encontrar a substância de todo o ser que realmente comunicasse comigo como outro o qual eu não sou, mas em solidariedade com quem eu posso sem limite da vontade vir a ser eu próprio».⁴⁶¹

Todavia, esta plena «comunicação» encontra-se às voltas com dificuldades de monta, pois «a ilimitada vontade-para-comunicar, então, nunca significa simplesmente submeter-se a si próprio ao outro como tal, mas antes conhecer o que é o outro, ouvi-lo, contar com ele mesmo, até a necessidade de uma transformação de si mesmo.»⁴⁶²

Isto leva-nos ao encontro com o «outro», a uma «situação de risco». Tal «risco» «...perdura entre a polaridade da segurança presumida e uma insurreição, mas então imediatamente esquecida, ansiosa.»⁴⁶³

Encontramos este «risco» quando eu me responsabilizo a respeito daquilo que creio. Bem como necessito de me responsabilizar pelas falhas e decepções. São momentos de «...crise na qual a comunicação pode pela primeira vez surgir, talvez como um desastre o qual eu não pude compreender».⁴⁶⁴

Este sentimento de incompreensibilidade e de «insuficiência» pode ser reconhecido filosoficamente, quando nos deparamos com uma «multiplicidade» de «verdades» marcadas pela «inconstância».

⁴⁶⁰ O exemplo é simples sem ser banal. A «vontade» expressada pelo choro de um recém-nascido com fome comunica um estado real que o mesmo padece. É uma «exigência da vida» (Freud) que necessita ser satisfeita.

⁴⁶¹ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.99

⁴⁶² Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.99

⁴⁶³ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.99

⁴⁶⁴ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.100

Frente a este quadro, Jaspers defende que «o empiricamente improvável, i.e., o que é improvável à luz do real, habitual, observável pela espécie humana, não é válido antes da ideia de uma comunicação correta para todos, a qual é possível na base da natureza humana.»⁴⁶⁵

Retornemos a necessária «força interna» e «movimento» próprios da comunicação. Utilizando outros termos, as bases de uma «comunicação correta para todos»

A comunicação vive um aspecto singular e necessário aquando da sua presença no mundo.

Este aspeto poderia ser explicitado da seguinte forma: no que diz respeito a mim mesmo, a comunicação envolve dois «vetores» que necessitam atuar numa mesma direção e sentido que seriam: ser-próprio e ser-com-o-outro.

Caso isto não venha a acontecer, caso esta “conditio sine qua non” não esteja presente, o que teremos é que a «... comunicação seria então anulada em si mesma da mesma forma como eu seria anulado. Por outro lado, se eu começo a isolar-me, a comunicação torna-se mais empobrecida e vazia.»⁴⁶⁶

O homem ao viver em sociedade necessita da comunicação. Ele segue determinados padrões de comunicação que são aceites e repartidos pelos outros homens da sua comunidade.⁴⁶⁷

Todavia, a situação de isolamento social ocorre e mantém-se em vários momentos da convivência humana.

Porém, caso ocorra uma «clara consciência», poderíamos vir a assumir uma outra postura, poderíamos antever uma nova senda. Esta nova atitude possui uma origem peculiar que nos conduziria a uma dimensão inesperada.

Sigamos o que nos diz Jaspers: «ser eu próprio significa ser solitário, mas de tal forma que em solidão eu não sou eu mesmo, devido à solidão, temos a consciência de ser realmente para a Existenz possível, a qual somente pode ser realizada na comunicação.»⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; The Monday Press; Groningen. p.101

⁴⁶⁶ Jaspers, K; (1986), Karl Jaspers Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.74

⁴⁶⁷ Veja neste aspecto: Durkheim, E. (2007); As regras do método sociológico: Editora Martins Fontes; São Paulo.

⁴⁶⁸ Jaspers, K; (1986), Karl Jaspers Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.74

A «comunicação» só acontece no encontro de dois. Cada membro desta díade parte da sua própria «solidão» para construir uma «ponte» com o sentimento (poderíamos dizer vivência) de «solidão» também vivido pelo «outro».

Estamos diante de uma situação peculiar que encerra uma decisão por mais paradoxal qua possa ser aos nossos olhos.

. Em primeiro lugar, eu não posso vir-a-ser eu próprio sem participar da «comunicação» com o «outro». No entanto, eu não posso participar da «comunicação» sem ser solitário. Frente a isto, «eu necessito desejar a solidão, se eu ousar existir fora das minhas próprias fontes e assim penetrar na mais profunda comunicação.»⁴⁶⁹

. Somos compelidos a não deixar de lado o desafio da mais profunda verdade que, apesar de todos os percalços, advém da «comunicação» com o «outro».

O que se segue não é uma mera profissão de fé ou os traços mal definidos de um ilusório objetivo, é, acima de tudo, uma atitude e um árduo trabalho intencionalmente voltado para o outro. A finalidade maior é que a comunicação dê frutos, pois «para ter certeza, a comunidade, a qual faz a existência possível através da ordem e imposição, necessita ter objetivos e propósitos compreensíveis para todos. Mas não é precisamente nesta comunidade na qual eu alcanço a consciência do autêntico ser; eu alcanço, isto sim, a ordem de um mundo dos homens que não puderam entender-se uns aos outros. Neste mundo, a tarefa permanece, aproximarem-se mais e mais entre si num sempre crescente perímetro de comunicação.»⁴⁷⁰

No processo da «comunicação» existe um duplo movimento que, acreditamos, seja complementar.

Num primeiro momento, a comunicação torna-se manifesta para mim, quando ocorre junto com o outro. Ao mesmo tempo, acontece o segundo movimento. Esta «manifestação» é a «realização» de um eu como «próprio». Vejamos esta última assertiva que fizemos. É necessário avançarmos e chegarmos a uma determinada «terra firme». Assim teríamos: suponhamos que a «manifestação» representa uma clarificação do meu caráter e que poderia oferecer-se uma «visão» bastante clara das minhas capacidades. Esta «visão» estaria inserida numa perspectiva psicológica. Estaríamos a

⁴⁶⁹ Jaspers, K; (1986), Karl Jaspers Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.74

⁴⁷⁰ Jaspers, K; (1986), Karl Jaspers Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.76

deixar de lado a «possibilidade da Existenz a qual, para ser contrária, cria a si mesma num real processo de manifestação através da própria elucidação».⁴⁷¹

É certo que posso assumir um ponto de vista estreitamente «psicológico» ao olhar para a minha existência. Tal postura estaria em consonância com o conhecimento empírico que adquire, desde as fases mais primevas da minha existência, bem como a expressão que observo das minhas atitudes e reações (o que em psicologia seria chamado de «traços da personalidade» em relação com o mundo circundante).

Por outra perspetiva, Jaspers chama a nossa atenção, ao apontar não só uma diferença, mas também uma condição para que a comunicação se faça presente.

Ele afirma: «mas a consciência que é decisiva de possível Existenz segura-se nestes dados (os dados empíricos): para buscar clareza é meramente a pressuposição da manifestação existencial através da qual se torna claro no mundo, não somente o que eu sou como existência empírica, mas o que eu sou por mim mesmo».⁴⁷²

Não podemos perder de vista que o processo de «realização» como «manifestação» ocorre, não como uma isolada «Existenz», mas - e este aspeto em si é crucial - junto com um «outro».

Sigamos Jaspers, «como um indivíduo, eu sou para mim nem mesmo manifestação real. O processo de manifestação em comunicação é uma única luta, a qual, como luta, é também amor».⁴⁷³

A conceção jaspersiana da «comunicação» como uma «luta amorosa» não deve ser vista como cego, «mas um amor combativo que é clarividente.»⁴⁷⁴

A «luta» nesta comunicação é, em última instância, a luta do indivíduo pela «Existenz» que é de uma vez só a «luta» que é nossa e do outro por um ponto em comum: a Existenz.

Esta perspetiva insere-se de forma diferente do comum trato que temos, a princípio, com o outro. De forma geral, o «outro» é visto como inimigo, estranho e perigoso.

⁴⁷¹ Jaspers, K; (1986) Karl Jaspers Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.76

⁴⁷² Jaspers, K; (1986), Karl Jaspers Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. pp. 76-77

⁴⁷³ Jaspers, K; (1986), Karl Jaspers Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.77

⁴⁷⁴ Jaspers, K; (1986), Karl Jaspers Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.77

. No entanto, «a luta pela Existenz é infinitamente diferente. Aqui nós estamos a lidar com uma total abertura, com a exclusão de toda a força e superioridade, com o próprio - ser do outro assim como o nosso próprio. É uma luta na qual ambos os lados ouçam, sem reservas, pôr-se a si próprios abertos e colocam-se a si mesmos em questionamento.»⁴⁷⁵

Para que a «Existenz» possa vir a surgir, deve ocorrer uma «renúncia» de elementos objetivos.

Porém, outra condição deve ser abrangida para que a «comunicação» possa surgir e criar bases sólidas. Existe na «comunicação» uma «incomparável solidariedade».

Vale lembrar «é esta solidariedade que faz possível o mais extremo questionamento porque ela sustenta o risco, transformando-o num conjunto e é co-responsável pelo resultado».⁴⁷⁶

O tipo de relação que é cunhada é o de «cartas na mesa». Dito de outra forma, não existe aqui espaço para «jogadas» feitas com detalhes à surdina, as regras são elaboradas, é mantido o questionamento e a «luta» de argumentos.

Graças à transparência assumida pela comunicação, cada um consegue penetrar em si mesmo com o auxílio do outro.

Não estamos diante de duas «lutas» da «Existenz», em que cada uma busca, a todo o pano, a supremacia. O que se encontra em «luta» através da «Existenz» temos que dizer em alto e bom som: «mas a «luta» é travada somente pela causa da verdade».⁴⁷⁷

A «comunicação» não pode deixar de ser, na visão jaspersiana, a forma de aproximar os indivíduos ao encontro da verdade. Ao comunicar-me com um outro, eu não quero, simplesmente, ouvir uma resposta ou mesmo fazer com que a minha opinião venha a sobrepor-se à opinião alheia, pois «uma essencial parte da comunicação verdadeira é possuir perguntas e dar respostas sem limite».⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ Jaspers, K; (1986), Karl Jaspers Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. pp.77,78

⁴⁷⁶ Jaspers, K; (1986), Karl Jaspers Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.78

⁴⁷⁷ Jaspers, K; (1986), Karl Jaspers Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.78

⁴⁷⁸ Jaspers, K; (1986), Karl Jaspers Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.78

Todavia, não podemos deixar de levar em conta que, se por ventura, o responder às indagações do outro não ocorrer, por diversas causas, num determinado momento tal acontecimento não deve fazer cessar o necessário e vital elo de comunicação. Esta vertente da «luta» que empreendemos, por vezes, não é percebida por aqueles que nos cercam. Não estamos voltados para uma «universalidade válida», a nossa «luta» visa o encontro histórico com um «outro Existenz».

Capítulo 4: Existenz e Transcendência

1. Existenz

Vamos iniciar este capítulo, centrando-nos na questão que envolve a «razão». A pergunta notória seria: porque motivos? Poderíamos alavancar dois motivos.

Eis o primeiro: «as palavras “razão” e “existenz” são escolhidas porque, para nós, elas expressam a mais penetrante e pura forma do problema da clarificação do sombrio, das sôfregas bases em que nós vivemos, pressupondo nenhuma transparência, mas exigindo o máximo de racionalidade».⁴⁷⁹

O segundo motivo é de que a «razão» funcionaria como uma «ponte» que permitiria a união entre as diversas formas de que mais à frente faremos menção.

⁴⁷⁹ Jaspers, K; (S/data); Existentialism from Dostoiévski to Sartre; The World Publish Company; New York. p.183

Se tais motivos não bastarem para conversemo-nos da importância da «razão», poderíamos, em última instância, fazemo-nos valer das palavras do mensageiro, quando, ao penetrar no interior da caverna, encontra, já sem vida, os corpos de Hémon e da sua amada: «isto é uma lição para os mortais; para que vejam até que ponto o pior mal do homem é a irreflexão».⁴⁸⁰

A «razão» é a «fonte primitiva da ordem». A «razão» permanece a acompanhar, a observar a «quebra» da «ordem» numa postura «paciente, constante, e infinita antes de tudo que é desconhecido, antes da usurpação, antes do fracasso».⁴⁸¹

Salientamos que uma atitude fundamental da «razão» é de ser «um universal viver-com».

Não devemos deixar de lado, uma outra faceta pouco lembrada: «ouvimos o que é específico ouvir, e também, especificamente, ouvimos o que é inaudível, o que aparentemente recusa a comunicação, mas que se torna audível através da razão».⁴⁸²

Posto isto, o que nos resta? Jaspers orienta-nos ao propor «consequentemente, razão é a total vontade para comunicar. Ela quer transformar tudo que for capaz de expressão, para tudo que é, a fim de se preservar».⁴⁸³

Um outro aspeto da «razão» deve ser evidenciado, ao lado da sua «vontade para comunicar». Ei-lo, a «razão» é capaz, em todas as «fontes primárias», de imprimir um movimento de conhecer, de revelar, de ficar em relação.

Sendo assim, «apesar de a razão não produzir nada através da sua própria atividade, ela é justamente razão, presente no mais íntimo coração de todo o Abrangente, que é capaz de despertar totalmente cada modo do Abrangente, para provocar a sua apropriada realidade e verdade».⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Sófocles; (S/data); Antígona; Editorial Verbo; Lisboa. p.48

⁴⁸¹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.180

⁴⁸² Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.180

⁴⁸³ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.181

⁴⁸⁴ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.181

À medida que a «razão» trilha o seu caminho a partir das suas «fontes primitivas» em direção ao «inacessível Uno», ela passa a operar com as suas próprias e diferenciais qualidades.

Por outros termos, teríamos que a razão é a força que reúne, recorda, impele: «limitada ela ensina a ir além destes limites, para, atraída pelo Uno o que é seu objetivo, é expressão de uma constante insatisfação».⁴⁸⁵

O caminho que iremos percorrer é o de «encontrar o positivo no negativo». Por outras palavras, seria possível que nada existisse? Esta possibilidade não expressaria um «vazio intelectual»?

A bem da verdade, estaríamos frente a «uma ordem de experiência infundada da qual somente o pensamento filosófico pode trazer a nossa consciência, e levar-nos a recuperar este chão através de um novo conhecimento do ser».⁴⁸⁶

Fica a questão: o que nos move neste sentido? Move-nos a «vontade de unidade». Tal «vontade» emerge como a fundamental característica da «razão».

De forma sucinta é o próprio Jaspers quem nos diz: «expressando mais resumidamente: a razão busca a unidade, não somente a unidade de qualquer forma simplesmente pela busca da unidade, mas o Uno o qual abarca tudo. Este Uno, através de uma inalcançável distância, está presente para nós através da razão como uma força propulsora que supera toda cisão».⁴⁸⁷

A «razão» é equiparada a um «olho» que se encontra «aberto a tudo»; a todas as possibilidades e com uma ilimitada interpretabilidade.

Sigamos Jaspers, «aquí, este olho não se torna um juiz e não expressa uma absoluta doutrina, mas penetra, com honestidade e justiça, dentro de tudo, deixa-se entrar em si mesmo, não se encobre com nenhum véu, e não faz coisas fáceis para serem atribuídas meramente em seu significado a ele».⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.181

⁴⁸⁶ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.182

⁴⁸⁷ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.183

⁴⁸⁸ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.183-184

A «atmosfera da razão» encontra-se presente, quer nas grandes obras literárias, nomeadamente nas tragédias, quer nos ensinamentos dos grandes filósofos que desafiam o passar do tempo.

A «razão» leva-nos a uma «limitada claridade» que nos permite viver os limites da nossa consciência, bem como a nossa plena realização no mundo compartilhado com o «outro». Saberíamos então que «não existe nada humano sem pensamento, e pensamento é um limitado espaço».⁴⁸⁹

Chamaríamos a atenção para dois aspetos.

Em primeiro lugar, Jaspers nos diz «a razão é a perceção que ocorre quando nós somos afetados – de uma forma que une tudo - para cada ser e cada possibilidade, pelo ser e pelo nada».⁴⁹⁰

O segundo aspeto diz respeito ao fato de que a «razão», frente a tudo que perece, frente às dificuldades que emergem, é a «força motriz».

Devemos ter assentido, que «esta força, contudo – análoga à vontade - para se tornar inteira de espírito, e ainda mais do que isto, desde que também seja superada – encontra tranquilidade somente no absoluto uno da Transcendência. Consequentemente, a razão não é mais, como são a consciência como tal e o espírito, parcialmente cega».⁴⁹¹

Em suma, através da primazia do pensamento e num movimento constante de dirigir-se além dos seus limites, a «razão» torna-se capaz de clarificar os diferentes «modos» do «Abrangente».

. A «razão» encontra-se num processo de movimento em busca do conhecer. Tal movimento não possui uma existência assegurada, na medida em que a própria «razão» tem que lidar com os seus limites, bem como tem que se opor «à sufocante embriaguez das paixões».⁴⁹²

⁴⁸⁹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.184

⁴⁹⁰ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.185

⁴⁹¹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.185

⁴⁹² Jaspers, K; (1967); La razón y sus enemigos en nuestro tempo; Editorial Sud America; Buenos Aires. p.40

Surge uma exigência no nosso horizonte. Nós que somos movidos pela «razão» que busca tudo conhecer, devemos possuir um aspecto crucial. Ei-lo: «para poder buscar o uno, aquele que busca deve lograr em si a unidade. É a exigência que ouvimos em palavras inesquecíveis, embora não demasiado frequentes, na história da filosofia».⁴⁹³

Existe no movimento da «razão» um duplo sentido. Um duplo sentido que poderíamos caracterizar da seguinte forma: um sentido que busca o que existe de «inacessível no uno» que pensa o «infinito» e um outro sentido voltado para o «outro», quando a «razão» o capta na sua percepção.

Seguiremos Jaspers, quando nos diz de forma direta e cristalina que «a razão é uma e a mesma coisa que o desejo ilimitado de comunicação. Posto que, aberta a tudo, se direciona ao uno em todo ente, impede que a comunicação se interrompa».⁴⁹⁴

Passemos a considerar a presença da «Existenz»

Em primeiro lugar o motivo da manutenção da grafia. Seguiremos de perto aquilo que nos diz Ehrlich ao traduzir a obra de Karl Jaspers para o inglês. Ela (aluna de Jaspers) utiliza a palavra «Existenz» como tradução do advérbio «existencial» e não como «existência» que equivaleria a «Dasein».

Isto posto, avancemos em direção a uma difícil questão.

Jaspers a expõe: «uma questão fundamental está envolvida pela pergunta: o que existe *vis-à-vis* no todo mundo – ser?»⁴⁹⁵

Este ser não se encontra dentro da «aparência da existência» mas «pode ser e deveria ser». Estamos a lidar, no nosso modo de ver, com um ser em «potencial» e que possui uma peculiar «propriedade» e que desvela, diante dos nossos olhos, novos e inusitados «caminhos» a serem trilhados.

Jaspers lança mão de poucas palavras para definir este ser. Ele diz-nos que «Eu sou este *Existenz* na medida em que eu não me torno um objeto para mim mesmo. Na *Existenz*

⁴⁹³ Jaspers, K; (1967); *La razón y sus enemigos en nuestro tempo*; Editorial Sud America; Buenos Aires. p.41

⁴⁹⁴ Jaspers, K; (1967); *La razón y sus enemigos en nuestro tempo*; Editorial Sud America; Buenos Aires. p.43

⁴⁹⁵ Jaspers, K; (1986); *Karl Jaspers: Basic philosophical writings*; Humanities Press; New Jersey. p.63

eu sei de mim mesmo sendo independente, apesar de eu ser incapaz de perceber o que eu chamo meu eu». ⁴⁹⁶

Na busca de uma maior clareza, desta última assertiva, poderíamos dizer que a «Existenz» é viável, entretanto deve ser vista como «possibilidades» que podemos ou não dispor. São, a bem da verdade, «escolhas e decisões que tomam passos em direção ao ser ou longe do nada». ⁴⁹⁷

Não percamos de vista, o que nos diz Jaspers: «mas *Existenz* é essencialmente diferente de um outro *Existenz* porque a base da liberdade é diferente». ⁴⁹⁸

Cabe-nos ver mais de perto, seguindo os passos de Jaspers, características da «Existenz».

Sendo assim, poderíamos arrolar: 1- a «Existenz, ao contrário da «existência» empírica, não conhece qualquer morte, e relaciona-se com o ser num movimento «...subindo ou mergulhando para baixo» 2- a «existência» está no tempo, ela é «completamente temporal», por sua vez «Existenz» está no tempo, ou melhor, ela está «ainda mais do que no tempo» 3- a minha «existência» sendo finita, não é contudo encerrada dentro de si própria (veja nesse sentido as possibilidades de ordem empírica e cognitiva que possuo de conhecer aspetos do perimundo); 4- «Existenz» também não existe em si mesma de forma isolada e sem contacto com qualquer outra coisa.

Jaspers clarifica este aspeto, «por isso pode somente ser (a «Existenz») como relacionamento com outra «Existenz», não sendo terminado, existe como aberta possibilidade». ⁴⁹⁹

É certo, que numa primeira aproximação, o «mundo» como o conhecemos é marcado pela estranheza. Somos invadidos pela sensação de que não nos encontramos «em nossa casa».

⁴⁹⁶ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.63

⁴⁹⁷ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.63

⁴⁹⁸ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.63

⁴⁹⁹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.63

Nesta forma uma mudança se estabelece, pois «aqui o mundo é aparentado comigo, eu estou em casa, de fato seguro nele. As suas leis são as leis da minha razão».⁵⁰⁰

Ao olharmos de forma mais detalhada, viríamos que existe em pauta o seguinte: «mundo e Existenz suportam-se em tensão um com o outro. Eles não podem nem mesmo se tornar um nem podem ser separados um do outro».⁵⁰¹

Esta «tensão» é o pressuposto do «filosofando fora da possível Existenz».

No que diz respeito a «Existenz», existem outros aspetos que devemos apontar. A princípio, existe uma «insatisfação» da «Existenz» por não se poder tornar «objetivável». Mesmo ocorrendo este estado, continuamos sujeitos a uma «permanente dúvida» da sua presença.

Por outros termos, «mas mesmo se nenhuma prova me pode forçar a conhecer o ser da Existenz, eu ainda não cheguei ao fim do meu pensamento; para eu poder superar os limites do que pode ser objetivamente pensado por um salto que me leva além do racionalmente explicável».⁵⁰²

O caminho para fazermos frente a todas estas limitações bem como do necessário «salto» venha a ter êxito, é o «filosofando».

Devemos ter em conta, «filosofando inicia-se e termina num ponto que é obtido pelo salto. *Existenz* não é o objetivo mas a origem do filosofando o qual se encontra enraizado na *Existenz*».⁵⁰³

Eu não posso compreender tudo isto através do conhecimento reflexivo, antes de ter «sido sobejado no desamparo precisamente pelo pensamento, eu compreendo na realidade da minha ação e ruina».⁵⁰⁴

⁵⁰⁰ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.64

⁵⁰¹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.64

⁵⁰² Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.65

⁵⁰³ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.65

⁵⁰⁴ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.66

Não devemos ser levados por estas primeiras impressões que povoam o mundo. A «insatisfação» que se repercute no âmago do ser rompe o pensamento que possuímos da existência e lança-nos contra nós mesmos.

Uma imagem sugestiva seria a de uma embarcação a enfrentar um mar bravio com os seus tripulantes sem a mínima certeza de ver, o raiar de um novo dia.

Isto posto, devemos avançar no sentido de vislumbrar como ocorreria a «iluminação da Existenz». Por outros termos, quais seriam os passos necessários para alcançarmos tal situação?

A princípio devemos levar em conta que a «iluminação da *Existenz*» precisa de uma «original Transcendência».

Por outras palavras, «se, contudo, é o pensamento pela transcendência, então não é um ato, com certeza da *Existenz* mas da sua possibilidade».⁵⁰⁵

O movimento da «Transcendência» implica o encontro e uma ampliação dos limites do ser.

No campo da «Existenz» não nos encontramos neste estado. Encontramo-nos numa perspectiva de «possibilidade».

No momento da «iluminação da Existenz» se ter tornado uma «possibilidade» ocorre o primeiro passo em direção à «transformação».

Não devemos pôr de lado, de que «a *Existenz*, ela própria, existe somente como realidade na ação real».⁵⁰⁶

Caso a nossa atenção se volte para a «Existenz», deveríamos admitir algo, no mínimo incómodo, que seria o seguinte: nós ainda não teríamos encontrado o nosso ser.

Juntar-se-ia ao incómodo uma certa angústia, caso nos déssemos conta de que os «pensamentos» que tenho a respeito da «Existenz» são de carácter geral. Sendo mais claro, é um ponto decisivo que o «filosofando como iluminação» deve ser um aspeto da «liberdade» e da «vontade» que emanam do meu ser.

⁵⁰⁵ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.66

⁵⁰⁶ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.66

Dito de outra forma, encontramos-nos no reino dos meus próprios pensamentos. Não posso negar de que «a forma de cada afirmação é atada a conteúdos objetivos, e, como tal, para um significado universal».⁵⁰⁷

Ao sermos conduzidos pela busca da «iluminação da Existenz», então este «significado» que se encontraria na «natureza universal» deixa de ser compreensível.

Deixa de ser compreensível, vale notar, porque penetraríamos no campo da «Transcendência».⁵⁰⁸

Não devemos esquecer que, «para o pensamento da Existenz, temos dois lados, um dos quais, por si próprio, é falso (o unicamente universal), e o outro, por si próprio, é impossível (a *Existenz* calada). Como um todo, eles surgem juntos fortuitamente numa expressão que vai além do que pode ser filiado ao método».⁵⁰⁹

A saída de tal impasse seria vislumbrada pelo uso de «pegas interligadas» que envolveriam «a possível *Existenz* exortando-a em direção à comunicação».⁵¹⁰

Jaspers lança mão de uma imagem para transmitir o que tem em mente, «é um pensamento, por assim dizer, que possui duas asas que estão batendo, e este pensamento pode ser bem sucedido somente quando ambas as asas, nomeadamente a *Existenz* possível e o pensamento do universal, estão realmente batendo. Caso uma delas falha, a iluminação, tentando planar além, mergulha na terra. Esta iluminação constitui o filosofando, e nela, as duas asas, do filosofando encontram-se, isto é, o universal e eu próprio...»⁵¹¹

Explicitando de forma mais evidente, «eu sou uma *Existenz* somente através de uma outra *Existenz*, assim como ser outra *Existenz* é somente através de mim; não há assim nenhuma *Existenz* como tal, mas somente através e na comunicação».⁵¹²

⁵⁰⁷ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.67

⁵⁰⁸ Mais à frente iremos explorar o campo da «transcendência» e suas relações com a «Existenz».

⁵⁰⁹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.67

⁵¹⁰ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.67

⁵¹¹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.69

⁵¹² Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.68

Isto leva-nos ao seguinte: o que eu afirmo, *per si*, não pode vir a ser considerado como «verdade». A «verdade» é consolidada, criada e mantida na relação com o «outro». Na presença do «outro» via a «comunicação».

A «verdade» é constituída como um «círculo».

Em termos mais claro, esta «ambiguidade» envolve a «aparência» da *Existenz* e o que realmente afirmamos a seu respeito.

Como resolver esta «ambiguidade»?

Jaspers afirma que «esta ambiguidade não pode ser afastada pelo conhecimento, mas somente pelo possível *Existenz* responsável por si». ⁵¹³

Dito de outra forma, esta *Existenz*, mesmo na condição de «possível», possui a «marca» de ser «responsável» diante de dois mundos, que «por mero conhecimento, se mostram ser um: o mundo da aparência de presunção e o da aparência da «Existenz». ⁵¹⁴

Em outro aspeto da «Existenz» que temos que levar em conta e que nos fará avançar diz respeito que «a historicidade da *Existenz* individual na sua distinta objetividade é a aparência do ser» ⁵¹⁵ e que se torna aos nossos olhos motivo de atração e até mesmo de gratificação.

Ehrlich diz-nos que a «historicidade é concebida por Jaspers em distinção ao universal idealisticamente concebido, cuja concretização é o indivíduo histórico». ⁵¹⁶

A «concretização» que o «indivíduo histórico» arrosta, ao entrar em contacto com o seu perimundo, fá-lo padecer do sentimento de «angústia». Acreditamos que tal sentimento, em última instancia, é que mobiliza, une e impulsiona o «homem individual» na sua peculiar dimensão histórica.

A «angústia» estende-se em todas as direcções. Jaspers explica-nos que «uma angústia sem igual parece estender-se hoje por toda a humanidade. É uma angústia múltívola e não de uma só classe, superficial e esquecida de novo rapidamente, ou profunda e

⁵¹³Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.73

⁵¹⁴Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.73

⁵¹⁵Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.73

⁵¹⁶Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.79

absorvente, inconfessada ou paladina – está no plano vital ou existencial -, e inclusive ao mesmo tempo parece ser angústia de todo».⁵¹⁷

Voltemo-nos, neste momento, com um maior interesse para a «historicidade» no pensamento de Jaspers.⁵¹⁸

Indo ao essencial, quando me aproximo de um fato histórico o conhecimento que utilizo volta-se para os «conteúdos» do que ocorreu, não é limitado quanto ao «modo do conhecimento».

Jaspers vem em nosso auxílio: «em tal conhecimento, eu como um indivíduo não sou eu próprio mas consciência-como-tal, como um que sabe que sou separado do objeto que eu conheço».⁵¹⁹

O elemento basilar é de que, sem a realidade histórica, não temos nenhum conhecimento.

A peculiar relação consiste no seguinte: «aqui, ser e sapiência são inextricavelmente ligados um ao outro na sua origem».⁵²⁰

Em suma, não existe nenhum «ser histórico» sem conhecimento, sem uma clara «compreensão» e «envolvimento».

Tendo isto claro, poderemos seguir na companhia de Jaspers, quando diz que «a única coisa essencial para mim é que, como aparência de mim próprio, eu sou – em algum ponto, sem ser objetivável – de uma só vez ambos, existência e determinação histórica».⁵²¹

No entanto, surge no nosso horizonte uma encruzilhada.

Sendo mais claro, tal encruzilhada ocorre para a própria *Existenz* como tal. Eis a questão, «se o *Existenz* se quiser manter livre num sentido absoluto, se ela não quiser

⁵¹⁷ Jaspers, K; (2017); *Origen Y Meta de la historia*; Acantilado; Barcelona. p.223

⁵¹⁸ Devemos chamar a atenção que a «iluminação da existenz» tem na vertente da «historicidade» um pilar fundamental. No entanto, não devemos olvidar um outro aspeto deveras importante, que mais à frente traremos à colação : a «historicidade» é acompanhada da «comunicação» que permite uma abertura para o mundo dos homens,

⁵¹⁹ Jaspers, K; (1986): *Karl Jaspers: Basic philosophical writings*; Humanities Press; New Jersey. p.80

⁵²⁰ Jaspers, K; (1986): *Karl Jaspers: Basic philosophical writings*; Humanities Press; New Jersey. p.81

⁵²¹ Jaspers, K; (1986): *Karl Jaspers: Basic philosophical writings*; Humanities Press; New Jersey. p.82

estar agregada a qualquer existência como a sua aparência, ela iria além do mundo e cairia num vazio sem fundo».⁵²²

Ao caminhar para a «Transcendência» e mostrar-se como um «não-ser», necessitamos – e aí encontramos um paradoxo – da «existência» que habita a «aparência». Não devemos esquecer que «nós não existimos sem uma objetividade fenoménica».⁵²³

Logo, a «transcendência» revela-se, torna-se presente diante dos nossos olhos, na «forma da revelação de uma aparência dentro da existência, e eu pago por isso com a perda da *«Existenz»*».⁵²⁴

Esta «perda da Existenz» encontra-se filiada no fato de que, ao fazer algo «incondicional» para nós, a «Existenz» passaria à condição de «não-ser no mundo».

Existe um «norte» que não podemos deixar de avistar, caso reduzíssemos toda a objetividade que percebemos ao mundo da realidade fenoménica – embora tal mundo nos seja importante – nós «... perdemos a Existenz porque nós perdemos incondicionalmente e com isto toda a fonte primária».⁵²⁵

A condição do existir, inserida no tempo, caminha para uma «intensificação do momento», ou seja, o tempo presente contém, na visão de Jaspers, o passado e o futuro. Eles possuem entre si uma relação que se encontram entrelaçados como um «todo» dentro «do compasso» do existir.

Esta conceção de «momento» surge, em Jaspers, «como a identidade da temporalidade e eternidade, é o aprofundamento do momento atual para o presente eterno».⁵²⁶

Existe neste posicionamento uma visão peculiar que devemos reter, por conta da «consciência histórica», tornamo-nos conscientes de ambas as dimensões do tempo – o momento atual e a eternidade – «eu estou consciente de ambos num».⁵²⁷

⁵²² Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.82

⁵²³ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.82

⁵²⁴ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.82

⁵²⁵ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities press; New Jersey. p.82

⁵²⁶ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities press; New Jersey. p.83

⁵²⁷ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities press; New Jersey. p.83

O momento é passageiro, fugaz, um mero instante no «fluir do tempo», porém marcado pela presença do «eterno».⁵²⁸

O «momento» é revestido, através do olhar jaspersiano, como o «momento adequado», ou dito de outra forma «...como o sublime momento, é o pináculo e articulação neste processo existencial».⁵²⁹

A «Existenz» encontra-se, como já delineamos, presente no «momento», mas encontra-se incompleta. Falta a «Existenz» um determinado engrandecimento. Falta a «Existenz» ser, aperfeiçoada.

A «Existenz» necessita «fazer-se a si própria».

Como ocorre isso?

Jaspers salienta que «a *Existenz* conhece-se a si própria como serenamente inexorável e silenciosamente fidedigna pela virtude da continuidade que ilumina o momento. Somente aqui faz o carácter histórico da aparência da *Existenz* se tornar claro; *Existenz*

⁵²⁸ No que se refere ao tempo, acreditamos que seria deveras interessante cotejar o posicionamento de Karl Jaspers com um ensaio denominado “Sobre a Transitoriedade”, escrito por Freud, em novembro de 1915, a convite da sociedade Goethe de Berlim, para um volume comemorativo lançado no ano seguinte sob o título “O país de Goethe”. Neste ensaio, que demonstra de sobejo os dotes literários do criador da psicanálise, temos ideias a respeito do tempo que passa.

A questão primeira que Freud se debruça é a seguinte: a beleza das coisas deveria ser capaz de persistir e fazer frente à marcha inexorável do tempo? E uma outra questão correlata: a transitoriedade das coisas, nomeadamente do que é belo, implicaria uma perda do valor das mesmas? A resposta freudiana segue a seguinte direção: uma certa «exigência de imortalidade» de nossa parte, ou melhor, advinda dos nossos mais íntimos desejos, não pode reivindicar o seu direito à realidade.

Um outro argumento, que deve ser levado em conta, no seguimento da explanação freudiana, a transitoriedade do que é belo (como observar um campo florido que já não existira com a chegada do inverno) não implica uma perda do seu valor. Para Freud, isto, pelo contrário, leva a um aumento do seu valor, pois «o valor da transitoriedade é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição» este pequeno ensaio de Freud antecipa, em suas linhas gerais, um dos mais famosos textos freudianos, “Luto e Melancolia”, que vem a lume em 1917. No cerne da questão da transitoriedade do tempo e na nossa postura diante do mesmo, encontrar-se-ia o sentimento de luto, a capacidade da libido (capacidade para o amor)se ligar a novos objetos quando os perdemos.

A percepção da transitoriedade do tempo pode comunicarmo-nos de alguma forma, o sentimento de «luto» pelos objetos que, certamente, perderemos ao longo da nossa vida.

Porém, Freud vem ao nosso encontro, mesmo quando descobrimos que um objeto precioso não é duradouro. Ele diz-nos que, no final do processo de luto, «a nossa libido fica mais uma vez livre (enquanto ainda formos jovens e ativos) para substituir os objetos perdidos por novos igualmente, ou ainda mais, preciosos».

⁵²⁹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities press; New Jersey. p.4

não alcança a aparência numa forma acabada imediatamente, mas atinge a aparência através das etapas das suas decisões acolhidas no período do tempo».⁵³⁰

Esta aparência possui uma singularidade.

Ei-la: ela não é formada por um «momento individual», mas é marcada por uma «sequência histórica» numa simultaneidade que se segue na dimensão do tempo. A esta dimensão, Jaspers, chama-a de «um – com-o-outro». Vejamos o que nos diz o autor da *Psicopatologia Geral*: «este um-com-o-outro está presente a cada momento – na espera por um grande momento pela virtude de uma posição que não desperdiça – em relação ao presente, ponto alto para as suas pressuposições, as quais são guardadas e não dados; - na vida que segue, a qual vivia de um momento sublime, na qual, o pensamento passou, perdura como o padrão para o presente...»⁵³¹

Por outro lado, a conceção histórica da «Existenz» não é, nem algo advindo da irracionalidade, nem um «não-universal», nem mesmo pode ser visualizada como «o individual».

Jaspers vem ao nosso encontro para explicitar este «método» que nos faria aproximar ao âmago do que estamos a explicar, «a consciência histórica pode brilhar somente pelo sentido de um salto – não do pensamento, mas da própria consciência, somente através da tradução do pensamento para dentro da realidade da consciência».⁵³²

No entanto, para este movimento ocorrer, uma condição necessita ser satisfeita. Ei-la, «em cada caso este salto necessita ser bem-sucedido de uma forma incomparavelmente própria, para que eu me possa compreender somente a mim mesmo, em minha consciência histórica e, desta maneira, tornar-me aberto para o outro na sua historicidade».⁵³³

Dito por outras palavras e clarificando esse novo aspeto que estamos a abordar, «tal realização da minha existência parece filiada à totalidade na qual eu, como seu membro,

⁵³⁰ Jaspers, K; (1986): *Karl Jaspers: Basic philosophical writings*; Humanities press; New Jersey. p.84

⁵³¹ Jaspers, K; (1986): *Karl Jaspers: Basic philosophical writings*; Humanities press; New Jersey. p.84

⁵³² Jaspers, K; (1986): *Karl Jaspers: Basic philosophical writings*; Humanities press; New Jersey. p.86

⁵³³ Jaspers, K; (1986): *Karl Jaspers: Basic philosophical writings*; Humanities press; New Jersey. p.86

tenho meu lugar assinalado, e fora da qual cresce a peculiar natureza da minha tarefa».⁵³⁴

O caminho que se abre à minha frente é assinalado pela «possível Existenz», através dela eu alcanço «o universal e a totalidade». Sendo mais objetivo naquilo que estamos a transmitir, «passando através deles (o universal e a totalidade), eu assumo para mim mesmo minha existência, que então tornasse a historicidade da minha *Existenz*».⁵³⁵

A «historicidade», como a «consciência de uma origem» que não podemos penetrar em seu âmago, não pode ser expressa adequadamente na sua vertente fenoménica. A «historicidade vem a si mesma somente na sua realização. Se não estivermos a rodar dentro do círculo da própria elucidação, através da comunicação, mas a expandir o círculo indefinidamente na forma da existência fenoménica no mundo, a historicidade tornar-se-ia numa estrutura objetiva sólida em que se perderia».⁵³⁶

A bem da verdade, é impossível «descobrir o que está para além da origem; por existir, eu não posso caminhar para trás de mim próprio».⁵³⁷

Qual o risco que eu estaria a enfrentar, caso não me apercebesse deste limite?

Jaspers explica-nos que, «então, eu perderia a origem e tornar-me-ia num ponto geométrico eu-come-tal; eu não seria mais eu mesmo».⁵³⁸

Ser eu mesmo acarreta um ato de liberdade.

A «liberdade» não é externa ao ser. A «liberdade» não ocupa um lugar pré-determinado. No entanto, nós buscamos a «origem da consciência da liberdade». Mesmo existindo percalços. O maior deles, «mas, como eu estou numa existência temporal, eu somente sei da existência através das suas manifestações próprias para mim na orientação no mundo, e não como o ser na sua eternidade».⁵³⁹

⁵³⁴ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.86

⁵³⁵ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.87

⁵³⁶ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.87

⁵³⁷ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.87

⁵³⁸ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.87

⁵³⁹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.89

Por outros termos, caso estivéssemos na «eterna claridade» do ser, a «liberdade» seria em si «desnecessária», assim como o «tempo deve ser cumprido», nada mais necessitaria ser realizado e decidido.

Qualquer modo que a liberdade venha a tomar tem significado a partir de uma «limitação». Esta «limitação» surge diante de nós como uma «necessidade». Uma «necessidade» advinda, quer de resistências naturais quer das restrições que nos são impostas.

Jaspers lembra-nos que «uma liberdade que superou toda a oposição é um fantasma».⁵⁴⁰

A oposição à «liberdade» habita o mundo construído pelos homens bem como o mundo natural.. Jaspers lembra-nos que «o que meramente acontece não é livre».⁵⁴¹

Jaspers resume este estado da «liberdade» que nos assola, «esta liberdade existencial vê-se a si própria entre duas necessidades, a legalidade da natureza como resistência irremovível da realidade e a legalidade do “dever” com a rígida forma da regra, e encontra-se em perigo, ao ser anulada entre as duas.»⁵⁴²

Perante tal situação, não nos podemos furtar de comprovar que a «consciência da liberdade» que busca encontrar-se a si própria «poderia não ser capaz de se suportar a si mesma em tão radical autonomia».⁵⁴³

Qual o caminho a seguir para fazer frente a esta «radical autonomia»?

Romper com as amarras desta «radical autonomia» é, a princípio, aceitar que a identidade e a necessidade da liberdade que afetam a nossa individualidade na sua origem não é absoluta.

O caminho a seguir e que torna a liberdade autónoma nasce de uma fonte singular. Sigamos o que nos diz Jaspers, por mais surpreendente e básico que tal orientação possa vir a ser aos nossos olhos, «cada escolha existencial ilumina-se a si própria, como alguma coisa final que, uma vez realizada, não pode ser desfeita. Pensando livremente

⁵⁴⁰ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.89

⁵⁴¹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.89

⁵⁴² Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.90

⁵⁴³ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.90

na minha escolha, eu vinculo-me através desta, executo e suporto as consequências. Somente a clara consciência desta escolha a faz existencial. Desta maneira, cada uma das minhas decisões torna-se uma nova base na formação da minha realidade histórica». ⁵⁴⁴

Jaspers avança a partir de uma assertiva construída a partir de uma crença. Ele clarifica: «eu sei que eu tenho um núcleo que é independente». ⁵⁴⁵

É a partir deste «núcleo» que nos relacionamos com a «Transcendência». Buscamos a «Transcendência» de forma livre. Existe, em pauta, um movimento que devemos buscar: «a liberdade exige que eu transforme tudo que eu sou em minha (em itálico no texto) liberdade e culpa». ⁵⁴⁶

Em suma, ao seguirmos as palavras de Jaspers, «à razão de existir em mim uma fonte primária que é inteiramente eu próprio, de qual perspectiva eu vejo a minha aparência – apesar de uma condição de culpa como uma existência que eu tenho que moldar». ⁵⁴⁷

No entanto, esta possibilidade, via autenticidade de encontrarmos a «liberdade», tem que estar às voltas com uma antinomia. Necessitamos de clarificá-la, pois esta antinomia «...é a expressão para a união da consciência da liberdade e a necessidade na transcendência». ⁵⁴⁸

Esta «antinomia» configura-se da seguinte forma, «o que eu sou fora de mim próprio eu não posso ser unicamente através de mim mesmo; uma vez que eu sou fora de mim próprio culpado; uma vez que eu não sou somente através de mim próprio, eu sou o que eu quero ser através do ser outorgado sobre mim». ⁵⁴⁹

⁵⁴⁴ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.92

⁵⁴⁵ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.94

⁵⁴⁶ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.94

⁵⁴⁷ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.94

⁵⁴⁸ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.95

⁵⁴⁹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.95

Voltemo-nos em direção ao denominado «fenómeno existencial» da «comunicação». A «comunicação» é importante deixarmos já patente este aspeto na visão jaspersiana, é uma «luta». Uma peculiar luta. Indo ao seu âmago: é uma «luta amorosa».

Estando eu isolado, torno-me mais «empobrecido», não somente na minha relação com o outro, mas na minha relação comigo mesmo. O que Jaspers salienta corre o risco de ser visto como banal, mas é o «chão que pisamos» quando ele afirma, «com respeito a mim mesmo, comunicação envolve ambos o ser-em-si e o ser-com-o-outro».⁵⁵⁰

Devemos precaver-nos, no processo de «comunicação», relativamente às ideias de «isolamento» e «ser isolado». Um elemento deveras importante nesta diferenciação surge «somente da clara consciência» que nos permite seguir as palavras de Jaspers «é somente na clara consciência do mais alto desenvolvimento das condições que alguém pode dizer: ser eu próprio significa ser solitário, mas, de certa forma, na solidão eu ainda não sou eu próprio; para a solidão estar na consciência do ser realmente como *possível Existenz*, ela pode ser somente efetuada na comunicação».⁵⁵¹

Eu não posso tornar-me «eu mesmo» sem entrar, sem «mergulhar» na «comunicação» e, por conseguinte, sem «ser solitário».

A «comunicação» ocorre num «espaço» ocupado e criado por dois indivíduos.

Jaspers chega a dizer que «necessito desejar a solidão se eu ousar existir além das minhas próprias fontes primárias e assim penetrar na mais profunda comunicação».⁵⁵²

Devemos perceber que a possível «Existenz» pode ser encontrada no «movimento entre» dois polos.

Assim teríamos, a polaridade da produção entusiasmada de um eu e a rigorosa guarda de si mesmo em solidão que não pode ser adiada existencialmente.

Cabe, então, frente a esta «polaridade», tomar uma opção. Uma opção que necessariamente passa pelo eu, passa pela «existência do eu». Tal «existência» possui

⁵⁵⁰ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.74

⁵⁵¹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.74

⁵⁵² Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.74

todavia «uma inquieta prevalência que está relaxada somente, momentaneamente, para surgir logo, novamente, numa nova forma».⁵⁵³

É importante reter que estamos diante – neste jogo de oposições – de um «repetitivo» movimento sem fim. Uma «irremediável» direção para onde o «ser» caminha.

A «tensão» que existe e se mantém entre estas duas «posições »mostra , em última instância, a «expressão da experiência consciente da impotência da relação transcendente da *Existenz*, junto com o experienciar da liberdade do desejo na ilimitada responsabilidade das minhas ações e do meu ser».⁵⁵⁴

Por conta das «minhas ações», que requerem plenamente o «meu ser», é que o processo de «comunicação» não pode ecoar como repetição. Não posso, escutar apenas e, tão-somente, a minha voz. Avancemos.

Caso a «comunicação» passe a ser vista como algo totalmente «racionalizada » e em seu extremo, dizemos nós, claramente composto numa fórmula matemática⁵⁵⁵ estaríamos diante do risco da «comunicação como comunidade desapareceria».⁵⁵⁶

Esta «genuína comunidade» possui como marco o seguinte: «tudo o que é capaz de unir todos os homens. Isto é considerado a verdade da revelação, que deve ser seguida de forma obediente na comunidade pelos crentes; ou a ideia de um mundo corretamente ordenado, ou de uma Nação-Estado tomada como todas as forças da Nação, concentrada no poder de uma singular vontade, ou o movimento de conquista do mundo, como a chave da felicidade da humanidade».⁵⁵⁷

No entanto, todos estes caminhos que levam à união dos homem ou pelas suas crenças ou pelo medo e pela dor, ainda não nos apontam o caminho que devemos seguir. Falta alguma coisa.

⁵⁵³ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.74

⁵⁵⁴ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.94

⁵⁵⁵ A plena comunicação de: $a^2 = b^2 + c^2$

⁵⁵⁶ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.7

⁵⁵⁷ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.75

Jaspers, vem em nosso auxílio, quando afirma «o homem necessita de renunciar a si próprio, então, afirmo esta atitude, quando eu sirvo o todo, então eu permaneço dentro da verdadeira comunidade; ser eu próprio significa ser generoso».⁵⁵⁸

O que funda a comunidade?

Jaspers não deixa margem a dúvidas quando afirma que «a verdade é o que acarreta a comunidade».⁵⁵⁹

Jaspers, de forma cristalina, delinea este aspeto fulcral, ao dizer «para uma existência que filosofa, ela baseia-se na realidade do próprio ser das pessoas que na realidade se encontram um ao outro».⁵⁶⁰

Este tipo de comunicação que tem como eixo central a relação com o outro, vincada na «verdade», leva-nos a perceber, que «eu estou em dívida para com o meu próprio ser, significa mais para mim do que posso aprender como verdade objetiva».⁵⁶¹

O que temos é a escolha de qual é a possibilidade da «Existenz» que toma forma «na tensão entre solidão e comunicação», situação esta que existe e permanece «no ser dentro do homem».

Jaspers diz-nos a respeito de tal situação «ser agrilhado pela inescapável natureza da realidade empírica e ainda a liberdade para transformá-lo (o ser), tomando conta disso».⁵⁶²

Avançamos a cada passo no processo de «comunicação» vivendo um «risco». A «manifestação da comunicação» corre o «risco» de ser destruída. Destruição que pode advir, quer da «ocultação» da própria «comunicação», quer da «confusão» que se instala entre o «ser-assim» e o «eterno ser». O que pode acabar por sobressair é o mero aspeto empírico em detrimento da possível «Existenz».

⁵⁵⁸ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.75

⁵⁵⁹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.75

⁵⁶⁰ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.75

⁵⁶¹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.75

⁵⁶² Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.77

Para que o objetivo de uma «possível IExistenz » possa ser vislumbrado, torna-se fulcral uma «incomparável solidariedade» entre os que participam e vivem a «luta pela comunicação».

Esta «solidariedade» possui, na construção jaspersiana, um ponto fulcral. Graças a ela torna-se possível o «mais extremo questionamento».

Jaspers clarifica-nos, afirmando «o próprio ser não se pode tornar manifesto como um objeto».⁵⁶³

Qualquer que seja o «objeto», ele «não é o todo». Cabe-nos, então, «pensar o ser». Poderíamos pensar o ser, lançando mão de uma série de categorias. Teríamos, portanto, a matéria, a energia, a mente ou a própria vida.

Porém, não chegaríamos ao nosso objetivo. Avancemos.

O ser é, de forma imediata, experienciado como «aparência». No entanto, Jaspers chama a nossa atenção contra este, digamos assim, «acesso» ao ser: «ser, o qual é ele próprio simplesmente ser, não pode ocorrer na forma de um objeto, imediatamente ou mediadamente. O ser não pode ser entendido como um objecto, é entendido».⁵⁶⁴ O «determinado conhecimento» do ser é sempre abarcado por algo mais.

Porém, «em cada tempo, nós compreendemos positivamente algo particular – e todo o sistema pensado da totalidade do ser é também, como tal, um particular – nós experienciamos ao mesmo tempo o que o ser não é.»⁵⁶⁵

Quando «mergulhamos», por assim dizer, neste particular movimento em que percebemos o ser neste «jogo» de «polaridades» numa dimensão temporal, estamos aptos a encontrar um dos ensinamentos basilares da filosofia de Karl Jaspers.

Jaspers introduz-nos neste conceito fundamental: como nos tornamos conscientes desta experiência? Nós perguntamos uma vez mais a respeito do ser que se refugia para nós mesmo como as aparências, as quais, ao aproximarem-se de nós, se tornam manifestas.

⁵⁶³ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.25

⁵⁶⁴ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.26

⁵⁶⁵ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.26

A este ser, que é nem um – como tal restrito - objeto, nem uma totalidade que é formada dentro – como tal limitação – de um horizonte, nós chamamos « o Abrangente».⁵⁶⁶

O «Abrangente» não deve ser visto como o «horizonte» de onde emerge o nosso conhecimento.

Em termos de definição, Jaspers esclarece-nos «o que abarca, então, é o ser, do qual – como que absolutamente encerra – todos os novos horizontes emergem».⁵⁶⁷

O «Abrangente» nunca o encontraremos. Ele nunca irá tornar-se um «horizonte».

No entanto, e este é um aspeto capital, nós encontraremos tudo «dentro dele».

Jaspers salienta que «o Abrangente torna-se presente para nós, embora indiretamente, através da nossa aproximação e transcendência de cada horizonte, a partir de dentro do Abrangente».⁵⁶⁸

O «Abrangente» torna-se somente presente diante dos nossos olhos, quando ele comunica de si próprio. Quando ele se torna objetivamente presente e dentro de horizontes.

Buscamos o «Abrangente», quando resolvemos fazer e nos entregarmos a uma «atividade filosófica».

Consequentemente, tal «atividade filosófica» conduz-nos «em direção ao Abrangente no qual nós somos e no qual nós próprios estamos».⁵⁶⁹

Jaspers diz-nos que o «Abrangente é aquele no qual todo o Ser é para nós. Dito de uma outra forma, é a verdadeira condição sob a qual o Ser se torna Ser para nós. Ele não é tudo, no sentido da soma total do Ser, mas sim o todo – o qual permanece aberto para nós – como o fundamento do Ser».⁵⁷⁰

O que nos move na conceção filosófica de cariz jaspersiano?

⁵⁶⁶ O termo utilizado por Jaspers é “ das umgreifende”, que foi traduzido para o inglês – na grande maioria dos textos jaspersianos – como “the encompassing”. Em português, o verbo “encompass” significa: cercar, rodear, cingir, circundar, abarcar, contar, incluir, abranger Utilizaremos “encompassing”, traduzindo-o por “ Abrangente “

⁵⁶⁷ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.27

⁵⁶⁸ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.27

⁵⁶⁹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.27

⁵⁷⁰ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.27

Em primeiro lugar, partimos da consciência que adquirimos que o nosso pensamento possui um limite. Limite este dado pelo reconhecimento de que os «objetos» que nos rodeiam continuarão a ser «meros objetos», caso não sejam envolvidos pelo «Abrangente».

No entanto, este «conhecimento “do «Abrangente» pode vir a ser alcançado, num primeiro momento, pelo pensamento. Um «pensamento» que necessita sofrer uma transformação, visto que a forma usual como pensamos não nos «mostra um novo objeto».

Por outros termos, esta peculiar forma de pensar – na conceção jaspersiana – não se filia no que é meramente externo ao objeto, porém «este simples pensamento do Abrangente é uma cambalhota sobre si mesmo. Mesmo a reflexão que nós necessitamos fazer para alcançar, além de todos os horizontes, o próprio ser e a nossa própria essência, parece ao mesmo tempo que tal pensamento é impossível. Tornando-se consciente, quando nos voltamos para o Abrangente, parece-nos perder tudo no processo..»⁵⁷¹

Explicitemos de uma melhor forma esta necessária «cambalhota», ou, como diz Jaspers, «um salto sobre a própria sombra». Esta imagem denota algo que é, simultaneamente, surpreendente, difícil de executar, e fora do comum.

Para executarmos tal manobra, devemos contar com o «pensamento». No entanto, o «pensamento» necessita passar por uma determinada situação, mesmo que em todo o seu esforço, ele nos conduza às portas do «Abrangente».

O «pensamento» necessita «desaparecer». Ele necessita «desaparecer», pois «somente com o seu desaparecimento nos tornamos conscientes do próprio ser, o qual não é mais um definido ser, mas o fundamento do ser. Cada afirmação que se refere ao Abrangente contém assim um absurdo dentro de si, ela exige que alguma coisa não-objetiva seja pensada na forma objetiva. Filosofando, é possível somente porque isto é possível.»⁵⁷²

⁵⁷¹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.28

⁵⁷² Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. pp.27,

Grabau, ao analisar o «Abrangente,» fornece-nos um diagrama que, certamente, nos pode guiar através dos sibilinos caminhos do filosofar jaspersiano.⁵⁷³

Grabau coloca de um lado o «Abrangente da subjetividade» e do outro lado o «Abrangente da objetividade».

Ele divide «o Abrangente da subjetividade» em duas categorias: «os modos imanes» e «o modo transcendente».

Os «modos imanes» são «Existência», «Consciência em geral» e «Espírito».

Por sua vez, o «modo transcendente» só é formado pela «Existenz».

O «Abrangente da objetividade» é formado também de um «modo imanes» que neste caso é o «Mundo»; já o «modo transcendente» diz respeito à «Transcendência». Em capítulos específicos desta tese, ocupamo-nos do «Mundo» e da «Transcendência».

O nosso interesse maior agora volta-se para «o Abrangente da subjetividade» nos «modos» da «Existência»; da «Consciência em geral» e do «Espírito» que são perfilados como «modos imanes», conforme a delimitação que já traçamos.

Porém, antes de avançarmos nesta direção, cabe-nos outras considerações a respeito do «Abrangente» .

Já bem sabemos que o «Abrangente» não é o horizonte do nosso conhecimento, bem como surge diante de nós como sendo «sempre meramente anunciado a si próprio – em objetos presentes e dentro de horizontes, mas ele nunca se torna um objeto».⁵⁷⁴

Acreditamos que, mesmo na condição de não se tornar «um objeto», isto não elimina a necessidade de adquirirmos uma «linguagem» que nos faça avançar, que faça com que o nosso «pensamento» se desenvolva.

Dito de outra forma, «os preliminares do filosofando é uma das tarefas da lógica filosófica».⁵⁷⁵

Antes de esclarecermos as etapas necessárias para que o «Abrangente» possa emergir diante de nossos olhos, cabe-nos uma questão preliminar e fulcral. Ei-la: de que forma uma questão «filosófica fundamental» pode clarificar as nossas decisões frente ao que diz a filosofia já assentada?

⁵⁷³ Grabau, R; (1995); Philosophy of existence; University of Pennsylvania Press; Philadelphia. p.XVII

⁵⁷⁴ Jaspers, K; (1995); Philosophy of existence; University of Pennsylvania Press; Philadelphia. p.18

⁵⁷⁵ Jaspers, K; (1995); Philosophy of existence; University of Pennsylvania Press; Philadelphia. p.19

De uma outra forma, não menos questionadora, mas incisiva, qual é a diferença?

Através de uma visão ontológica, digamos assim, “tradicional”, tudo é concebido em relação ao ser como pensamento. Por sua vez, para o «filosofando, tudo é simultaneamente permeado pelo Abrangente, ».⁵⁷⁶

No caso do «Abrangente», não estamos às voltas com um «modelo» que prima por «categorias estáticas». O que temos diante de nossos olhos é um «modelo» que possui como marca «uma banda de entrelaçamento de linhas clarificadas que se movem como se estivessem em suspensão».⁵⁷⁷

Por último, um outro aspeto que poderíamos assinalar: na ontologia existe um movimento que tenta uma «clarificação objetiva», que é alcançada via «alguma coisa imediatamente evidente», no entanto, na conceção de Jaspers, «o filosofando encontra o ser indiretamente num pensamento transcendente».⁵⁷⁸

Este ser que nos é dado de forma «indireta» não nos leva a um porto seguro de conhecimento.

Dito de outra forma, Jaspers salienta «o Abrangente aparece e desaparece para nós em duas perspectivas opostas: ou como Ser próprio, em e através do qual nós somos – se não como o Abrangente o qual nós próprios somos, e no qual cada modo do Ser aparece-nos» e Jaspers continua a caracterizar o «Abrangente», ao avançar o seu pensamento e dizer que «o último poderia ser como o meio ou condição abaixo do qual todo o Ser surge como Ser para nós».⁵⁷⁹

Não devemos ser levados por um simples pensamento, que de pronto colocaria o «Abrangente» como a simples «soma» de todos os «provisórios» tipos do ser.

Na verdade, no pensamento de Jaspers, nós não conhecemos uma parte dos conteúdos do «Abrangente», «mas sim é o todo como o mais extremo, o próprio solo de sustentação do Ser, se é o Ser em si mesmo, ou o Ser como é para nós».⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ Jaspers, K; (1995); Philosophy of existence; University of Pennsylvania Press; Philadelphia. p.22

⁵⁷⁷ Jaspers, K; (1995); Philosophy of existence; University of Pennsylvania Press; Philadelphia. p.22

⁵⁷⁸ Jaspers, K; (1995); Philosophy of existence; University of Pennsylvania press; Philadelphia. p.22

⁵⁷⁹ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; Johs. Storm Verlag; Bremen. p.52

⁵⁸⁰ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; Johs. Storm Verlag; Bremen. p.52

Antes de delinear os «modos do Abrangente» nos seus diferentes «níveis», acreditamos que seria proveitoso clarificarmos a relação presente entre a «Existenz» e o «Abrangente».

Jaspers não deixa margem a dúvidas, «Existenz é o Abrangente, não no sentido da vastidão de um horizonte de todos os horizontes, mas sim no sentido de uma origem fundamental, a condição de individualidade sem a qual toda a vastidão do Ser torna-se um deserto. Existenz, apesar de nunca se tornar num objeto ou forma, carrega o significado de cada modo do Abrangente».⁵⁸¹

Também devemos assinalar outro tipo de relação. Ao levarmos em conta, de forma restrita, a «existência corporal empírica» na sua expressão «consciente» e a dimensão como «espírito», perceberíamos «de fato, a única possível revelação das profundezas do Ser é como historicidade. Em todos os modos do Abrangente, o eu pode tornar-se genuinamente certo de si próprio somente como *Existenz*».⁵⁸²

O eu individual torna-se «Existenz» quando é marcado pela «historicidade» que vive e opta viver.

Por outros termos, «eu tento iluminar o único Abrangente de acordo com o seu conteúdo, ele divide-se em modos do Abrangente».⁵⁸³

É importante chamar a atenção para o fato de que não estamos a lidar com uma «...indeterminada e inefável dimensão», mas com um «Abrangente» dividido, como existindo em «distintos espaços». Vejamos então estes «distintos espaços» ou, dito de outra forma, os «níveis» que encontramos na dimensão do «Abrangente».

Dito de outra forma, ao agirmos desta forma, nós «vivemos inquestionavelmente dentro de uma mera agregação».⁵⁸⁴

Ao chegarmos a este ponto, deve ocorrer uma transformação, pois quando «eu experimento a agregação como insuficiente, o decisivo salto torna-se possível para mim, e, quando eu me tornei plenamente consciente da insuficiência, o salto torna-se uma

⁵⁸¹ Jaspers, K; (1957); Reason and Existenz; Johs. Storm Verlag; Bremen. pp. 60,61

⁵⁸² Jaspers, K; (1957); Reason and existenz; Johs. Storm Verlag; Bremen. p.61

⁵⁸³ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.138

⁵⁸⁴ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.140

necessidade. Este é o caso quando eu não posso mais pousar o conteúdo lado a lado, quando eu não posso mais conter o meu impulso para experimentar tudo em relação a tudo o resto, compreender a unidade e trazê-la próxima». ⁵⁸⁵

Este singular «salto» conduz-me para dentro da «razão».

A «razão», como já fizemos menção, é a «ponte» e o sustentáculo entre os diversos «modos do Abrangente» e de todos os fenômenos que ocorrem dentro de cada um destes «modos».

Somos movidos por uma «inquietação silenciosa» que nos mobiliza a dar um «salto», a ir além. Tal «inquietação silenciosa» nasce do âmago do nosso Ser.

No entanto, para terminarmos esta parte e avançarmos para os «modos» imanentes, não devemos esquecer, seguindo de perto Jaspers, que «é somente através da vida da *Existenz* que esta razão em mim está estabelecida em movimento, como o Abrangente, o qual, aberto em todas as direções, quer unir tudo o que existe». ⁵⁸⁶

As identidades entre o «pensamento», o «Abrangente» e o «Ser», na sua expressão objetiva, devem ser levadas em conta. Para entendermos a construção jaspersiana, neste tocante, o melhor caminho é seguirmos o que nos diz Jaspers: «consciência-como-tal ou pensamento e o Abrangente no qual o Ser é manifesto como conhecimento é dirigido para a objetividade». ⁵⁸⁷

Em termos de caracterização, bem como ordenando as suas dimensões, teríamos que a «consciência-como-tal» possui o papel de «julgar». Este «julgamento» constitui o reconhecimento de uma «validade universal»; A consciência também é uma fonte de «conhecimento». Um «conhecimento» que emana e é constituído pela exatidão do significado do conteúdo do pensamento. Por último, «dentro da consciência-como-tal o ser é»; o ser torna-se «cristalizado» em certas formas. Formas que passam a ser acessíveis à nossa consciência.

⁵⁸⁵ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.140

⁵⁸⁶ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.140

⁵⁸⁷ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.147

Em suma, «consciência-como-tal é a clareza para tudo e é, ao mesmo tempo, clara para si mesma. É a autoconsciência num conhecimento de si própria».⁵⁸⁸

No entanto, a «consciência-como-tal» não deixa de ter um papel deveras importante no desdobramento mais profundo do pensamento jaspersiano. É o próprio Jaspers que nos alerta: «o limite da consciência-como-tal é o Ser, o qual como tal é impensável para nós, e que nos dá aviso de si mesmo somente onde o significado da verdade adequada à consciência-como-tal naufragam...»⁵⁸⁹

Por outros termos, o «pensamento» como expressão da «consciência-como-tal» pode vir a tornar-se num transtorno para a existência.⁵⁹⁰ As formas são variadas ora uma «confusão dos instintos da existência» ora a «entrega» da existência a ilusões e até mesmo à destruição da existência devido a «falsos pensamentos» que são um terreno fértil para causar «insegurança e desgraça».

Clarificando, «a verdade do conhecimento não é de modo algum inequivocamente boa para a existência. A relação de conhecimento e existência é problemática».⁵⁹¹

A «consciência-como-tal» pode sofrer modificações. Tais modificações podem significar «perturbação e ruína» assim como podem trazer uma mudança positiva. É certo que os distúrbios produzidos sobre o «pensamento consciente» são múltiplos.

Temos que lidar com o fato de que a «consciência-como-tal» pode falhar e pode ser usada de forma imperfeita. Neste aspeto, a «consciência-como-tal» torna-se «nalguma coisa estranha»

Esta «estranheza» reflete-se de diversas formas: a interrupção do próprio «fluxo da consciência» perde a sua característica de ser «originalmente segura», é deixado para trás a rica possibilidade de se «viver a experiência» em toda a sua intenção e conhecimento.

Vejamos outro «modo do Abrangente». Voltemo-nos para a possibilidade de «conhecimento» que surge através da «existência».

⁵⁸⁸ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.147

⁵⁸⁹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.148

⁵⁹⁰ Veja neste aspecto o capítulo referente ao delírio na primeira parte desta tese.

⁵⁹¹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities press; New Jersey. p.148

Dito de outra forma, da capacidade de «objetividade» que conseguimos deslindar a partir da «existência».⁵⁹²

Podemos definir, a «existência», seguindo Jaspers, da seguinte maneira: «é o Abrangente que eu sou como ser humano vivo, tendo um começo e um fim».⁵⁹³

Como «ser humano vivo», habito um determinado «espaço», assim como somos atravessados pela fina lâmina do tempo.

A certeza de o que é a «existência» emana, exclusivamente, de nós mesmos. Existo logo sou.

Dito de outra forma e ampliando onde queremos chegar, «vida torna-se o sujeito da pesquisa através da objetivação de alguma coisa que, como um todo, é não-objectivável».⁵⁹⁴

Posto isto, a pergunta que o próprio Jaspers faz é a seguinte: «nós entregamo-nos ao Abrangente quando nós alcançamos a determinação na forma de um objeto de pesquisa?»

O que vale a pena reter é que nos mobilizamos através, não só de uma «pesquisa objetiva» para entrar em contacto com o «Abrangente», mas também através da nossa «consciência do Abrangente» que, como já enfatizamos, habita em nós.

Jaspers salienta uma necessidade para que tal «pesquisa» não caia no vazio: «na medida em que somos capazes de nos investigar a nós próprios, nós somos nós próprios voltados para dentro deste ser-mundo que para nós é o incompreensível outro»⁵⁹⁵

Ocorre, então, um ponto de «viragem». No sentido em que o «Abrangente» passa a estar incluído na «objetividade»; no sentido em que passamos a compreender o ser humano «apenas como um modo» do Ser que habita entre outros. Que passo que damos com esta visão?

⁵⁹² O termo, em alemão, utilizado por Jaspers é «dasein» traduzido para o inglês como «existence» e «existência» em português.

⁵⁹³ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities press; New Jersey. p.141

⁵⁹⁴ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities press; New Jersey. p.141

⁵⁹⁵ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.142

Jaspers diz-nos que, « neste ponto nós não estamos mais conscientes de nós próprios como existência humana autêntica». ⁵⁹⁶

Por outros termos, para percebermos este processo de «viragem», movidos pelo «Abrangente, somos levados a ter um maior fôlego para «pesquisar e descobrir». Sendo necessário que sejamos conscientes deste movimento advindo do «Abrangente», pois a «consciência do Abrangente é o guia para a pesquisa no conhecimento objetivo cujos limites são reconhecidos». ⁵⁹⁷

O «conhecimento» possui um limite ⁵⁹⁸ frente ao «Abrangente» e, por sua vez, o próprio «Abrangente» no seu interior leva-nos a uma forma de conhecimento envolta em duas vertentes: «na profundidade e na superficialidade da pesquisa» ⁵⁹⁹

Esta consciência, leva-nos a conhecer um limite que não repartimos com qualquer criatura vivente neste planeta: nós sabemos que iremos morrer. Uma existência, para evidentemente ser clamada como existência, deve «fazer planos e conduzir concretamente os passos infinitamente para ampliar e transformar-se a si próprio». ⁶⁰⁰

Terminemos esta parte com as palavras de Jaspers que configuram o que já afirmamos «na leveza da irrefletida vida, eu sinto o chão de toda vida fora do qual eu sou, em pensamento eu sou consciente das validades que emergem; no espírito eu sinto as ideias que exigem que eu as sirva; e na *Existenz* eu experimento a liberdade que eu ofereço a mim mesmo como uma prenda». ⁶⁰¹

Voltemos, agora, para um outro «modo» do «Abrangente»: o «espírito».

⁵⁹⁶ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.142

⁵⁹⁷ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.142

⁵⁹⁸ Não devemos esquecer que o «conhecimento» da vida implica uma específica e delimitada forma de realidade.

⁵⁹⁹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.142

⁶⁰⁰ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.144

⁶⁰¹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.146

Indo ao essencial, o que é o «espírito» na conceção de Jaspers? Ele afirma que o «espírito é o Abrangente que nós somos como seres que efetiva a unidade num movimento de compreensão e ser compreendido».⁶⁰²

O «espírito» é a totalidade do pensamento, é ação e sentimento.

No entanto, esta «totalidade» é «uma totalidade que não é fechada sobre o objeto do conhecimento, mas permanece ideia».⁶⁰³

É importante delinear uma distinção. O «espírito», é algo que ocorre «de novo». Em constante fluir no tempo suplanta a mera dimensão biológica – psicológica através da sua «reflexividade de conhecimento».

Devemos deter-nos um pouco mais neste aspeto.

O «espírito» é ativo nas suas facetas de pensamento, sentimento e ação. O «espírito» está presente como um verdadeiro «guia», sendo efetivo quer através da «estrutura, da medida, e da configuração» dos limites que vivemos.

Poderíamos então dizer, seguindo Jaspers, que «este todo - ele próprio não um objeto, mas uma força que penetra em tudo, atrai como objetivo atos como um impulso de condução dentro de mim, cristaliza-os como formas objetivas de configurações e padrões – é chamado ideia».⁶⁰⁴

Nesta conceção de ideia encontramos sempre um específico conteúdo. Nunca estaremos diante de uma mera forma. Dito de outra maneira, em termos da definição o «espírito é o Abrangente real no qual todo o Ser essencial foi apropriado com conhecimento e tudo o que é estranho foi excluído».⁶⁰⁵

Um outro aspeto do «espírito» que devemos levar em conta, a par de ser uma «ideia» e de sempre estar preenchido por um «conteúdo», é a questão do «movimento» inerente ao «espírito».

⁶⁰² Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.149

⁶⁰³ Jaspers, K; (1949); Reason and existenz; Johs Storm Verlag; Bremen. p.57

⁶⁰⁴ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.150

⁶⁰⁵ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.150

Em primeiro lugar, devemos ter assente que o «espírito comunica um material»⁶⁰⁶. A «orientação» a que o próprio «espírito» lança mão advém da informação «produzida» pela «consciência-como-tal». Existem também duas outras «fontes» de onde emanam informações: o conhecimento e a «natureza». Ao aludirmos a respeito do «movimento» como uma característica importante do «espírito», ou, se quisermos, da «ideia», estamos a ter em conta os seguintes aspectos: 1- as «ideias» criam as «conexões» entre os «múltiplos fins finitos dos meus atos»; 2- isto acarreta uma «unidade» que visa a «difusão do que é conhecível e experienciável»; 3- onde uma ideia é realizada deparamo-nos com uma «hierarquia» cuja atribuição significa o surgimento «da totalidade dos atos individuais e pensamentos. A ideia efetiva sobre impõe-se a uma ordem invisível sobre toda a unidade que é meramente pensada.»⁶⁰⁷

Neste movimento encontramos um contínuo processo de afirmação e negação e que traz «junto os opostos», em que configuramos «trabalhos e lutas que vão adiante».

Todo este «movimento», efetivamente, ocorre «no mundo», mundo este «que ainda tem que ser transformado pelo espírito».⁶⁰⁸

Jaspers utiliza a seguinte imagem para entendermos melhor o que ocorre: «é o processo de derreter e moldar um novo de um todo, nunca inteiramente completo, mas sempre a específica conclusão de uma existência no mundo».⁶⁰⁹

Para podermos avançar, devemos deixar patente que a «Consciência-como-tal» como uma forma do «Abrangente» que possibilita o «conhecimento» surge diante de nós numa dimensão, digamos assim, de «meramente como um ponto focal».

Por sua vez, a «Existência» e o «Espírito» emanam de outras fontes.

Jaspers esclarece-nos que «a unicidade da Existência viva é inconscientemente impelida da profundidade do Abrangente, sem conhecimento. A unicidade do Espírito apura-se na luz da penetrante interioridade de motivação do autoconhecimento.»⁶¹⁰

⁶⁰⁶Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.150

⁶⁰⁷ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.150

⁶⁰⁸ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.151

⁶⁰⁹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.151

Tanto a «Existência» - como individualidade - assim como o «Espírito» não se encontram cercados, delimitados nas suas ações nem no seu desenvolvimento.

No entanto, é importante levar em conta uma diferença, uma diferença no que diz respeito ao «solo» de onde ambos emergem.

Jaspers salienta que, «como a Existência, nós estamos enraizados numa impenetrável escuridão, como Espírito numa fonte primária que se torna infinitamente mais clara, da qual a claridade aumenta infinitamente e pode, em princípio, ser completa ».⁶¹¹

Para terminarmos, apenas mais um ponto deve ser considerado.

Existir é escolher, existir é arriscar, é ser capaz e acreditar (na dimensão de uma fé filosófica) de dar o «salto». Dito de outra forma, sermos mais rápidos que a nossa sombra.

Na visão preconizada por Karl Jaspers, encontramos-nos diante de duas alternativas possíveis «ao perder a substância do meu *self*, eu sinto o nada. Sendo dado a mim próprio, eu sinto a plenitude do Abrangente.»⁶¹² Todo o homem que deambula por este mundo sublunar possui estas duas possibilidades. Todo o homem é confrontado pela constante ameaça do nada ou de ir além, movido pelos seus desejos, ao encontro da sua «fonte primal».

2. Da Transcendência em Karl Jaspers

Com o objetivo de iniciarmos as nossas considerações a respeito da Transcendência, resolvemos lançar mão de uma passagem literária. Fazemo-lo para termos uma primeira visão, um pouco mais clara, do imenso e intrincado terreno que iremos avançar. Encontramos tal passagem num pequeno conto de Nicolai Gógol, denominado: O Retrato.

Gógol apresenta-nos a vida conturbada do jovem pintor Tchartkov que, ao passar em frente à lojinha de quadros do mercado de Chukine Dvor, ficou empachado diante de um quadro.

⁶¹⁰ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.151

⁶¹¹ Jaspers, K; (1986): Karl Jaspers: Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.152

⁶¹² Jaspers, K; (1971); Philosophy of existence; University of Pennsylvania Press; Philadelphia. p.28

A pergunta natural que poderíamos fazer é: o que tinha de tão especial tal quadro?

Tratava-se «de um velho com um rosto cor do bronze, de maçãs do rosto salientes, mirrado: os seus traços pareciam ter sido capturados no momento de um gesto espasmódico e refletiam uma força que não era nórdica.»

Porém, existia algo não explicável que sobressaía na sua expressão, embora «o retrato parecia inacabado mas a força do pincel era impressionante. O mais invulgar de tudo eram os olhos: parecia que o pintor aplicara neles toda a força do seu pincel e toda a sua meticulosidade diligente. Simplesmente olhavam, olhavam até do próprio retrato, como que destruindo a harmonia com sua estranha vida.»⁶¹³

O encontro com o inusitado, com o que rompe a cadência natural das coisas, o vislumbrar do extraordinário é expressado naqueles enigmáticos olhos que «simplesmente olhavam» e que possuía o condão de destruir «a harmonia com sua estranha vida» foi, certamente, o que atraiu o jovem Tchartkov.

O jovem, a bem dizer, representa cada um de nós que aceita, vive e busca encontrar uma dimensão do ser fora das amarras do quotidiano.

O conto de Gógol transporta-nos às palavras de Jaspers quando se expressa a respeito do «caminho» que nos leva à manifestação das «cifras» da transcendência.

Jaspers diz-nos «o mundo e tudo que ocorre nele é um mistério. A crueza de achar tudo como sendo auto evidente através da força do hábito e a obsessão pelo mistério, ao ponto do sensacionalismo e da superstição, necessita desaparecer onde genuinamente de forma atónita se inicia. A filosofia ilumina o mistério e trá-lo completamente à consciência».⁶¹⁴ Esta «missão» da filosofia, apesar de todos os percalços na sua realização, deve avançar.

É necessário aludirmos a um duplo significado que o termo «transcendência» adquire no campo jaspersiano. Assim devíamos: «refere-se por um lado, ao que está além da realidade objetiva, pois «excede» os limites da experiência empírica. E, por outro, é

⁶¹³ Gógol, N; (2008); O retrato; Edições Quasi; Vila Nova de Famalicão; pp.13-14

⁶¹⁴ Jaspers, K; (2003); Truth and Symbol; Rowman 8 Littlefield Publishers; Maryland.p.37

usada para indicar o movimento de «ultrapassar», «saltar», para além dos limites que determinam a existência humana».⁶¹⁵

O pensamento de Jaspers possui como uma de suas características (no campo da transcendência isto é mais notório) a convicção de que a existência humana é, por si, inconclusiva e indeterminada. No entanto, tal existência busca um complemento.

Sigamos Jaspers quando nos diz que «a consumação da fronteira além dos limites da reflexão e objeto é a cada momento pensante na realidade essencial, pensando tornou-se realidade essencial».⁶¹⁶

O contato com a «Transcendência» ocorre de forma indireta.⁶¹⁷

Aproximamo-nos da «Transcendência» através do que Jaspers denomina de «cifras».

O Ser é revelado através das «cifras».

No entanto, devemos ter em conta um aspeto de importância, uma «cifra» deixa de a ser quando nos aproximamos e entendemos a realidade que as «cifras» representam.

Quando isto ocorre, quando existe da nossa parte a capacidade de «captarmos» o que nos dizem as «cifras», «perdemos o essencial da realidade. Ela (a realidade) colapsa num sinal, dentro de um significado, dentro de uma metáfora».⁶¹⁸

Avancemos no campo específico das «cifras» desenhado por Jaspers.

Em primeiro lugar, devemos considerar o «magnetismo» que abrange a «transcendência» pela «existência » que é expressada através das «cifras».⁶¹⁹

⁶¹⁵ Araújo Melo; F; Para uma filosofia da transcendência em Karl Jaspers. Revista Estudos Filosóficos; n8; 2012. p.56

⁶¹⁶ Jaspers, K; (2003); Truth and Symbol; Rowman 8 Littlefield Publishers; Maryland.p.33

⁶¹⁷ Esta afirmação, longe do nosso espanto, ocorre, por exemplo, no campo da biologia. A simples mensuração da tensão arterial é realizada de forma indireta, no entanto, não deixa de nos oferecer dados de valor.

⁶¹⁸ Jaspers, K; (2003); Truth and Symbol; Rowman 8 Littlefield Publishers; Maryland. P.49

⁶¹⁹ Numa nota de rodapé do livro «Philosophical faith and revelation», Jaspers clarifica o motivo que o leva a lançar mão do termo «cifras». Ele diz« «cifra», uma palavra que prefiro a palavra “símbolo”, denota linguagem, a linguagem de uma realidade que pode ser ouvida e adicionada somente assim e de nenhuma outra forma. Enquanto um símbolo representa em algo mais, apesar de que isto pode não existir fora do símbolo. O que nós exprimimos através de um símbolo é uma outra coisa, a qual torna-se objectiva e vem a estar presente no símbolo. Também os símbolos podem transformar-se em elementos da linguagem das cifras.»

Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.95

Devemos também levar em conta que, ao lançarmos mão da ideia de símbolo, este pode possuir num determinado contexto, uma específica representação. Tal representação simbólica pode variar num contexto diferente.

Concordamos, de forma geral, que «todos os símbolos devem ter uma forma física, pois, do contrário, não podem penetrar na nossa experiência, mas o seu significado não pode ser percebido pelos sentidos».⁶²⁰

. Liberdade e verdade apoiam as «cifras» que habitam o nosso mundo interior consciente.

Seguir o caminho traçado pelas «cifras» leva-nos a uma situação de dependência num primeiro momento. Estamos dependentes de uma ajuda «vinda do fundo das coisas» que, na verdade, nunca se conhece e como consequência nunca se pode calcular.

Bem sabemos que «essa certeza do nosso destino dá-nos a coragem de assumir a missão. O fato de não sabermos se esta é realizável faz do caminho um risco inevitável».⁶²¹

Voltemo-nos, então, para a natureza e o significado das «cifras».

As «cifras» não são uma forma de cognição, a compreensão que podemos vir a ter é expressa através da visão ou da interpretação que desenvolvemos. As «cifras» permitem-nos ter acesso a «regiões» do Ser. As «cifras iluminam as raízes das coisas».⁶²²

Graças às «cifras» a consciência do Ser torna-se mais presente.

No entanto, quando nos aproximamos das «cifras», existe em pauta uma limitação inerente ao próprio contato com as «cifras».

Existe em pauta uma condição que não devemos desvirtuar: «pensando em cifras, nós pensamos em direção à transcendência e ouvimos a sua linguagem, intensamente mas nunca inteiramente, na claridade de vir para nós».⁶²³

⁶²⁰ White; L (1955); Os símbolos e o comportamento humano in homem e sociedade; Cardoso, Fheianio, O; editora nacional; São Paulo. p.182

⁶²¹ Jaspers, K; (2016); Pequena escola do pensamento filosófico; Editora Cavalo de ferro; Lisboa. p.133

⁶²² Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.92

⁶²³ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.92

As «cifras» denotam autoridade, pois através delas é que a verdade habita «o mundo dos homens». Não devemos perder de vista que a mais alta «forma» de autoridade encontrámo-la filosofando e na «viva prática da Existenz».

Sendo assim, podemos concordar com o que diz Jaspers: «cifras têm um carácter venerável. Suas formas históricas são utilizadas para impressionar os homens como uma verdade real, para guiá-los, para iluminar as suas vidas. Elas eram modos – vastos e diferentes modos – das condições internas dos homens, suas inquestionáveis questões de rumo».⁶²⁴

A linguagem das «cifras» acontece nas suas aparências. Quando nos voltamos para a «transcendência», nós necessariamente pensámo-la como um fenómeno. Sendo um «fenómeno», nós lançamos mão da dicotomia sujeito/ objeto que nos permite – não só avançarmos em termos científicos – mas também nos permite que a nossa consciência limite, classifique e esclareça o mundo.

Em termos de categorias torna-se necessário clarificar que «os objetos nos quais nós pensamos o não – objetivo da Existenz e da Transcendência - são denominados sinais da existência e cifras da transcendência. Assim eu distingo (A) fenómenos da realidade (B) sinais da Existenz e (C) cifras da transcendência».⁶²⁵

O ponto central destes «fenómenos da realidade», que se encontram na natureza ou na sociedade, é o seguinte: «uma vez mostrados, eu seria convencido (da sua presença e realidade), porque eu vejo como todos os outros».⁶²⁶

A «Existenz» tem como sinal a «liberdade» em termos de «visualizarmos» a liberdade, mas talvez o termo não seja o mais correto. A «liberdade», nomeadamente na dimensão da «Existenz,, é muito mais do que «visualizada», ela é muito mais do que um gesto de «percepção» e até mesmo do «pensamento».

A bem da verdade, estaremos diante «... de uma ação interior que me abarca a mim e meu possível eu ».⁶²⁷

⁶²⁴ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.92

⁶²⁵ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.94

⁶²⁶ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.94

⁶²⁷ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.94

A bem da verdade, não estamos com os olhos cerrados a caminhar pela noite. Os «sinais da Existenz» apontam orientações, quer sejam alguns fenómenos objetivos, quer sejam estados psicológicos reais.

Por último, temos as «cifras». A «Transcendência» é para a «Existenz» assim como os «objetos» são para o nosso pensamento da consciência em geral.

Jaspers diz-nos que «transcendente realidade, sendo especificada pela Existenz sozinha, é manifestada nas cifras».⁶²⁸

A partir do fato que não podemos abandonar o mundo (deixemos de parte as experiências místicas), nós necessitamos das «cifras» da Transcendência bem como dos «sinais» advindos do mundo.⁶²⁹

Vale a pena chamar a devida atenção para o tipo de relação que existe e deve ser guardada, entre as três instâncias que demarcamos.

De forma mais clara: o fenómeno da realidade (que diz respeito ao conhecimento); a dimensão da Existenz (que se “nutre” de sinais) e o vasto campo da Transcendência (onde permanecem as cifras) possuem, entre si, uma relação de dependência. Ou como diz Jaspers, «feito o conhecimento de cada um subsequentemente um depende do anterior».⁶³⁰

Dois aspetos necessitam ser não só explicitados, mas – no nosso modo de ver – devem ecoar no nosso ser para podermos avançar na conceção da «Transcendência».

Ei-los: em primeiro lugar, todo o «fenómeno» pode transformar-se numa «cifra». Porém, neste «fenómeno» nós devemos buscar algo além do próprio fenómeno que temos diante de nós. É um ato de busca. Não estamos a falar de alguma coisa que tenha sido experienciado e que passaria à categoria do conhecido, mas «num diferente senso que é a básica experiência de responsabilidade própria com o seu ser».⁶³¹

⁶²⁸ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.95

⁶²⁹ Em relação às «experiências místicas» na Psicopatologia Geral encontramos : «nós podemos estudar a experiência metafísica em suas manifestações esquizofrénicas como ela é condicionada pelo processo mórbido e ainda percebida pelas intuições metafísicas (elas próprias como imagens, os símbolos) que surgem no curso destas experiências adquirem um significado cultural na mente das pessoas normais por muitas diferentes razões».

Jaspers, K; (1997); General psychopathology; The Johns Hopkins University Press; Baltimore. Vol I Chapter I, Section One, f 4 p.107

⁶³⁰ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.95

⁶³¹ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.95

Em segundo lugar, cabe chamar a atenção para o seguinte: este ato de buscar é marcado pela liberdade. Esta «liberdade», a princípio, pode dar-nos um sentimento pleno, envolto em virtudes, no entanto, quando refletirmos, vemo-nos frente a uma falsa certeza.

Vemo-nos diante «da falsa certeza do ser livre pela virtude da liberdade sozinha, sem fundamento, absoluta liberdade, é destruída pela experiência de que posso ser omissos».⁶³²

No entanto, surge no nosso horizonte imediato uma outra questão.

Jaspers, a bem da verdade, adverte-nos, «nem a liberdade da Existenz nem da Transcendência tem uma específica fenomenalidade de nós podermos falar das analogias ao fenómeno. Estas são manifestações que invadem o fenómeno sem se tornarem conhecíveis os fenómenos por eles mesmos.»⁶³³

Em suma, estamos às voltas com a «aparência» dos fenómenos, quer no campo da «Existenz», quer no campo da «Transcendência».

Isto leva-nos a um ponto fundamental, quando nos aproximamos da «Transcendência». O nosso contacto com a «Transcendência», o escutar a sua voz (imagem bastante utilizada por Jaspers em várias passagens) não é um escutar movido pela cognição. Não é um «escutar» que delimita inequívocos «pontos» em específicos «eixos».

Devemos ter em conta, quando falamos de «cifras» e da sua «linguagem» indireta que «o que falamos em cifras não é ouvido por qualquer intelecto que está a buscar o senso da experiência e prova, somente pela liberdade da Existenz, com a qual a Transcendência se comunica naquela linguagem».⁶³⁴

Esta «linguagem» que buscamos e que a encontramos (veremos isto mais à frente) é antes o significar, sem que exista um outro objeto que ele signifique.

Por outros termos, estamos diante de «significados» que não podem ser esclarecidos. Encontramo-nos no limite do que conhecemos. Jaspers diz-nos : «Vivemos no mundo

⁶³² Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.95

⁶³³ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.96

⁶³⁴ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and freedom; Collins; London. p.96

das cifras, em que se nos deve mostrar o que verdadeiramente é, mas não se mostra, antes permanece em significados que se modificam infinitamente».⁶³⁵

As «cifras» que encontramos no mundo à nossa volta estão a viver uma situação: uma situação de confronto, de batalha. A pergunta que emerge é: de que forma se pode resolver tal confronto?

O confronto de «cifras» encontrámo-lo no plano histórico criado e vivido pelos homens. Um exemplo serve para clarificar as nossas ideias. A batalha das «cifras» envolvida na ideia profética de um só Deus contra os cultos pagãos voltados para a Natureza.

Jaspers adverte-nos: «a batalha da fé é travada na linguagem da cifra – uma batalha, não de credos, mas de realizações de vida: uma batalha travada não apenas entre comunidades religiosas, mas em cada Existenz individual, uma batalha que pode arrastar-se até ao equilíbrio».⁶³⁶

A decisão que buscamos nasce da nossa vontade de «mergulhar», de «dissipar» as dúvidas, de «iluminarmos» o nosso caminho frente às «trevas». Não estamos a falar poeticamente de uma plausível situação que viveria longe de nós. Falamos, sentimos e agimos diante da concretude das «exigências da vida» que clamam para que percebamos o «chamamento» das «cifras» que nos circundam.

É certo que poderíamos ser levados ao desespero, (situação profundamente humana), este desespero pode vir a tomar diversas formas.

Em relação ao mundo que vivemos, ao mundo que nos é familiar, passaríamos a vê-lo de forma distorcida e estranha. Deixamos de poder ser no mundo nós próprios. Estamos numa «casa estranha», porém enquanto viver em nós o sentido da nossa origem, o desesperar não nos irá engolfar.

A pergunta formulada por Jaspers faz-nos avançar: «seremos, porventura, nós próprios nada, nós que vindos da estranheza da origem, chegamos à estranheza deste mundo? O fato de, na situação que nos fala através de semelhante cifra, sermos capazes de desesperar não é um sinal, quem for capaz de desesperar não é um nada, é ele próprio e pode reencontrar-se. Ouvimos as cifras como se fossem a linguagem de todas as coisas,

⁶³⁵ Jaspers, K; (2016); Pequena escola do pensamento filosófico; Editora Cavalo de Ferro; Lisboa. p.135

⁶³⁶ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.96

na verdade, com vários sentidos e flutuante, mas como anunciação de que o fim não tem de ser desespero. Mas não possuímos nenhuma garantia». ⁶³⁷

O desesperar é próprio do homem que percebe, a partir do seu mais profundo ser, que ao usufruir da vida, se encontra de forma irrefutável a caminhar para o fim.

Não existem declarações «definitivas» a respeito da «Transcendência». O caminho mais sensato a seguir seria: nós devemos resignar-nos a este fato, apesar de nos sentirmos incapazes de nos referir-nos à Transcendência, por qualquer outra forma do que a razão, o amor, a lucidez, e a decisão existencial.

O contacto com as «cifras», o «ouvir» a sua presença leva-nos a uma «implacável radicalidade» que se reflete numa tomada de posição.

Para isto ocorrer uma condição filiada à liberdade necessita ser preenchida. De forma mais clara, se o nosso Ser é experienciado de forma natural, (deixemos de lado as aparências que o ser toma nas esferas biológica, psicológica e social), tal experiência necessita ser apreendida livremente. Sendo apreendida desta forma livre identificámo-la conosco mesmo.

A partir desta situação alcançamos um novo posicionamento a favor do nosso contato com as «cifras»: «...aquelas tangíveis experiências perderam o seu peso esmagador, o seu poder para a atrairmos para a absoluta escuridão». ⁶³⁸

A «Existenz» e a «Transcendência» requerem o fato de serem «fenómenos» para se tornarem reais para nós. Para que isto aconteça é necessário, de maneira fundamental, a comunicação.

Em suma, o que não é feito através da «comunicação» com os pares a partir da aparência dos fenómenos, não permite que a verdade surja, ocupando o seu lugar devido. Passamos a agir e a pensar desta forma ao deixamos de lado a concepção de uma metafísica que vive num «isolamento monástico».

Não devemos deixar de perceber que só iremos avançar, no sentido do nos conhecermos, na medida em que penetramos no «mundo fenoménico». Este mundo que

⁶³⁷ Jaspers, K; (2016); Pequena escola do pensamento filosófico; Editora Cavalo de Ferro; Lisboa. p.134

⁶³⁸ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.98

«vejo com os meus olhos» é sustentado por uma verdade (refletida nas cifras) e que é comunicável.

Deixamos para trás a falsa tranquilidade e segurança de quem habita uma «torre inalcançável». Deixamos para trás o «orgulho de um intocável sofrimento». O homem vive o clamor das «cifras» que o excita ao movimento.⁶³⁹

Jaspers adverte-nos que «a nossa tarefa é fazer vir tudo da aparência, enquanto entendemos o brilho da aparência filosoficamente como um tipo de prisão. Este paradoxo governa nossa Existenz e realiza de forma límpida e grandiosa para nós o ouvir das cifras.»⁶⁴⁰

Ao lado da posição de «ouvirmos» o que nos comunicam as «cifras», devemos tomar em conta a seguinte questão: existiria uma «corporificação» das «cifras»? E uma outra questão correlata: em caso negativo, teríamos um enfraquecimento da nossa conceção a respeito das «cifras»?

Avancemos.

A «Transcendência» que alcançamos – de forma indireta – através da «leitura» das «cifras» não possui o carácter de uma «revelação» em sentido místico. As «cifras» são uma linguagem da «Transcendência» que «...embora, sendo uma linguagem criada por nós, vem ter connosco desde lá. As cifras são objetivas, ouve-se nelas algo que vem ao encontro do homem. As cifras são subjetivas, o homem cria-as segundo as suas conceções, a sua maneira de pensar e o seu poder de compreensão. As cifras são, na cisão sujeito-objeto, simultaneamente objetivas e subjetivas».⁶⁴¹

A questão da «corporeidade» da «personificação» das «cifras» encontra-se frente a uma diferença que devemos explicitar da forma mais clara: a fé numa revelação não pode vir a ser substituída pela «fé filosófica».

⁶³⁹ «Desgraçados são também aqueles cujo destino é esperar, repugnam-me todos esses guardas-fiscais, tendeiros, reis e outros mandriões ou monos. Na verdade também eu aprendi a esperar, mas a esperar-me a mim mesmo. E sobretudo aprendi a estar de pé, a andar, a correr, a saltar, a trepar, a dançar».

Nietzsche, F (2015); Assim falava Zaratustra, Edição Babel; Lisboa. p.266

⁶⁴⁰ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.99

⁶⁴¹ Jaspers, K; (2016); Pequena escola do pensamento filosófico; Editora Cavalo de ferro; Lisboa. p.135

Algo só existe quando é limitado pelo tempo e pelo espaço. Uma «corporificação» tem que obedecer a estas duas dimensões. O espaço e o tempo delimitam um fato concreto. Um fato cognoscível através da ciência.

Estamos a pensar em duas esferas: «nós distinguimos entre dois tipos de realidade, a realidade imanente do fenómeno e a realidade da «Existenz» e da «Transcendência». Porque é imutável, a realidade da «Transcendência» encontra-se acima das mudanças e desaparecimento das realidades no espaço e no tempo».⁶⁴²

Quando pensamos nas «cifras» a nossa «Existenz» relaciona-se com uma realidade que não pertence a este mundo. O que podemos fazer?

Seguindo a Jaspers: «nós não podemos entender o crente que clama para ser o recetador de tal graça (a graça de Deus). Todas as suas declarações falam-nos que Deus é corporal – mas, para nós, corporeidade é limitada pelo fenómeno no espaço e tempo. Para nós, o “insight” dentro da fenomenalidade de todas as coisas espaço-temporais excluem a específica realidade de Deus numa aparição definitiva».⁶⁴³

Jaspers cita a cruz como sendo uma expressão da «fé filosófica», e que, desta forma, «todos os modos do Abrangente – particularmente Existenz na sua relação com a Transcendência – são possíveis e reais sem revelação».⁶⁴⁴

Este posicionamento poderia, de certo modo, enfraquecer a conceção das «cifras»?

Avancemos. Aceitamos que a livre «Existenz» requer a linguagem que advém das «cifras»; também aceitamos que, como seres que «habitam» o campo da comunicação necessitamos de nos apoiar na estrutura sensorial que permite o falar.

A questão ainda permanece: existe a possibilidade de qualquer coisa despojada de corporeidade vir a ser efetivamente uma cifra?

Poderíamos ser capazes de enfrentar, olhos nos olhos, a questão do nosso «destino existencial»? Nos dias que correm, podemos vir a ser mais livres, puros e comunicáveis do que outrora?.

⁶⁴²Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.102

⁶⁴³ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.103

⁶⁴⁴Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.102

As «cifras», vistas de forma concreta, (e a própria cruz dos cristãos é um exemplo que fala por si) fizeram multidões avançarem, exércitos armarem-se, terras longínquas serem conquistadas, homens de raças e crenças diversas ajoelharem-se diante do «Senhor dos Exércitos», o único «Filho do Homem».

Porém, como assinala Jaspers, «a personificação era para as massas, e não um sujeito de investigação para pensadores crentes, os filósofos». E, mais adiante, «hoje isto mostra-se diferente: a linguagem da cifra já não está amarrada à personificação,⁶⁴⁵ não pode ser mantida inalterada num mundo iluminado pelo realismo científico».⁶⁴⁶

Não negamos o fato de que pensar a «personificação» como real fortalece nossas «forças vitais». Estaremos frente à realidade acrescida que – ao opor-nos resistência - é mais uma prova da sua existência.⁶⁴⁷

No entanto, «o corporificado é capaz de assegurar mesmo aquele que não acredita, mas as cifras desincorporadas purificam a fé da livre Existenz».⁶⁴⁸

Depois de delinear o fato de que a não corporeidade das «cifras» não as impedem de nos falar e de exercerem sua ação sobre nós, cabe-nos avançar com outro aspeto.

A vertente da «historicidade»⁶⁴⁹ das «cifras» cresce de uma maneira não substancial. As «cifras» surgem em nossa mente como sombras ou pensamentos vagos que se tornam «persistentes na calma ou em súbita apreensão. Elas desaparecem como se nos precipitássemos através de conglomerados reunidos e finalmente classificados.»⁶⁵⁰

Seria como «saber» da presença das estrelas mesmo quando vislumbramos um céu encoberto.

⁶⁴⁵ Utilizamos aqui personificação na dimensão da sua corporeidade, da sua concretude.

⁶⁴⁶ Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.104

⁶⁴⁷ Veja a esse respeito como Jaspers define a «realidade» ao falar dos delírios na primeira parte desta tese.

⁶⁴⁸ Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.104

⁶⁴⁹ Deixaremos de lado os diferentes significados da palavra «história». Assim sendo, não abordaremos em detalhes quer a concepção mais difundida da «história» como uma infinita realização do indivíduo, ao longo do tempo, nas situações concretas que vive e transforma, quer com a diversidade de acontecimentos registados, a desafiar o passar imparável do tempo. Porém, deter-nos íamos na «historicidade existencial, da identidade do indivíduo consigo mesmo na sequência do tempo – mas atravessando o tempo. Objetivamente, nós não podemos dominar esta historicidade. Ela aparece como o curso da vida individual e identifica – o com a forma histórica de alguma coisa eterna»

Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.105

⁶⁵⁰ Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.107

Poderíamos buscar várias formas de «purificar» a nossa concepção das «cifras». Poderíamos seguir o caminho da teologia que surge através das realidades dos seus cultos em lugares determinados. A bem da verdade, estaríamos frente a uma variedade de «símbolos» (veja a importância da água no Cristianismo) que atravessaram os tempos.

Nas religiões, tendo como referência o Cristianismo, temos os «sacramentos». Os «sacramentos» são definidos como «símbolos» que apontam para outros «símbolos». Porém, no caso das «cifras», isto não ocorre. A «fé na revelação» representa um «sacrifício» que, por sua vez, traz uma «mensagem» e assim continua.

O «sacramento» e as suas simbologias possuem uma dupla missão: ele protege o mistério divino, ou melhor, mantém o homem afastado do contacto com o divino e também, revela-o ao mesmo tempo, mesmo que parcialmente.

Existiria uma outra diferença quando colocamos lado a lado a presença das «cifras» e dos «símbolos» dos que crêem. Jaspers diz-nos que «onde a adoração foi considerada como uma cifra, ela mostrou-se podendo ser solene e séria na liberdade, influente em suspensão, sem perder o vigor»⁶⁵¹.

Dito de outra forma, as «cifras» permitem-nos estarmos suspensos, pendurados em segurança, de uma forma plena que nos preenche dos sentimentos mais profundos.

As «cifras» da «Transcendência» surgem diante de nós como uma forma peculiar de comunicação. Dito de outra forma, as «cifras», ao mesmo tempo que apelam ao conhecimento do homem não o fazem ser «escravo» do que lhes é revelado.

Com o objetivo de avançarmos nas nossas considerações, devemos ter como assente que as «cifras, as quais podem ser interpretadas e reinterpretadas ao “infinitem”, são, como tais, concretas e definitas, mas a sua personificação objetiva é uma perversão».⁶⁵²

A «perversão» leva-nos a falhar e a não aceitar qualquer ordem de conhecimento; a «perversão» adia para um tempo não alcançável o encontro com o objeto de nossa completude, a «perversão» faz com que o nosso pensamento siga por caminhos que são em vão.

⁶⁵¹ Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.112

⁶⁵² Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.114

Temos que avançar defendendo uma outra perspectiva., uma perspectiva diferente daquele de quem crê plenamente.

O crente recebeu uma «prenda» advinda da própria fonte de sua crença. A «revelação» só existe para o «crente».

Ampliando o que acabamos de escrever, «o círculo lógico da revelação compreendida está internamente fechado. E bem; quando o crente penetra nele – através da fé, da qual, ele está consciente que lhe foi dada pela graça de Deus – ele realiza a sua saída do resto da humanidade».⁶⁵³

Vejamos mais de perto a questão que envolve as «cifras» e o «círculo».

A conceção de «círculo» é inerente ao conceito de «cifras». Não temos dúvidas de que nós, como «criaturas dos sentidos», necessitamos da «linguagem». Isto implica no seguinte: implica que somos capazes através da linguagem de darmos significados.

Por outras palavras, somos capazes de utilizar todo um caudal sensorial para alcançar «conteúdos espirituais».

Deixamos assim de ser «meras criaturas» presas às amarras dos sentidos.

Como já acentuamos, mas é sempre bom ser presente, as «cifras» são o nosso caminho para nos aproximamos da «Transcendência». As «cifras» são um instrumento que diminui o hiato que nos separa da dimensão da «Transcendência».

No entanto, esta limitação que vivemos aprofunda-se e um movimento surge como necessário. Jaspers diz-nos «o que é significado (através das cifras) não pode ser compreendido numa definição, mas pode ser experienciado no uso da comunicação» e, mais adiante, ao apontar o movimento que nos faria avançar «em definições, nós movemo-nos em círculos, de círculos para círculos. Não há nenhum fim na rotação dos círculos. Para o intelecto isto mostra-se ridículo».⁶⁵⁴

A «essência» do que é uma «cifra» inicia-se, somente, numa outra «cifra». Um movimento de recomeço e de avanço.

Este movimento de renovação leva-nos a ver que aquilo que o nosso pensamento é capaz de alcançar e nos remete ao «insondável» Estamos frente ao nosso limite.

⁶⁵³ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.115

⁶⁵⁴ Jaspers, K; (1967); Philosophical faith and revelation; Collins; London. p.116

Seguindo as palavras de Jaspers: «ou – invertendo este último círculo – nós alcançamos a fonte, mergulhando dentro do insondável, capturando-nos como alguma coisa incompreensivelmente nos capta».⁶⁵⁵

Nenhum sistema racional pode captar as cifras. Nenhuma explicação de ordem dialética pode aproximar-se da complexidade das cifras. No entanto, a «interpretação das cifras» é uma tarefa, frente à qual, a religião, a mitologia e a psicanálise se debruçaram. Todas estas tentativas ou não levaram em conta ou esbarraram no limite de que as «cifras» são de forma indireta o Ser de um significado transcendente que se encontra sozinho, não sendo o significado de algo mais. De algo além de si.

As «cifras» possuem seu peso, seu valor, em séries ascendentes. Sigamos este movimento. Num primeiro momento, as «cifras» manifestam-se numa «não comprometida estética»⁶⁵⁶ com uma vasta esfera de significados. Num segundo momento, nós sentimos o impacto das «cifras», participando delas e elas «iluminam» a nossa «Existenz» em situações reais.

Quando nos propomos a interpretar as «cifras» devemos estar conscientes de que «interpretar as cifras significa testemunhar a nossa própria experiência com elas. Não existe nada objetivo, um neutral conhecimento das cifras. O intérprete não se aproxima das cifras até que elas sejam vividas por ele. Cifras existem somente para a «Existenz» possível».⁶⁵⁷

Num primeiro momento as «cifras» precisam de ser «vividas» por quem as interpreta. Dito de outra forma, uma interpretação das «cifras» necessita ter como origem o intérprete.

Um outro aspecto a ter em conta é que o intérprete necessita estar aparentado, necessita estar filiado à «fonte» de onde as «cifras» se originam. Esta filiação pode ocorrer na medida em que o intérprete se coloque pronto a ouvir o «chamamento» oriundo das «cifras».

⁶⁵⁵ Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.116

⁶⁵⁶ Correndo o risco de sermos vistos como repetitivos, vale a pena ressaltar o que nos diz Jaspers: «cifras são realidades espirituais em nossa linguagem, em filosofia e poesia e trabalhos de arte; elas não são corporificações da transcendência» caso sejamos levados pela ideia de que desta forma «capturamos» a transcendência para a nossa realidade «nós perderíamos a transcendência». Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.100

⁶⁵⁷ Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.119

Jaspers adverte-nos que «a fonte, assim sendo, não pode ser diretamente entendida; para designá-la, nós usamos muitos diferentes conceitos como sinais da Existenz: «a mente; o movimento da ideia; o humor; a consciência absoluta; decisão; escolha; ação real; amor».⁶⁵⁸

Passa-se então uma transformação. Estes conceitos deixam de ter a sua vertente psicológica e passam a indicar os «sinais da Existenz», tais «sinais», na medida em que transformam a nossa própria consciência do existir, abrem caminho – com uma peculiar linguagem – para as veredas que nos conduzirão à «Transcendência».

Veredas que de forma indireta nos fazem avançar e que «iluminam» o que vislumbramos São a «fonte» de nossa «fé». Podemos chamá-las de «iluminação interna, de pneuma⁶⁵⁹, de ser mudado, de decisão intuitiva, de súbita certeza».⁶⁶⁰

Façamos um rápido apanhado do que já temos como sabido. Teríamos então: 1) a «Transcendência» encontra-se diante de nós em dois aspetos: ela implica que superemos a realidade objetiva, a realidade empírica que vivenciamos e nos mobiliza em «saltar», a ir além, darmos um passo além dos limites desta realidade histórica, vivenciada por cada um de nós. 2) o nosso contato com as «cifras» ocorreria de forma indireta: 3) o encontro com a «Transcendência» desaparece quando nos acercamos da certeza de conhecer as «cifras» 4) as «cifras» são sustentadas pela liberdade e pela verdade; 5) as «cifras» denotam uma autoridade que nos faz parar para refletir. Uma autoridade expressada no respeito dos nossos olhos cabisbaixos 6) as «cifras» são uma peculiar «linguagem» que chega aos nossos ouvidos.

⁶⁵⁸ Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.119

⁶⁵⁹ A palavra pneuma, em grego antigo, significa respiração, num contexto místico, significa espírito ou alma. Aristóteles, um autor não citado por Jaspers, na sua obra “Sobre a respiração”, assinala o papel desta importante função orgânica a partir das suas conclusões, feitas a partir de dissecções. Pois «a razão por que esses (animais terrestres) acolhem o ar e respiram, são particularmente esses que têm um pulmão carregado com sangue, é que o pulmão é esponjoso e cheio de tubos. Esta parte contem mais sangue do que qualquer outro órgão interno»
Aristotle; *On respiration*; (1957); Loeb classical Library. Edited by J. Henderson; Harvard University Press; Cambridge. Vol. VIII. p.467

⁶⁶⁰ Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.120

É a respeito deste último item – as «cifras» como linguagem – que iremos, nas próximas linhas, clarificar três tipos de linguagem.⁶⁶¹

Em primeiro lugar, teríamos a «imediata linguagem da Transcendência». Vejamo-la em detalhes.

Nas «cifras» da «Transcendência» nós encontramos o Ser.

É através da verdade que a «Transcendência» é revelada. É o momento em que o «véu cai por terra».

A «experiência» que vivemos funcionaria como uma «porta de entrada», um vestíbulo para o encontro com a verdade transcendental.

Desta forma a «experiência» que vivemos é de ordem «senso perceptiva» pois delimita um objeto presente na dimensão espaciotemporal; por sua vez, também é «cognição», pois encontramos-nos preparados para lançarmos mão de referências dedutivas e intuitivas. Podemos experimentar o que iremos fazer ou predizer os acontecimentos; acrescentaríamos a dimensão «empática» que nos permitiria ter uma visão da totalidade das situações vividas em interação com o outro.

Jaspers diz-nos, «somente com base em todas estas experiências, a experiência metafísica pode vir a ser. Nesta experiência eu estou de pé antes do abismo; eu experiencio uma desconsolada falta se a experiência permanecer uma mera experiência da existência. Existe uma completa presença se a experiência se tornar transparente e, conseqüentemente, uma cifra».⁶⁶²

Esta «experiência metafísica» é a leitura da primeira linguagem. Esta «leitura» não se configura como algo da ordem da «cognição». Ela é «um verdadeiro ser-com-si mesmo».

Esta experiência poderia ser tratada como uma forma de delírio movida por um sentimento subjetivo. No entanto, ela representa, ou melhor, demarca algo maior. Demarca uma pessoal e profunda forma do Ser.

⁶⁶¹ Vale lembrar, mais uma vez, que estamos diante da «linguagem da transcendência» e não da própria «transcendência».

⁶⁶² Jaspers, K; (1986); Basic Philosophical Writings; Humanities Press; New Jersey. p.313

Sigamos Jaspers quando diz: «eu alcanço nesta experiência do modo do Ser outra experiência do que uma mera existência positiva. Existe nela uma translação do Ser da mera existência para a eternidade do qual o conhecimento não pode penetrar».⁶⁶³

A partir deste «passo em frente» deixamos para trás as fronteiras da nossa ignorância.

Explicando melhor, retornamos a realidade dos sentidos que nos rodeiam. Porém, não com o conteúdo de uma existência, mas como uma «cifra».

Quando buscamos o «ser da transcendência», queremos que todas as experiências concretas venham a ser verdadeiramente vividas na ordem da «transcendência» para se tornarem manifestadas nesta nova ordem.

No entanto, ao «retornarmos» ao mundo sublunar em que vivemos não nos devemos deixar levar pelas «certezas» do pronto conhecimento.

Graças a «experiência metafísica», não sou levado pelas possibilidades, pelos impulsos, pelas impressões que assolam a nossa consciência.

Temos que ser cômicos que nunca encontraremos o verdadeiro Ser na existência temporal que compartilhamos, mesmo que « as possibilidades das cifras, torna-se para mim o significado de todas as outras ações e experiências».⁶⁶⁴

A leitura da primeira linguagem demanda experiência. Esta experiência não é abstrata, , Graças à «cifra» - em sua particularidade histórica – graças à sua presença- que o Ser vem a manifestar-se.

A segunda forma da linguagem é a « linguagem» de conteúdo metafísico.

A «linguagem» de conteúdo metafísico possui três formas «intuitivas». Assim teríamos «a forma particular do mito»; «a revelação de um mundo além» e a «realidade mítica».

No que diz respeito à primeira, poderíamos dizer que desde a antiguidade grega esta concepção surgiu e criou raízes.

Jaspers considera que, «para nós, a realidade do oceano é uma cifra de alguma coisa insondável; na figura dos deuses do mar, como a expressar símbolos, o oceano torna-se um mito de forma particular.»⁶⁶⁵

⁶⁶³ Jaspers, K; (1986); Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.313

⁶⁶⁴ Jaspers, K; (1986); Basic philosophical writings; humanities press; New Jersey. p.313

⁶⁶⁵ Jaspers, K; (1986); Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.315

Os mitos são criações que atravessam o tempo.. Os «mitos» servem para nos dar um suporte, uma solução para «tensões existenciais» que nos acompanham quando perambulamos por este mundo. Os «mitos» não possuem uma estrutura lógica e não podem ser «explicados» por uma interpretação até aos seus últimos elementos. Caso isso venha a acontecer, corremos o risco de uma simplificação vazia e perderíamos o histórico conteúdo em que o mito foi criado e difundido.

Estamos acordes com o fato que os mitos se transformam.⁶⁶⁶ Entretanto, a necessidade dos mesmos terem o seu significado último a ser reconhecido não é, em última instancia, necessário.

O «mito» de uma «revelação do mundo além» povoa, a bem dizer, o nosso imaginário. Estaríamos às portas de um mundo «super-sensual» que nos seria transmitido por uma «revelação».

Por último, a linguagem como «realidade mítica». Um exemplo citado por Jaspers far-nos-á perceber, da melhor forma, esta dimensão. Numa paisagem pintada por Van Gogh., as coisas, as pessoas são «...em sua factual presença, míticas ao mesmo tempo; por isso a incomparável força de suas pinturas».⁶⁶⁷

O que é real possui um significado que é «concedido» a si pela «Transcendência».

Buscar esta via – de uma realidade transcendente – pode ser vivida por qualquer um de nós. Porém, se somos «tocados» por um anseio (que pode ser chamado curiosidade ou atrevimento) que busca encontrar algo fora dos limites do «aqui e agora», então avançamos em direção a algo não conhecido. Somos «tocados» pelo temor.

Jaspers diz-nos a respeito desta situação que «através da comunicação com um outro, dirigida para mim e para ele, como aparências de um original ser próprio, eu aproximome cada vez mais, e meu anseio cresce, sendo realizado somente nestes momentos para os quais a morte não mais existe».⁶⁶⁸

Tal aproximação em relação ao outro passa a ser configurada como um «amor metafísico» e é para tal amor que existe uma «realidade mítica».

⁶⁶⁶ Veja nesse sentido, um paralelismo com o conteúdo dos delírios ao longo do tempo

⁶⁶⁷ Jaspers, K; (1986); Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.315

⁶⁶⁸ Jaspers, K; (1986); Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.315

A última forma de «linguagem» na sua relação com a «Transcendência» é a linguagem especulativa.

Cada «cifra» atinge o Ser de uma diferente forma. No entanto, nenhuma destas formas consegue abarcar o Ser verdadeiramente ou totalmente.

As «linguagens da especulação» podem apresentar-se, como já dissemos, de diversas formas.

Poderíamos ter uma «linguagem» que expressaria o Ser da Transcendência de forma análoga ao do Ser da Existência. Porém, mesmo que a partir deste ponto pudéssemos construir um sistema metafísico, o pensamento – que seria a base de tal sistema – seria meramente um «pensamento simbólico» e não «cognição da transcendência».

Um outro, possível, caminho seria o de me afastar do mundo em que vivo e voltar-me exclusivamente para a «Transcendência».

A bem da verdade, estes ou qualquer outro tipo especulativo da linguagem não são o conhecimento do objeto que buscamos nem é uma direção que leve ao pensamento reflexivo respaldado pela presença da liberdade. Elementos que iluminariam a «Existenz».

Avançando nas nossas considerações, uma pergunta se impõe. Falamos das «linguagens» das «cifras» porém, a questão é: o que pode ser uma cifra?

Sabemos que o «reino» das «cifras» não é uma série de sinais permanente postas lado a lado. Existem «modos de cifras».

As «cifras» podem ser interpretadas, mas somente em termos de seus significados. No fundo, elas devem ser interpretadas por outras «cifras».

Retornando à pergunta que lançamos, vamos respondê-la através do próprio Jaspers: «. Elas são encontradas na mitologia, rituais, sacramentos, poesia, e tradição artística bem como na filosofia».⁶⁶⁹

Jaspers prossegue mais adiante ao falar da filosofia: « a filosofia pode adotar todos os tipos de cifras. Sua própria especulação produzirá cifras. Mas, nenhuma verdade filosófica pode falar como pensando estar autorizada como uma fé da revelação».⁶⁷⁰

⁶⁶⁹ Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.123

⁶⁷⁰ Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.124

No que diz respeito a uma possível «ordem das cifras» que existiria, diríamos que não existe nenhuma «ordem» apropriada. Tal concepção seria irreal.

Jaspers utiliza a expressão, que tal busca de uma ordem das cifras, seria «um herbário sem vida».⁶⁷¹

Buscamos uma riqueza de imagens em que as «cifras» surgem diante dos nossos olhos como uma infinita «rede» ou habitando um «espaço multidimensional».

Jaspers descreve um movimento contínuo e complexo das «cifras» tal qual um infundável ballet, «de um auto-escolhido ponto de partida, nosso pensamento entra nestes espaços desdobrando aquele que penetra, complementa e responde entre si».⁶⁷²

Nós podemos perceber as «cifras» na sua efetiva aparência histórica ou no campo mitológico ou nas teorias científicas.

A «linguagem» das cifras, o seu «movimento» e a percepção da sua presença histórica remete-nos para uma outra vertente. A vertente que envolve o fim da linguagem. O fim da linguagem como limite da interpretação. Por outros termos, estamos no silêncio. O silêncio pode ser visto como uma forma da linguagem.

Jaspers diz-nos «é o curso do falar comunicacional que faz do silêncio uma forma de falar. Este tipo de silêncio não é a supressão de alguma coisa, eu sei e posso dizer».⁶⁷³

É uma forma de silêncio que se sobressai às vãs palavras que não nos conduzem a lugar nenhum.

Somos impulsionados, um aspeto paradoxal, somos compelidos pelas palavras aos limites do silêncio.

Dito de outra forma, as palavras ajudam-nos a organizar o mundo, ajudam-nos a dar uma concepção aos sentimentos e a «mergulharmos» na dimensão da «Transcendência».

A presença do silêncio faz-nos perceber a dimensão do infinito. Quando queremos pensar o infinito deparamo-nos com a impossibilidade de o comunicar – e de forma paradoxal – damos-nos consciência da sua presença. O silêncio é a nossa percepção da infinitude. Dito de outra forma, da presença da «Transcendência».

⁶⁷¹ Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.124

⁶⁷² Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.124

⁶⁷³ Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.125

Jaspers chama a nossa atenção: «o que nós não podemos dizer, porque nós não podemos pensar, existe para nós como nós falamos e pensamos no que Augustine chamou “eu não sei qual luta de palavras” “*nescio quae pugna verborum*”. E esta luta de palavras é melhor guardada pelo silêncio do que pela palavra silenciada. Esta interpretação das cifras irá manter este limite constantemente nas nossas mentes».⁶⁷⁴

Ao deixarmos para trás a questão dos tipos de «linguagem» das «cifras» que desemboca na «linguagem do silêncio» como um átrio para a «Transcendência», avançamos para os diversos significados das «cifras».

Já fizemos menção à diferença existente, na concepção de Jaspers, entre o que é uma «cifra» e um «símbolo» - retornemos a esse aspeto para podermos avançar.

O simbolismo consciente é uma forma que nos permite, no mundo em que vivemos, possuir coisas. É um tipo de relação com as coisas que nos rodeiam e que sustentam a possibilidade de ver o outro como algo que, de certa forma, «é também um existente no sentido de um sinal, metáfora, comparação, representação, modelo – essa não é uma escrita da cifra».⁶⁷⁵

A «escrita da cifra» traz a «Transcendência» para o presente. Porém, não pode ser interpretada. O movimento de interpretação levar-nos-ia a uma separação entre o símbolo e aquilo que é simbolizado.

Ao acontecer esta cisão perderíamos a possibilidade do contato com a «escrita das cifras». Jaspers salienta: «a interpretação poderia constituir um lapso da leitura da escrita da cifra para uma compreensão meramente de relações simbólicas imanentes».⁶⁷⁶ Não podemos perder de vista que a «escrita da cifra» não é uma «relação» mas uma «unidade» na existência da «Transcendência».

Ao perambularmos pelo mundo deparamo-nos com a «expressão» do Ser. Esta «expressão» pode surgir das «cifras » que nós defrontamos ou «é também um mudo ser – ali como uma expressão do ser, o qual, quando perguntado, não replica»⁶⁷⁷

Jaspers vai lançar mão frente a questão da «perceção da expressão do Ser » das alterações da «fisionomia» humana.

⁶⁷⁴ Jaspers, K; (1967); *Philosophical faith and revelation*; Collins; London. p.125

⁶⁷⁵ Jaspers, K; (1986); *Basic philosophical writings*; Humanities Press; New Jersey. p.318

⁶⁷⁶ Jaspers, K; (1986); *Basic philosophical writings*; Humanities Press; New Jersey. p.318

⁶⁷⁷ Jaspers, K; (1986); *Basic philosophical writings*; Humanities Press; New Jersey. p.318

Partimos do seguinte ponto: a expressão do ser é de carácter universal. A «expressão» comunicada é limitada pelas pessoas.

Jaspers diz-nos que «eu percebo a expressão do ser na fisionomia humana e nos gestos involuntários. Entre o perceber e o percebido existe nenhuma mútua mudança verbal. É meramente uma expressão inconsciente de nossa própria natureza com a vontade de abrir-se para o outro ou permanecer fechado ao outro».⁶⁷⁸

No entanto, Jaspers acrescenta um outro elemento de peso, a percepção que temos de uma determinada expressão, ele diz-nos «a percepção de uma expressão não é meramente uma percepção de uma parte da consciência – como tal - mas é uma visão da liberdade pela liberdade».⁶⁷⁹

A liberdade de cada indivíduo expor ou não a sua própria natureza. Demonstrar aspetos do seu Ser dentro de limites possíveis. Por outro lado, a chamada «expressão comunicativa» é distinta da «expressão» do Ser. Estamos diante do impacto de alguma coisa. Vejamos qual é esta coisa.

Na «expressão comunicativa» nós também buscamos transmitir nossa própria percepção original dos símbolos. O impacto surge da necessidade de que a comunicação com o outro seja efetiva, seja autêntica. Torna-se deveras importante uma «reverberação» da comunicação simbólica do outro.

Jaspers mostra-nos «o que é originariamente apenas imediato torna-se consciente somente como é reproduzido. O simbolismo imediato permanece a fonte, mas ele próprio é somente percebido na maioria das vezes pela dimensão de que já se tenha tornado linguagem».⁶⁸⁰

A necessidade da comunicação abre as portas para uma «criativa visão» do Ser.

Jaspers assinala que «a interminável multiplicidade de significados de todas as cifras mostram-se, numa existência temporal, para ser sua natureza. A interpretação de uma cifra por uma outra cifra, de uma cifra intuitiva por uma especulativa, de uma real por

⁶⁷⁸ Jaspers, K; (1986); Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.318

⁶⁷⁹ Jaspers, K; (1986); Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.318

⁶⁸⁰ Jaspers, K; (1986); Basic philosophical writings;; Humanities Press; New Jersey. p.319

uma facciosa, é sem fim, desde que seja o meio no qual a Existenz procura assegurar em si mesmo transcender e, em preparação, criar possibilidades para si própria».⁶⁸¹

A possibilidade de um «sistema de cifras» torna-se impossível, na medida em que não caberia numa «finitude».

.As «cifras» são, é bom lembrar, particulares unidades de uma relação do Ser com o mundo e com a «Transcendência».

O nosso próximo passo será o de clarificarmos um específico tipo de relação que existe não só entre as diversas «cifras», mas também entre a «pureza das cifras» frente à sua realização em mitos e revelações. Esta específica relação caracteriza-se como uma «luta». A primeira «luta» refere-se ao mundo das «cifras». É uma «luta» que visa a sua «preservação» contra a desordem e a confusão.

Não estamos diante de uma «luta» contra a «Transcendência» é, pelo contrário, uma batalha aguerrida «pela realidade da Transcendência contra a distorção e restrição»⁶⁸² da própria «Transcendência».

A segunda «luta» ocorre entre as «cifras».. Esta peculiar «luta» inicia-se quando as «cifras» passam a evocar uma «resposta existencial». As «cifras» deixam de ser «ambíguas».

Jaspers assinala que «elas (as cifras) correspondem a possibilidades existenciais cujas fontes variam, assim como suas categorias de proximidade à transcendência».⁶⁸³

Diríamos «cifras» que podem iluminar o nosso caminho, ao longo da vida, outras podem levar-nos ao desprezo para com os outros, podem mergulhar-nos numa completa escuridão. Levar-nos a solidão ou seduzir-nos com uma linguagem atraente mas vazia de conteúdo.

A «luta» no «reino» das «cifras» podem conduzir-nos à ausência da «Existenz» na medida em que nos afastamos da «verdade».

Porém, as «cifras», não devemos olvidar, aproximam-nos do «chão da Transcendência». Sabemos «nós não temos nenhum ponto fixo, onde todas as coisas se tornam

⁶⁸¹ Jaspers, K; (1986); Basic philosophical writings; Humanities Press; New Jersey. p.321

⁶⁸² Karl Jaspers (1967) Philosophical Faith and revelation; Collins; London. p.126

⁶⁸³ Jaspers, K (1967) Philosophical Faith and revelation; Collins; London. p.126

compreensíveis, onde tudo está em seu lugar sendo completamente verdade e real. Somente a divindade pode ocupar tal posição, nenhum ser humano».⁶⁸⁴

Porém, que tipo de «luta» é esta?

Jaspers diz-nos que «não é uma luta travada pela existência, nem pelo poder, mas pela verdade original» e, mais adiante, «a luta não cessa até que o mundo da linguagem da cifra – e portanto o mundo em geral – é transcendido no silêncio do inefável. Mas então nós teríamos perdido o mundo.»⁶⁸⁵

No entanto, pode vir a acontecer algo de singular caso nenhuma «cifra» ou todas elas se apresentarem no mesmo nível de fantasia ou de estimulação. A luta pode «terminar antes de começar». De qualquer forma a «luta» das «cifras» refere-se à «Transcendência».

Nós sentimos que a «Transcendência» não se encontra diretamente relacionada com o nosso viver. A «luta» das «cifras» são para nós um acontecimento que não nos diz respeito, um acontecimento em vão. Este cenário transforma-se quando «a luta ocorre para nós, cada individual Existenz escolhe cifras para prestar atenção, como nós esperássemos por nossa escolha, como nós fôssemos depender de cifras especiais como absolutas ou mantermo-nos em movimento livremente dentro delas».⁶⁸⁶

A «luta» das «cifras» é marcada por um envolvimento não apenas de rejeição mas comunicação. A específica comunicação da verdade ocorre numa situação de «luta».

Jaspers assinala que «nenhuma verdade existe sem luta, e a mais forte é a luta pela própria verdade. Na pura e profunda forma, ela acontece na existência sem violência ou coerção. Quando ela se deteriora numa brutal luta pela existência, as forças guiadas cessam, e então as cifras, como todas as estruturas da mente, continuam a servir somente para auto-preservação e engrandecimento como temas intercambiáveis à vontade. Nós estamos não mais numa luta pela verdade.»⁶⁸⁷

Esta «luta» é travada pela «liderança» aos limites e ocorre a «todo tempo», mesmo quando não a percebemos ou a tomamos como «trivial» e sem maiores consequências.

No entanto, na «luta das cifras, nós não podemos encontrar nenhum progresso como nas

⁶⁸⁴ Jaspers, K (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.127

⁶⁸⁵ Jaspers, K (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.128

⁶⁸⁶ Jaspers, K (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.128

⁶⁸⁷ Jaspers, K (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. pp.130-131

ciências. Nós podemos ver os grandes saltos históricos como o surgimento de novas cifras. Nós vemos evoluções dentro dos particulares ciclos das cifras».⁶⁸⁸

As «totalidades» que vislumbramos por exemplo: a ascensão e estruturação do Cristianismo ou o alvorecer do Renascimento buscam encontrar a «verdade» em sua plena pujança e atuação. Esta é uma forma de testarmos os limites do nosso próprio Ser. Jaspers lembra-nos que «o mútuo conhecimento, dentro das cifras significa comunicação em contato com a Transcendência. Isto permite os mais próximos laços e os mais estranhos antagonismos.»⁶⁸⁹

Assim teríamos: homens que mesmo a concordar são compelidos a lutar pela «pureza» das «cifras» ou que desprezam a «linguagem» de uma determinada «cifra» na busca de um entendimento mais aprofundado. Os conceitos esconder-se-iam apesar de uma aparente evidência.

Por outros termos, se eu não aceito a ventura que existe no mundo, eu nunca posso alcançar algo definitivamente importante. O «jogar» é o meio, o instrumento do acaso que me faz alcançar algo que realmente valha a pena sentir e viver no meu ser.

Como identificamos estas «cifras»?

Jaspers diz-nos que «a importância dos grandes poetas e artistas derivam da transcendência, e eles traduzem isso para formas livres, vazias de dogmatismo, que ainda nos oprime».⁶⁹⁰

Passemos a uma distinção existente no mundo das «cifras» que merece, de pronto, a nossa atenção e considerações.

As «cifras» são distintas da seguinte forma: «cifras» da «Transcendência» e «cifras» da «Imanência».

Vejamos, em primeiro lugar, as «cifras da Transcendência».

A «Transcendência» funciona como um «ponto de passagem» para algo muito maior que nós próprios. A «Transcendência» é pois «o ponto de referência para a liberdade humana. Nossa liberdade é nossa auto-iluminação na fonte, um ponto além do mundo,

⁶⁸⁸ Jaspers, K (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.132

⁶⁸⁹ Jaspers, K (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.131

⁶⁹⁰ Jaspers, K (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.134

além da existência natural – a fonte da qual, nós podemos ser independentemente do mundo, através dos nossos laços com a realidade da transcendência».⁶⁹¹

Porém, este contato com a «fonte» da «Transcendência» é paradoxal. Por um lado, temos em mãos uma «prenda» de possuímos a nossa «liberdade» na sua forma de «auto-iluminação», Por outro lado, nos fazemos «conscientes» da nossa «radical dependência» ao longo do tempo que vivemos.

A bem da verdade, esta «consciência», este paradoxo, os sentimentos que acarretam (angústia do existir) não são pensados nem vividos por grande parte dos nossos semelhantes que perambulam por esta «terra do meu Deus».

Aliás, a presença da divindade⁶⁹², e as suas instruções são como «uma regra da transcendência» bem como tão claras como «que a saltar como um discernimento filosófico».⁶⁹³

Em nosso discernimento pessoal buscamos ser um conosco mesmo⁶⁹⁴. As «forças» que permitem com que as nossas vidas possam crescer e manter-se unidas advém de uma «fonte de unidade».

Jaspers deixa claro que «unidade, para mim, é a única transcendência assim como para eu próprio, o único guia, para a minha realização histórica. Esta infinitesimal, variável, temporal Existenz, torna-se a cifra do que é não histórico, imutável, eterno, único – qual é uma outra cifra. Na medida em que é realizada, a unidade existencial reflete o único infinito, por assim dizer, como qualquer uma das inumeráveis gotas da água refletem um único Sol».⁶⁹⁵

Não existe qualquer «necessidade» de lutarmos contra este «único». Devemos lutar para transformar as coisas banais e fatos que nos cercam na real presença ou «chamamento» da «Transcendência».

No entanto, esta busca e encontro com a «Transcendência», nos permitiria uma «comunicação». Jaspers salienta: «para mim, unidade é realizada somente na forma

⁶⁹¹ Jaspers, K (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.136

⁶⁹² Jaspers valoriza, neste aspeto, o Deus bíblico e a orientação e comando que dá aos homens.

⁶⁹³ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.136

⁶⁹⁴ Veja neste aspeto no plano psicológico restrito, as considerações de Jaspers a respeito da «consciência do eu» na primeira parte desta tese.

⁶⁹⁵ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.137

histórica que faz possível e clama por, uma diversidade final de outras formas históricas». ⁶⁹⁶

As palavras de Jaspers apontam para uma incondicionalidade da historicidade individual da «Existenz». A «Existenz» encontra-se liberta da «relatividade» de cada «aparência histórica», de cada «forma» e «ação e enunciado».

Quando falamos de «história» estamos no cerne da questão que abarca a «comunicação». Estamos frente à mais recetiva vontade da alma que é orientada para ser para outra alma, a mais resoluta busca de sempre.

A «comunicação» nunca é plena. Cabe-nos, de diferentes formas, diminuir o hiato que sempre existirá, entre as duas «almas» que buscam um ponto em comum.

Voltamos a insistir num ponto que mostra, digamos assim, a «estrutura interna» das «cifras». Que é: o estado contínuo de «luta» entre as «cifras» e em cada uma delas.

Jaspers usa a indicação de um estado cavalheiresco (entre aspas no texto) que faz com que a «luta» pela Existenz venha a crescer de forma «inevitável».

Este estado de coisas, faz com que tais «lutas» estejam «...condenadas a seu destino de lutarem com um senso de falência, em horizontes que sabem ser inconcebíveis, com uma flexibilidade adequada à incompreensibilidade». ⁶⁹⁷ Tais lutas podem até ser «lutas de amor» com o objetivo de unificar o «único».

No entanto, apesar da «luta» das «cifras», apesar de podermos pensar que esta «estrutura» é inalcançável, existe uma «cifra» que aponta muito mais para a frente.

Ei-la: a «cifra» do «Único». Tal «cifra» visa além de todas as outras «cifras».

Esta «cifra das cifras» deixa para trás toda e qualquer ambiguidade, diversidade ou questionamento que possamos vir a ter.

A «ruína» ocorre quando o «Único» é arremessado contra o «Outro» numa luta que demanda a busca de uma falsa superioridade.

O «Único» adquire substância, diante de nossos olhos, por ser relacionado com o que é «unicamente particular», tal como a exclusiva «verdade», a escolha feita pelas pessoas, reflexo da «liberdade».

⁶⁹⁶ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.137

⁶⁹⁷ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.138

Como homens que perambulamos pelo mundo buscamos uma «cifra». A «cifra» «Deus» surge em nosso horizonte. A bem da verdade, «o Deus pessoal tem sido denominado uma criação do homem, quem produz os conceitos que ele necessita. O termo não serve para a realidade transcendente, não é compreendida pelo pensamento humano» e, mais adiante, «nós poderemos dizer desta forma, a realidade transcendente é o Abrangente o qual na sua auto-iluminação nos mostra simultaneamente a objetividade da cifra «Deus pessoal» e a subjetividade do nosso próprio ser pessoal. O Abrangente por si mesmo, a base da transcendência, permanecem ocultos».⁶⁹⁸

Devemos ter em conta que, mais do que um conceito de divindade (espelhado em várias culturas, ao longo do tempo), o «Deus pessoal» que nos guia através «do vale da sombra da morte» surge-nos através de imagens, sinais, aparências e ações que são a sua «linguagem».

No entanto, devemos precaver-nos. Encontramos uma «tensão»⁶⁹⁹ entre o «Deus» silencioso, «incompreensível transcendente» e o «Deus» que fala ao homem comum.

Jaspers chama a nossa atenção: «assim, nós tentemos ao erro de utilizar a palavra Deus como um sinónimo para Transcendência»⁷⁰⁰. Somos levados por uma «identificação» que abandona, a diferença entre «corporeidade» e «cifra».

A questão de um «Deus pessoal» remete-nos à questão da nossa própria «personalidade».

A «personalidade» que se torna exclusiva, singular de cada homem⁷⁰¹ é distinta de qualquer outro ser mundano. No entanto, a «personalidade» vive, ao mesmo tempo, uma limitação e uma potencialidade. Explicando melhor, «personalidade» possui a necessidade de interagir com uma outra pessoa; só desta forma é que a personalidade será plenamente o que deve ser. Por mim mesmo eu não posso vir a ser. Neste aspeto, Jaspers chama a nossa atenção: «transcendência, contudo, é a fonte da personalidade,

⁶⁹⁸ Jaspers, K (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.142

⁶⁹⁹ Movimento este bastante valorizado por Jaspers ao longo da sua obra.

⁷⁰⁰ Jaspers, K ; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.143

⁷⁰¹ Na última parte desta tese voltaremos a este tema, no que diz respeito, nomeadamente, à sua formação e relações.

mais do que a personalidade, não limitada como personalidade. Capturada, então fale, como uma personalidade, é não mais o Abrangente de todos os abrangentes».⁷⁰²

No entanto, estamos frente a uma «encruzilhada» que surge por conta da realidade que encontramos e dos caminhos do nosso pensar. Surgem diante de nossos olhos dualismos representantes de «cifras» que mantêm entre si um embate. Seria fácil nomeá-los: «verdade e falsidade»; «o bem e o mal»; «gnósticos e cristãos». O «dualismo» torna possível, os «poderes das alternativas que determinam as mais profundas decisões existenciais do homem»⁷⁰³

„Ao observarmos o mundo ao nosso redor encontraríamos «em todos os tipos de pensamento, todavia, nós sempre encontramos unidade, dualidade, multiplicidade – o único, o duplo, o múltiplo. Isto é como dizer: nenhum monismo pode ser iniciado sem um dualismo, e vice-versa. Dualismo é inevitável ao pensamento.»⁷⁰⁴

O «dualismo» sujeito/objecto, que no campo científico nos fez avançar é ultrapassado pela unicidade da concepção de «cifras».

Jaspers adverte-nos e clarifica o posicionamento da «Transcendência» quando diz: «Transcendência é una, mas no meio das cifras nós imediatamente pensamos em dois. Para o nosso pensamento, então, há uma dualidade no caminho das coisas. As distinções de verdade e falsidade, bom e mau, bem e mal, não são somente concebidos como significados válidos mas objetificados em cifras, em dois reais, originais, poderes que se preparam para combater».⁷⁰⁵

Este «combate» pode acarretar ou uma desunião ou uma união do nosso pensamento. Poderemos vir a ter uma «completa harmonia» de «todo o ser» ou estarmos mergulhados «no abismo» das falhas do nosso pensar. Quando cessa este movimento dual? Jaspers diz-nos «pode haver nenhum fim para esta batalha enquanto o pensar e cognição iluminarem a nossa existência; a batalha, ela própria, é parte do incessante movimento da nossa vida no tempo. Isto acontece no mundo dos fenómenos».⁷⁰⁶

⁷⁰² Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.144

⁷⁰³ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.149

⁷⁰⁴ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.149

⁷⁰⁵ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.149

⁷⁰⁶ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.150

Todas as «cifras» que encontramos, no mundo que nos rodeia, que são «factos espantosos» devem-nos mobilizar para o «viver quotidiano».

Porém, cabe o questionamento: o que nos faz avançar?

Jaspers surge em nosso socorro ao dizer: «filosofando eu vivo pela certeza da fé de que mesmo, se a totalidade não é racional ou irracional⁷⁰⁷, deve haver, pelo menos, razão no mundo – e que eu próprio me sinto obrigado a segui-la sem restrição». ⁷⁰⁸

Existe uma «correspondência» entre a «cifra de Deus» e a humana «Existenz». A «Existenz» relaciona-se com a «Transcendência» embora nunca possa alcançá-la, move-se na «cifra».

A «cifra» da divindade pode sofrer uma série de mudanças, independentemente da reação particular de cada homem, da influência que a peculiar «cifra» de «Deus» possa vir a ter na sua vida.

Um homem pode restringir a visão desta «cifra» a um Deus despótico ou «ainda considerar a Transcendência como o eterno chão da sua Existenz histórica.»⁷⁰⁹

Posto isto, estamos envoltos em questões: como posso ser guiado pela razão nesta relação com a Transcendência? Poderei deixar para trás as minhas paixões? Aquelas que, de forma simples passo a enumerar: «paixões elementares, o élan vital, a luta pelo sucesso, ambição, intoxicação, se estas são o que me parecem fazer sentir-me vivo». ⁷¹⁰

Vejamos de que formas retorquiremos a tais questionamentos. O caminho para um verdadeiro e histórico «Existenz» não passa por uma «reivindicação» de uma «ação real» que possamos tocar de forma consistente com os dedos. Este caminho será «ancorado» de uma outra forma. Ele será «... na tranquila certeza do ser, onde a vontade de Deus não prevalece arbitrariamente e toda a cifra de uma vontade é inapropriada. Eu nunca sei e não posso saber quais são as “vontades” de Deus». ⁷¹¹

Não necessitamos de uma «experiência padrão» para fazermos escolhas frente ao que se encontra escrito nas «cifras». Frente aos vestibulos da «Transcendência» que cada um opta por ultrapassar.

⁷⁰⁷ Exemplo: a perda da liberdade nos regimes totalitários.

⁷⁰⁸ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.159

⁷⁰⁹ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.161

⁷¹⁰ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.161

⁷¹¹ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.161

Somos levados pela ânsia do contacto com a «Transcendência» ou como nos diz Jaspers: «a experiência apaixonada de ser eleva-nos para a liberdade e faz-nos recetivos para a Transcendência»⁷¹² Mesmo quando assolados pela dúvida da existência da verdade ou de não podermos viver a liberdade ou de não sermos servos de pensamentos que não são os nossos.

A bem da verdade, poderíamos dizer «eu lá me tornei livre por muito simples. Consciência da minha própria originalidade, irracional historicidade, eu estou preparado para aceitar o jeito que eu sou, e carregar a escolha do meu próprio eu».⁷¹³

Passemos agora a considerar as chamadas «cifras da Imanência».

É bom chamar a atenção para que os três elementos que compõem as «cifras da Imanência» são: as «cifras da natureza»; as «cifras da história»; as «cifras do ser racional» encontram-se entrelaçadas. De sorte, que «o tempo joga uma parte do universo natural, assim como, o espaço na história, e ambos tempo e espaço são peças do jogo no conceito da razão».⁷¹⁴

As «cifras da natureza» refletem uma ciência natural moderna que busca a sua realização. Esta «ciência moderna» tem como objetivo saber quais os caminhos que nos levam a conhecer. Dito de outra forma, queremos compreender os limites e os significados das «fontes» do conhecimento.

De forma mais detalhada, diríamos que o paradigma da ciência moderna é física – matemática, sendo que os outros campos da ciência são vistas como «formas de saber». No mundo fenoménico em que estamos inseridos o espaço, o tempo e nossa cognição avançam “ad infinitum”.

Jaspers acredita que qualquer afirmação a respeito da estrutura da matéria ou da infinitude do universo, se este é ou não «curvo» poderia «obscurecer a pureza da cognição» e, por conseguinte, «isto confundiria e tornaria obscuro nosso senso do ser e a consciência da nossa liberdade».⁷¹⁵

⁷¹² Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.161

⁷¹³ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.161

⁷¹⁴ Jaspers, K; (1967) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.168

⁷¹⁵ Jaspers, K (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.171

Clarifiquemos o posicionamento jaspersiano. Partamos da concepção de que no mundo em que vivemos, em que nos encontramos, existe numa dimensão espaço-temporal que nos permite uma forma de conhecimento.

Porém, «incompreensivelmente, para si próprio, o mundo como um todo nunca pode vir a ser um objeto de conhecimento».⁷¹⁶ Jaspers reafirma em várias passagens de sua obra esta máxima kantiana. Poderíamos vir a saber das coisas que habitam o mundo, nunca o que é o mundo.

Jaspers assevera que «nós despertamos no mundo como criaturas psicofísicas que somos parte dele. Emergindo para o mundo como uma Existenz pensante, nós temos uma origem diferente; nem mesmo a nossa liberdade e o nosso senso de responsabilidade ou a nossa experiência de eternidade no amor e na razão pode o mundo ajudar a compreender-nos a nós próprios».⁷¹⁷

Isto leva-nos a um encontro que possui contornos de uma «cifra».

Por outros termos, vislumbramos no mundo que nos rodeia a presença perene da «vida». Jaspers, em prol de seus pontos de vista, adia a questão biológica e deixa-a de lado, fazendo valer uma necessidade que iria muito além de nossas percepções. Ele diz-nos que «...nós necessitamos de uma nova perspectiva ao contrário da química e física. Para mostrar, nesta perspectiva, o que a observação pode provar, para fazer o sentimento não visto visível e concebível – esta é a realização de grandes biólogos».⁷¹⁸

As considerações levadas a efeito por Jaspers no tocante às «cifras da natureza» a partir das suas críticas à visão científica, deixam claros os seguintes pontos: os «objetos» que percebemos «no mundo» são objetos que se encontram, na sua dimensão espaço-temporal «no mundo» e nunca são «o mundo»; o «mundo como um todo» não é concebível sem a presença da «contradição»; a consequência da «ciência moderna» é um «desmembramento do mundo».⁷¹⁹

A presença da «natureza» e as «cifras» que se encontram «escritas» existem e existirão na vida real dos homens. «Cifras» como personificações quando tínhamos a presença

⁷¹⁶ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.171

⁷¹⁷ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.171

⁷¹⁸ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.174

⁷¹⁹ Esta última assertiva lembra-nos o «desvelar» weberiano

«de demónios, de espíritos naturais tais como as ninfas, sátiros, duendes, ou gnomos, por espíritos elementares do ar, da água, do fogo».⁷²⁰

Dito de outra forma, a cada dia percebemos que a nossa existência é parte da natureza. Percebemos a «natureza» através dos sentidos. Podemos falar da sua presença através de poemas ou pinturas. Lançamos mão de «linguagens» diretas ou indiretas. Sempre assinaladas por uma «individualidade» que nos remete ao encontro com as «cifras».

Jaspers faz de forma direta um questionamento e prontamente o responde em relação às «cifras da natureza».

Ele pergunta «qual é a importância destas cifras naturais? Nós amamos a natureza como um campo da comunicação humana».⁷²¹

De forma sucinta, «a comunicação humana ultrapassa a natureza. Nós podemos submetermo-nos à natureza porque nós somos humanos juntos».⁷²²

A dimensão científica lida com os fatos que são observados e testados, no entanto, a dimensão das «cifras» lida com o que permanece «suspenso» ou seja adiado. Jaspers diz de forma resumida: «fatos são investigados; cifras fala-nos do que aparece à Existenz».⁷²³

Na concepção jaspersiana vivemos num mundo que é mais do que a soma dos objetos que conseguimos perceber – via a nossa cognição ou que a ciência possa constatar ou imaginar – o «mundo» encontra-se incessantemente a mostrar-nos a presença das «cifras», que guardam, como já afirmamos, uma relação marcada pelo embate constante.

Passemos às «cifras da história».

.De que lançamos mão frente a acontecimentos históricos?

Jaspers diz-nos «compreender é a categoria básica⁷²⁴ na nossa concepção de história como a “causalidade” na nossa concepção da natureza»⁷²⁵

⁷²⁰ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.179

⁷²¹ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.179

⁷²² Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.179

⁷²³ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.179

⁷²⁴ Nesta passagem Jaspers não abandona a dicotomia, com base em Dilthey, que o acompanha desde a edição da *Psicopatologia Geral*

⁷²⁵ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.186

Não nos devemos esquecer que qualquer acontecimento histórico é vinculado a uma apreciação. Tal «apreciação» vai depender da capacidade do historiador, da sua «habilidade» em «suspender o julgamento» que faz, a partir, dos «fatos históricos» que são iluminados pela «compreensão».⁷²⁶

Jaspers diz-nos que «o compreender histórico requer prova da realidade do fenómeno, prova do significado verdadeiro de uma comunicação no tempo em que foi realizado; isto requer uma mostra da expressão. Na realidade, uma completa compreensão, uma evidência conclusiva do significado não ocorre; nós podemos somente aproximarmos do ocorrido».⁷²⁷

É certo que esta aproximação ao acontecimento histórico será maior se levarmos em conta as «fontes primárias» que o historiador possui em suas mãos (documentos, relatos, objetos) bem como a sua capacidade de avaliar diversos pontos de vista frente ao acontecido e colocar-se «na mais estranha das posições».

A validade de uma abordagem histórica, sua cientificidade, vai depender da base de todas as «partes» envolvidas no estudo. No entanto, somente no todo ou melhor dizendo, na «conceção do todo», na escolha do tema a ser estudado e na seleção e concatenação dos fatos é que poderemos vir a ter êxito.

Mesmo ao levarmos em conta, os aspetos metodológicos acima delineados, «todo o prognóstico permanece com sua estrutura nas realidades atuais e nas faculdades que resultam da história. Sempre permanece um horizonte além do qual ninguém pode ver».⁷²⁸

Não temos em mãos uma «matéria de fato». Porém, na conceção jaspersiana, «elas fazem expressar um histórico sentido do ser».⁷²⁹

A «história» possui a dimensão de ser uma história individual inserida no tempo. O tempo que nos acompanha até que cheguemos ao que Jaspers denomina «o escatológico» sentido que é «a presente bifurcação em todo indivíduo – o fim, não do

⁷²⁶ Veja nesse sentido o legado weberiano, nomeadamente o conceito de «tipo ideal» na obra jaspersiana.

⁷²⁷ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.186

⁷²⁸ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.187

⁷²⁹ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.188

mundo, mas do “velho Adão”, o homem passado que renasce, do seu mundo passado, a partir de um novo mundo, para ele, vir a ser. “O último” está aqui a todo momento».⁷³⁰

As imagens que temos na sua natureza escatológica, são na verdade de que «as imagens escatológicas pensantes são cifras ao invés de conhecimento».⁷³¹

A nossa concepção de «história» filia-se à noção da passagem do tempo, a passagem de acontecimentos que nunca se repetem ou temos a concepção da recorrência dos mesmos acontecimentos.

No entanto, o que se encontra presente já não é no momento seguinte, mas «um constante desaparecer de um momento de tangibilidade física».⁷³²

A bem da verdade, o homem não pode fugir de um limite, de um limite que contém em si – de forma paradoxal – a possibilidade de elevá-lo a um outro estado do seu ser.

O homem deve tomar consciência, no mais recôndito do seu ser, que a «mera existência atingi-o em grande parte de forma insignificante»⁷³³, mas é nesta existência insignificante que suas próprias ações mostram o que o fazem tomar consciência desta insignificância».⁷³⁴

Esta «experiência existencial» da sua «insignificância » demarca uma verdadeira e sentida «refração» da curva histórico-existencial é o momento que revela-se «alguma coisa eterna».

Saberemos que «isto acontece nos acontecimentos que nós chamamos existenciais – em mudança, em decisão, na repetição do amor original»⁷³⁵

Jaspers vai delinear duas «cifras históricas» que possuem um imenso valor na nossa aproximação à «Transcendência». Assim teríamos: «o que está na eternidade vem a aparecer na história» e «a eterna presença e o fatídico curso de decisão são um e o mesmo».⁷³⁶ Nomeadamente, esta segunda «cifra» tende a repetir-se, em ciclos. Ambas as «cifras», acima delineadas, são marcadas quer pela promessa da «eternidade» quer pela condição da «evanescência».

⁷³⁰ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.192

⁷³¹ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.193

⁷³² Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.194

⁷³³ Como se «vivêssemos» por «viver»; ou bastasse-nos a repetição «carpe diem».

⁷³⁴ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.194

⁷³⁵ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.194

⁷³⁶ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.194

Nestas duas condições, a da «eternidade» e o da «evanescência» em que vivemos, no contacto com as «cifras históricas» a questão do «momento» passa a ser relevante.

Este «momento» torna-se deveras importante porque eu «sinto o tempo da decisão do que eu faço agora poderá vir a ser repetido na eternidade é uma característica da eterna recorrência».⁷³⁷

Por outras palavras, ao sermos tomados pela sensação do desaparecimento do tempo e do agora, este desaparecimento é «eterno» na medida em que ele tem sido e será presente «infinitamente» muitas vezes.

É importante reter para percebermos a importância das «cifras históricas» para o nosso ser que ambas as «cifras», já delineadas, não são antitéticas.

Jaspers diz-nos «num rumo, nós estamos diretamente na casa da eternidade em eternidade, em recorrência somente indiretamente, como um conceito cíclico faz o próprio tempo eterno. Na passagem singular nós tocamos a eternidade somente nas alturas da Existenz, não como uma mera existência; na recorrência todas as coisas são reduzidas ao mesmo nível de acontecimentos repetidos».⁷³⁸

Ambas as visões que estamos a expor e que refletem «cifras» ignoram a questão do começo e do fim. Ignoram a «curva de vida» dos meros mortais. Numa visão realística, nós que perambulamos por este mundo que necessitamos de elementos básicos para continuarmos vivos, que mal traçamos os nossos objetivos, que refutamos alianças com os nossos pares e nos entregamos aos deuses da guerra e da destruição de nossa própria espécie devemos, no limiar do fim, olhar-nos no «espelho da história».⁷³⁹

Pois, «no espelho da história nós veremos o que nós queremos. Nós obteremos uma clara visão de nós próprios».⁷⁴⁰

⁷³⁷ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.194

⁷³⁸ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.194

⁷³⁹ Poderíamos olhar para a história como um suceder contínuo de acontecimentos, em constante evolução e progresso ou a história como a eterna presença em um peculiar movimento do tempo; a história na conceção «escatológica» com o fim do mundo para cada homem após o término do seu viver. Por último, teríamos a «história» como escolha individual com todos os perigos e alegrias que tal posicionamento acarreta.

⁷⁴⁰ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.196

Nós caminhamos em horizontes limitados constantemente nos enganamos frente aos acontecimentos quotidianos ou cremos que somos guiados por «coincidências» ou levados pelo «poder auto-sustentado pelas elites».⁷⁴¹

Vivemos atónitos sem saber, minimamente, qual caminho devemos seguir.

A «história» vivida e criada pelos homens longe dos caprichos dos deuses ou da clarividência de um objetivo a ser alcançado a todo custo, é concretamente a história construída por culpa do próprio homem e de seus sentimentos⁷⁴², errática e incalculável. Jaspers elucida-nos: «nada pode ser justificado pelo mero fato da realidade. Nós não podemos mudar o que aconteceu, mas nós podemos mudar seus efeitos e assim, num sentido, desfazê-lo».⁷⁴³

Cada novo conhecimento implica adaptação a novas situações. Implica uma nova vertente das «batalhas» no «mundo das cifras».

No fundo do nosso ser, percebemos que «as batalhas de nossos ancestrais continuam em nós, e os vencedores necessitam não permanecer para sempre vitoriosos».⁷⁴⁴

A questão que permeia é de que maneiras os homens querem aceitar a presença e a influência dos seus «ancestrais» na vida que vivem e partilham. Por outros termos, a presença de «cifras» históricas ao longo do tempo.

Partimos do ponto de que a história é um fator presente e atuante na nossa vida. Partimos do ponto de que ocorre uma «batalha» entre as normas que permitem o julgamento crítico dos fatores que observamos no plano científico. Partimos do ponto de que a «batalha destas normas sempre será a batalha vigente dos espíritos».⁷⁴⁵

Esta «batalha» é de «cifras»⁷⁴⁶.

No entanto, a incessante «batalha» de «cifras», refletida em normas imperativas ao longo da história, deve ser travada. Porém, como poderia ser travada?

⁷⁴¹ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.195

⁷⁴² «Quantas e quantas vezes derramei, sem piedade, sangue funesto – e nenhum destes crimes o cometi por ira, antes me movia um amor infeliz»: Medeia; Séneca; (2010) Editora Sá da Costa; Lisboa. Ato segundo pp.45-46

⁷⁴³ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.193

⁷⁴⁴ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.195

⁷⁴⁵ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.196

⁷⁴⁶ Podemos substituir «cifras» por «forças» e olhar esta criação jaspersiana, influenciada pela presença de Nietzsche. A mesma ideia de «forças em conflito» encontramos em Herbart que foi seguida por Freud na sua conceção de «representação» psíquica e no eclodir na «consciência» dos «desejos» mais profundos advindos do Id.

Através da «comunicação», pois «somente assim, apreenderíamos a ver através dos olhos dos nossos adversários, devemos vir para a plena claridade. Ampliando mentes, alcançando unanimidade ou um supremo esforço, para moldar o aparentemente irreconciliável numa grandeza, visões originais, para serem impressas nos espíritos».⁷⁴⁷

As «cifras históricas», para terminarmos esta parte, orienta-nos no campo de novas possibilidades. O processo contínuo da história faz-nos avançar mesmo quando tropeçamos numa interminável lista de acontecimentos que parecem não ter fim. Jaspers diz-nos : «conhecimento histórico é abrangido, bastante, por uma importância que se manifesta, a si própria, em julgamentos, ação, caminhos de vida, e espaço nos quais estes acontecem sendo iluminados pelo brilho das cifras».⁷⁴⁸

Vejamos a «cifra do ser racional».

A bem da verdade, os «homens buscam ordens em tudo – na natureza, na sociedade, em si mesmos. Nesta dimensão ele vê um reino, não do caos, mas do logos.»⁷⁴⁹

Surge assim a imanência do pensamento. A lógica torna consciente e possível a ordenação dos nossos próprios pensamentos. Passamos a ter afirmações e confirmações da relação das formas das coisas com o que pensamos e passamos a criar novas formas que não existiam no nosso «peri-mundo».

Passamos a ter em mãos «uma convicção de que o mundo é impregnado e regulado pelo logos, de que o logos é o ser, que o conhecimento do logos equivale a conhecer a base e a essência de todas as coisas».⁷⁵⁰

Jaspers defende que nenhuma linha divide a Imanência da Transcendência, na medida em que «a resplandecente ordem leva-nos a nenhum mistério. Nada permanece oculto. Verdade e realidade têm que ser desveladas».⁷⁵¹

O «lugar» da «Transcendência» é alcançado pelo pensamento. Graças ao pensamento, a «Transcendência» é trazida a mim e «faz-me seu tipo, sua reflexão, ou de fato idêntico com ela».⁷⁵²

⁷⁴⁷ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.196

⁷⁴⁸ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.196

⁷⁴⁹ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.196, 197.

⁷⁵⁰ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.197

⁷⁵¹ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.198

⁷⁵² Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.198

Para responder a esta exigência imposta, estamos ao lado de Jaspers quando diz «eles (os fatos) clamam que a estrutura do reino do ser, sua própria essência é agora revelada e compreendida em conceitos – que existe uma ciência da ordem do ser, uma filosofia científica, chamada ontologia, quando se trata do ser...»⁷⁵³

A «verdade» das «cifras» deixa de lado, em suas considerações, elementos de valor. Qualquer «premissa» necessita, a princípio, guiar a nossa «visão» das «cifras» que buscamos. Dito de outra forma, somente a «perspetiva» da visão que elegemos poderá fornecer as «evidências apropriadas» que, por sua vez, irão fortalecer a nossa anterior visão (premissa).

Não é considerado que: «mas a verdade da perspetiva depende de um outro critério: da filosofia mais do que o significado científico de várias perspetivas próprias».⁷⁵⁴

Estamos às voltas com «questões de essência», isto é, questões relacionadas a uma «preocupação existencial».

Existe um outro critério que deve ser observado, «a unidade de sistemática factual necessita ter uma única origem. E esta unidade, por sua vez, tem de ser vista».⁷⁵⁵

Jaspers assinala a existência de várias ontologias. Ontologias que são alteradas, ora se excluem ora existem em combinações. Todas estas «ontologias» possuem um pressuposto comum: «seu exclusivo solo comum é sua convicção no possível conhecimento do pensamento e do Ser como um todo. Elas (as ontologias) acreditam num “sistema do Ser” – num organismo do Ser, por assim dizer – e nós vimos que não existe isso para o pensamento humano. O solo comum é frágil ou não existente».⁷⁵⁶

Frente a estas limitações, frente à insegurança do próprio «solo comum», frente às dificuldades da própria ciência que se afasta do pensar filosófico, mesmo assim «em sua diversidade as ontologias mantêm o peso das cifras».⁷⁵⁷

O encontro com a «Transcendência» não se reveste do derradeiro momento de conseguirmos um tão almejado «retorno às coisas» como proclamava Husserl.

⁷⁵³ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.198

⁷⁵⁴ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.198

⁷⁵⁵ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.199

⁷⁵⁶ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.199

⁷⁵⁷ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.199

O que necessitamos e buscamos não é a contemplação passiva (não estamos diante da «sarça ardente» que nos deixa extasiados), mas queremos «clareza a respeito do que faz a minha comunicação como própria. No pensamento, esta clareza é obtida indiretamente, pela conjuração e apelação».⁷⁵⁸

É certo que teríamos que perceber as nossas limitações, pois «nenhuma observação, nenhuma imagem manifestará unidade, ela é manifestada somente pela realização do pensamento e da vida numa inconclusiva totalidade».⁷⁵⁹

⁷⁵⁸ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.199

⁷⁵⁹ Jaspers, K; (1976) *Philosophical Faith and revelation*; Collins; London. p.200

PARTE III

Capítulo 1: Em prol de uma Psiquiatria Biológica Existencial

Neste último capítulo faremos frente ao repto lançado por Jaspers, às tantas no segundo volume da sua Psicopatologia Geral.

Jaspers diz-nos «a necessidade é para o desenvolvimento de uma “psiquiatria biológica”. “Biológica”, nesta conexão, significa uma orientação para a vida como um todo não para qualquer uma das suas manifestações particulares, seja somática ou psíquica».⁷⁶⁰

Para levarmos a efeito uma resposta a tal «necessidade» acreditamos que devemos ter em conta, a princípio, um «núcleo central»; um movimento próprio a este «núcleo» bem como situações existenciais que atingirão tal «núcleo». Vamos por partes para um maior esclarecimento., Qual seria esse «núcleo central»?

Na nossa conceção, seria a personalidade. Bem sabemos que a definição e o conceito de «personalidade» são cercados de dúvidas e contradições. Ao voltarmo-nos, a princípio, para a «personalidade» como «núcleo central» de nossas posteriores reflexões, estamos a defender o ponto de vista que a conformação «do todo» é anterior às partes e sem o qual estas se converteriam em meras abstrações sem sentido.

Estamos acordes com Nobre de Melo quando afirma «é, com efeito, a personalidade o centro coordenador de todos os nossos processos mentais, sistema de referência obrigatório de tudo isso que transcorre nos recessos da experiência anímica individual, vasto contorno unitário, dentro do qual se organiza a vida psíquica de cada um, e, graças ao qual, adquirem significação concreta os fatos típicos que a representam».⁷⁶¹

Esta caracterização da personalidade feita por Nobre de Melo leva em conta, de forma prioritária, a «estrutura interna» da «personalidade».

⁷⁶⁰ Jaspers, K; (1997); General Psychopathology; The Johns Hopkins University Press; Baltimore. part four; chapter XII, s3. Vol II.p.591

⁷⁶¹ Nobre de Melo, A.L. (1979); Psiquiatria; Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. Vol I; p.279

. Queremos deixar claro que frente às diversas concepções e vertentes da «personalidade», estamos filiados – em termos genéricos – às chamadas «teorias interpessoais» da personalidade.

Nesta concepção (num plano mais amplo, nesta visão de mundo), o «indivíduo reage conscientemente à sua própria interpretação do mundo que o cerca e testa essa concepção subjetiva em confronto com a realidade objetiva. Assim, o homem não é conduzido por impulsos internos nem controlado por seu meio externo, mas procura ativamente, o tempo todo, inculcar um sentido e um nexo à sua experiência».⁷⁶²

Posto isto, ao delinear o «campo» em que nos iremos mover, voltemo-nos para os ensinamentos de Alonso- Fernandez.

Ele vai explicitar «cinco requisitos conceituais» relacionados a categorias essenciais da personalidade. Teríamos a personalidade que é 1 -« o próprio e peculiar de cada homem»⁷⁶³ 2- «constitui uma organização relativamente durável e persistente, uma trama global relativamente constante» 3- «a personalidade é algo que se desenvolve» 4- «a personalidade não é uma entidade isolada» 5- «a personalidade é uma entidade psicológica funcional, isto é, um sistema de conexões».⁷⁶⁴

A «Personalidade» possui duas qualidades que não podemos olvidar: a sua plasticidade e o seu carácter de evolução.

⁷⁶² Teck, D; Whitlow, D; (1976); Teorias da personalidade; Zahar Editores. Rio de Janeiro. pp.39-40

⁷⁶³ Entre nós, Barahona Fernandes há tempos, propôs o que ele denominou de «composição estrutural da personalidade em situação».Ele conceitualiza e cria um diagrama de uma organização formado por diferentes sistemas que se dispõem a partir de um todo centrado – o sistema em si lembra o sistema solar – a partir de um núcleo que ele denomina proprium (termo que vai buscar a Allport) que inclui o eu. Este sistema central, por sua vez, “mergulha”, nos diferentes modos de se apresentar às situações vividas. Assim, teríamos numa “órbita” mais próxima ao «proprium» como unidade central: as condições de corporeidade, vigilância, aprendizagem, inteligência, consciência, carácter, espírito pessoal; habitando uma “órbita” mais distante do «proprium», teríamos o saber, a técnica, a cultura, a sociedade, relações humanas, agentes biológicos, condições físico químicas. Em termos específicos da importância do «proprium» na concepção da totalidade, Barahona- Fernandez, diz-nos que «numa posição central, o proprium, por último, globaliza o conjunto no curso do tempo, da história biográfica pessoal – mercê da reatividade dinâmica aos encontros pessoais e aos acontecimentos exteriores, enriquecido ainda pela aprendizagem dos saberes e das técnicas. Esta processa-se, por seu turno, na base da maturação do organismo com a evolução biológica. Sobre este conjunto, constitui-se o espírito pessoal por aculturação dos valores e normas da sociedade e auto-realização de si mesmo».

Barahona- Fernandes; H; (2013); O modelo da personalidade e a psiquiatria; Padrões Culturais Editora; Lisboa. pp.72-73

⁷⁶⁴ Alonso- Fernandez, F (1979); Fundamentos de la psiquiatria actual; Editorial Paz- Montalvo; Madrid; tomo I; pp.181-182

O ponto que gostaríamos de clarificar, com o objetivo de evitarmos querelas desnecessárias, filia-se no seguinte: a «Personalidade» é uma entidade «psicológica funcional». Dito de outra forma, a «Personalidade» é um sistema de conexões que expressa o que somos e como reagimos, de forma geral, às «exigências da vida». A «Personalidade» rege a organização da vida psíquica também expressada na conduta.

Existe um outro aspecto que, pela sua importância, também deve ser clarificado. Ei-lo: o Eu (self) não deve ser confundido com a Personalidade; o Eu é a expressão subjetiva da Personalidade (é o “bilhete de cidadão” da personalidade). O Eu (self) é vivenciado e representa um conceito fenomenológico.

Sigamos as palavras de Lopez-Ibor: «o Eu não é uma formação estática, senão uma experiência psicológica peculiar que se percebe em movimento».⁷⁶⁵

A bem da verdade, o Eu e a Personalidade são utilizados de forma indiscriminada. A «Personalidade» é uma entidade estrutural e funcional, enquanto o Eu é, por si, uma entidade fenomenológica.

Dito de outra forma, o Eu é uma entidade filiada ao conceito de «vivência». No entanto, para lembrarmos, o Eu possui duas características formais (veja o contributo de Jaspers neste aspeto) que são: a unidade e a continuidade temporal que também estão presentes na configuração da Personalidade.

A Personalidade como núcleo com suas características⁷⁶⁶, por vezes, não possui o seu devido grau de autonomia e de importância, até mesmo entre autores clássicos.

Posto isto, avancemos a discorrer a respeito da Personalidade tendo como objetivo as duas esferas que a compõem: o temperamento e o carácter.

Vejamos, a princípio, o temperamento.

O temperamento define as «tendências afetivas básicas» que formam o indivíduo. Estas «tendências afetivas» manifestam-se quer na impulsividade das ações quer no dinamismo que é implementado na atividade psíquica do indivíduo. Em relação ao

⁷⁶⁵ Alonso- Fernandez, F (1979); Fundamentos de la psiquiatria actual; Editorial paz- montalvo; Madrid; p.182

⁷⁶⁶ Nunca é de mais arrolá-las : «estar centrado no próprio e peculiar do indivíduo; constituir uma organização estrutural relativamente durável e persistente; estar sujeito a um desenvolvimento dinâmico incessante; encontrar-se aberto ao mundo circundante e constituir-se uma entidade funcional extra fenomenológica» -Alonso- Fernandez, F (1979); Fundamentos de la psiquiatria actual; Editorial Paz-Montalvo ; Madrid; p.182

temperamento devemos levar em linha de conta dois aspetos: a «força dos processos psíquicos». Dito de outra forma, a capacidade de manutenção das características do temperamento com a manutenção, desenvolvimento e consumação de um determinado objetivo. A outra característica seria a rapidez do encadeamento dos processos psíquicos (em jogo não só a velocidade no desenvolvimento de cada ato, como o número de intervalos entre eles).

Rubinstein adverte-nos «o temperamento manifesta-se, em primeiro lugar, pela sua impressionabilidade, isto é, pela intensidade e persistência do efeito que uma impressão exerce no ser humano. Consoante as características do temperamento, a impulsividade é mais acentuada nuns que noutros».⁷⁶⁷

Em suma, «o temperamento manifesta-se também na forma muito intuitiva, na força e também na velocidade, no ritmo e no tempo de todas as expressões ou manifestações psicomotoras humanas, ou seja, nas suas ações práticas, na sua linguagem e nos seus movimentos expressivos».⁷⁶⁸

Uma outra referência neste campo é o clássico trabalho de Kretschmer: *Constituição e Carácter*. Kretschmer utiliza como método questionários de medidas antropométricas bem como a técnica de «aprender a ver».

Sigamos Kretschmer, «no nosso esquema antepomos a descrição obtida pela vista às medidas do corpo; pois ambos os fatores devem buscar-se com a maior independência possível, para evitar que as medidas desvirtuem a impressão visual. Nesse sentido, convém um treinamento artístico da vista, pois de pouco nos servirá a aquisição rotineira de medidas isoladas se necessitamos de uma ideia ou de uma intuição da estrutura geral»⁷⁶⁹

É evidente que Kretschmer lança mão principalmente da ectoscopia (inspeção morfológica externa) em detrimento quer da antropometria e da fotografia como um recurso complementar.

⁷⁶⁷ Rubinstein, S.L; (1977); *Princípios de psicologia geral*; Editorial Estampa. Lisboa. p.83

⁷⁶⁸ Rubinstein, S.L; (1977); *Princípios de psicologia geral*; Editorial Estampa. Lisboa. p.84

⁷⁶⁹ Kretschmer, E; (1947); *Constitucion y caracter*; Editorial Labor. Barcelona. p.8

No entanto, a influência e a presença do discípulo de Krepelin granjeou importância por um período considerável nos meios psiquiátricos.⁷⁷⁰

Para terminarmos temos que fazer menção a dois aspetos. O primeiro: os tipos constitucionais de Kretschmer, relacionadas as formas corporais referem-se a determinados «tipos de temperamento».

Kretschmer vai delinear dois modos de ser fronteiriços, com caracteres anormais que denomina de esquizóide e ciclóide. O tipo «esquizóide» são pessoas cujo temperamento «têm superfície e fundo. A superfície é brutalmente incisiva, ou apagada, taciturna, ou de uma ironia ardorosa, ou vem de uma timidez de ostra, que os faz tacitamente retraídos» e, mais adiante, «porém, não podemos ver o que oculta a fachada».⁷⁷¹

Por sua vez, as pessoas de tipo «ciclóide» possuem um «temperamento brando, cálido, bondoso, afável, naturalmente volúvel a impulsos de alegria ou do pesar».⁷⁷²

Para reiterarmos esta característica «fronteiraça» que os temperamentos ciclóides e esquizóides demarcariam, seguiremos o próprio Kretschmer: «designamos com os termos esquizóide e ciclóide as individualidades patológicas flutuantes entre enfermo e são que refletem os sintomas psicológicos fundamentais das psicoses esquizofrénicas e ciclóides num grau mais leve».⁷⁷³

As críticas poderiam facilmente ser explicitadas. No campo da prática estamos às voltas com casos atípicos que fogem aos padrões previamente delimitados; ocorreria uma «transmutação do hábito externo», alterações na estrutura corporal por vários fatores e relacionados como os modos de vida e do sexo que não seriam explicados a contento por apenas «mudança de dominância» genética.

Posto tais considerações, voltemo-nos para a segunda vertente constitutiva da personalidade: o caráter. O caráter «é pois o feitio moral do indivíduo, o aspeto ético imanente da personalidade, a nota afetivo-volitiva da conduta»⁷⁷⁴

⁷⁷⁰ Vale assinalar os tipos constitucionais delineados por Kretschmer: o leptossômico, o pícnico, o atlético e o displásico (que lembram características de certas síndromes endócrinas)

⁷⁷¹ Kretschmer, E; (1947); *Constitucion y caracter*; Editorial Labor. Barcelona. pp.175-176

⁷⁷² Kretschmer, E; (1947); *Constitucion y caracter*; Editorial Labor. Barcelona. p.163

⁷⁷³ Kretschmer, E; (1947); *Constitucion y caracter*; Editorial Labor. Barcelona. p.158

⁷⁷⁴ Nobre de Melo, A.L; (1979); *Psiquiatria*; Editora Civilização Brasileira; Rio de Janeiro. Vol I. p.293

O caráter possui a característica de ser adquirido, sofrendo as influências do meio, dos valores que são repartidos, as normas que são ensinadas, desde tenra idade e passam a constituir a «reserva moral» do indivíduo.

O «caráter» prepara-nos no sentido de sermos «seres sociais», quando renunciamos ao prazer, sem limites e que ocasiona o desprazer da comunidade onde vivemos.

Feitas todas estas considerações, acreditamos que os seguintes aspetos devam ser enfatizados: 1-A «constituição»⁷⁷⁵ deve ser vista tão só como uma componente da «personalidade» e não como a «personalidade» em si mesma. 2- Estamos de acordo com o posicionamento que defende a integração do homem em seu perimundo e, como corolário, o ponto de vista de que a personalidade é um «todo dinâmico unitário» 3- Estamos de acordo com as palavras de Nobre de Melo que defende «é sem duvida, a personalidade, uma síntese estruturada e unitariamente integrada, num sentido biopsicosocio-cultural, não há, pois, como negar a significação dos diversos fatores⁷⁷⁶, compreendidos em cada uma das instâncias mencionadas. Não é ela, todavia, mera coalescência⁷⁷⁷ das numerosas determinantes internas e externas, em que se baseia o conjunto do comportamento individual».⁷⁷⁸

A presença e influência do «Eu» torna-se necessária quando – ao longo da vida – persistimos contra obstáculos, quando fazemos e mantemos as promessas devidas, quando nos projetamos no porvir, quando lutamos pelas nossas ideias, quando em silêncio somos esmagados pelas dúvidas e anseios que não se concretizam.

Na formação do «Eu», ou se quisermos do «self», poderíamos assinalar elementos necessários para o seu pleno desenvolvimento. Assim teríamos «quando nós falamos de um modelo pessoal, a nossa expressão leva-nos a várias implicações. Isto significa, em primeiro lugar, que as tendências individuais formam um arranjo de conflitos relacionados, em vez de uma lista ou um conglomerado casual. Isso significa, em

⁷⁷⁵ Temos como paradigma a definição de «constituição» de Kretschmer «por constituição entendemos o conjunto de todas as qualidades individuais baseadas na herança, isto é, de raiz genotípica»; Kretschmer, E; (1947); *Constitucion y caracter*; Editorial Labor. Barcelona. p.331

⁷⁷⁶ Mais à frente desenvolveremos este aspecto, nomeadamente aquando do surgimento na curva histórico-vivencial própria de um indivíduo, o acontecer mórbido de cariz psicótico.

⁷⁷⁷ Optar por este ponto de vista, representaria um retorno a uma visão «mecanicista» da personalidade.

⁷⁷⁸ Nobre de Melo, A.L; (1979); *Psiquiatria*; Editora Civilização Brasileira; Rio de Janeiro. Vol I. p.304

segundo lugar, que este modelo não possui nenhuma forma padrão, mas difere de uma pessoa para outra de acordo com a sua natureza e história» e, mais à frente, quando estamos a pensar em organismos vivos, «isso deve significar que as tendências são padronizadas no sentido de realizar a manutenção e expansão da unidade viva. Elas, as tendências, funcionam dentro do organismo, e elas são modeladas para fazer o organismo viver e crescer».⁷⁷⁹

Ao longo da explanação deste capítulo veremos fatores de ordem biológica, psicológica e sociocultural que influenciarão ou não o pleno desenvolvimento e a coesão da Personalidade.

Em termos de «dinâmica» das ideias que estamos a transmitir, cabe uma primeira conceção capital, trabalhamos com um «núcleo central» formado pela «Personalidade» O nosso próximo passo vai no sentido de explicitarmos o «movimento» que este núcleo executa. Não é um movimento circular nem um movimento que obedece a uma hierarquia rígida. É um movimento semelhante ao do pulsar da própria existência.

Por outros termos, este «núcleo da personalidade» pode sofrer um movimento de distensão (diástole) ao encontro de determinados «estados do ser» ou pode vir a padecer de um movimento de contração (sístole) que faz com que o «núcleo da personalidade» sofra um processo de coerção.

No entanto, antes de nos debruçarmos sob estes movimentos, suas situações peculiares e consequências, necessitamos fundamentar outros aspetos que são neste momento basilares..

Veremos a vertente biológica que envolve., no nosso modo de ver, a Personalidade.

Estamos interessados nos chamados «neurónios espelho».

Os «neurónios espelho» foram descobertos no final da década de noventa do século passado, são neurónios que passam a ser estimulados em duas situações: «quando o animal manipula um objeto de uma forma específica e quando ele observa um outro animal (ou o experimentador) a executar uma ação que é mais ou menos similar».⁷⁸⁰ Tal tipos de neurónios foram observados pela primeira vez em macacos e posteriormente

⁷⁷⁹ White; R.W; (1948); The Abnormal personality; The Romald press company; New York; p.140

⁷⁸⁰ Oztog; E; Kamato; M; Arrbib; M: Mirror neurons: functions, mechanisms and models: Neuroscience Letters 540 (2013); p.43

nos homens. As áreas cerebrais que envolvem este tipo de neurónios são: 1) área ventral do córtex pré-motor (principalmente a chamada área F5; 2) a área parietal inferior; 3) área temporal; 4) área occipital; 5) área frontal gyrus inferior. Tal complexidade, em termos de interação de diversas áreas do córtex humano, aponta como veremos mais à frente, para as funções que tal «sistema neuronal» é capaz de realizar.⁷⁸¹

Os «neurónios espelho» são um sistema de ação e percepção que permitem, em última instância, em termos neuro-fisiológicos, que um «sinal» celular da ordem sensorial que transmite uma determinada «informação» seja «transladada» e «processada» da sua forma motora para uma outra pessoa.

Dito de outra forma e ampliando o campo da nossa explanação, ao observarmos a ação realizada nós aprendemos tal ação ou interpretamos a cena que visualizamos e entendemos a ação realizada. Vale a expressão popular: “é fazendo que se aprende”. O aprender tem relação com o imitar. Sabemos que a imitação já se encontra presente nos recém-nascidos humanos.⁷⁸²

Simpson chama a nossa atenção para um determinado acontecimento que envolve a interação, via imitação, na sua vertente neurofisiológica aquando da relação mãe-bebé. Ela diz-nos «as mães humanas envolvem-se em complexas emoções de duas vias, face a face de trocas com os seus recém-natos, incluindo mútuo olhar e contato corporal (por exemplo, contacto mão-corpo; beijos) e exageradas expressões faciais maternas e vocais. Existe uma motivação fundamental da parte de ambos os pais e os recém-nascidos para ter um envolvimento social um com o outro, refletido nas suas respostas ao contacto facial e visual».⁷⁸³

⁷⁸¹Vale lembrar que a presença e funcionalidade dos «neurónios espelho» são confirmadas por uma série de trabalhos práticos que lançam mão da eletroencefalografia bem como da ressonância magnética nuclear e estimulação magnética transcranial. Veja nesse sentido; Rizzolatti; G, Craighero, L; The mirror neuron system; *Annural Neurosci*; 2004; 27; p.175

⁷⁸² Com um mês de nascido, um recém-nato humano imita a protusão da língua, o abrir a boca em resposta ao nosso movimento similar e a balançar a cabeça; «em acréscimo a imitação facial, neonatos somente com 3-96h de vida também mostram-se a imitar movimentos com o dedo»; Simpson; E Etall; *The mirror neuron system as revealed through neonatal imitation: presence from birth, predictive power and evidence os plasticity*; 2014; *Phil. Trans. R. Soc. B* 369 p.2

⁷⁸³ Simpson; E Etall; *The mirror neuron system as revealed through neonatal imitation: presence from birth, predictive power and evidence of plasticity*; *Phil. Trans. R. Soc.* 2914 p.2

Como estamos a tratar de uma relação, a mãe também inicia um comportamento de imitação ativo das expressões do recém-nato logo ao nascimento e nos primeiros meses de vida.⁷⁸⁴

É bom deixar de lado a ideia de que este comportamento imitativo seria um «mero reflexo». Dito de outra forma, seria uma predição, uma preconização inata ou mesmo um automático e involuntário reflexo relacionado a mecanismos subcorticais. Esta possível «predição» tem sido testada e não foram confirmadas. Os recém-natos produzem uma variedade de gestos que não são «estereotipadas» e ações que ainda não tinham sido «combinadas».⁷⁸⁵

Os «neurónios-espelho» encontram-se relacionados com uma série de funções importantes, tais como, o processamento da linguagem, a aprendizagem social, a compreensão das ações. e empatia.

Nós, os humanos, somos seres marcadamente sociais. Passamos um bom tempo da nossa vida, em interação uns com os outros, observamos as ações realizadas pelos nossos pares, repetimo-las, apreendemo-las e por vezes, alteramo-las, ora com um conteúdo pessoal ora ampliando a funcionalidade dos atos.⁷⁸⁶

Seguiremos Lacobini, quando nos diz que os «neurónios-espelho» provêm de um mecanismo «... pré-reflexivo, um mecanismo automático de espelhamento que é contínuo no cérebro de outras pessoas que se mostra mais compatível com outras

⁷⁸⁴ Neste aspeto, na escala evolucionista, as mães humanas são acompanhadas pelas macacas Rhesus (conhecidas pelo fator RH do sangue) e babuínas.

⁷⁸⁵ Ainda no que se refere à relação mãe-bebé, do ponto de vista neurofisiológico, um indicador que é estudado é a resposta da mãe ao choro da criança. Em bebés de até um mês de nascimento foram observados, com a ajuda de imagens de ressonância magnética funcional, um aumento da atividade neuronal em áreas específicas do cérebro como: o córtex frontal medial, o sistema hipocampal e os núcleos da base. Existe um efeito de estimulação visual, auditivo, tátil e vestibular por parte do bebé para o comportamento maternal de busca, orientação e recuperação em relação à sua «cria». Veja nesse sentido: Cabioglu, M; Iseri, S; Mirror neurons and their reflections; Open Access Library Journal; November 2015; Volume 2 p.4

⁷⁸⁶ Existe um aspeto em relação aos neurónios-espelho que devemos ter em conta; do ponto de vista psicológico que é a motivação na execução e observação de tarefas. Alterações neuro-hemodinamicas no sentido da resposta do observador a estímulos (como a fome) é modulada, em regiões cerebrais, pelo estado motivacional do observador.Por outros termos, o desejo de comer acarreta uma modulação hemodinâmica não só nos circuitos neuronais envolvidos na busca de alimento, como também nos circuitos dos neurónios-espelho. A motivação envolveria sistemas relacionados com a «perceção-ação» voltado para uma atividade. Veja nesse sentido: Cheng; Y; Melzo FF, A; Decety, J; Motivation modulates the activity of the human mirror-neuron system; Cerebral Córtex August 2007; 17; 1979-1986

habilidades para entendermos os outros mais facilmente e com nossa tendência a imitar automaticamente os outros».⁷⁸⁷

. A nossa capacidade biológica de observação, repetição de gestos, imitação levar-nos-ia à sociabilidade que teria «sido construída “de baixo para cima”⁷⁸⁸ de relativamente simples mecanismos de produção de ação e percepção».⁷⁸⁹

Isto leva-nos a avançar, no sentido de que temos que ter em conta o processo de «intersubjetividade».

Dito de outra forma, o contacto e interação com o outro. Contato que se inicia a partir do nascimento. Passaremos a considerar a «interação mãe-bebé». Tal «interação» é a primeira expressão do processo da «intersubjetividade» e elemento deveras importante no «núcleo da personalidade».

Na cria dos humanos ocorre o que é denominado de «relações de apego».

Bowlby assinala quatro aspetos de «fases sensíveis» em etapas muito precoces do ciclo vital destas «relações de apego»; a) que a resposta se desenvolva ou não; b) a intensidade com que se manifesta mais à frente; c) a forma motora exata que adota; d) os estímulos determinados que a ativam ou a concluem».⁷⁹⁰

Ao lado destas «fases sensíveis» do crescimento para uma criança, acreditamos que «à luz da filogenia resulta provável que os vínculos instintivos que unem a criança a uma figura materna estejam formados na base do mesmo padrão geral existente em outras espécies de mamíferos».⁷⁹¹

A observação de crianças sãs ao redor do segundo ao terceiro ano de vida, expostas a uma situação de rompimento da «vinculação» com a mãe em centros de acolhimento, mostrou uma sequência previsível de comportamento.

Bowlby diz-nos que «tal sequência se pode dividir em três fases, de acordo com a atitude que predomine com respeito à mãe. As temos definido como fases de protesto,

⁷⁸⁷ Iacobini, M; Imitation, empathy and mirror neurons; Annu. Rev. Psychol; 2009, 60; p.666

⁷⁸⁸ A ideia aqui expressada é de uma escala de evolução das espécies.

⁷⁸⁹ Iacobini, M; Imitation, empathy and mirror neurons; Annu. Rev. Psychol; 2009, 60; p.666

⁷⁹⁰ Bowlby, J; (2014); Vinculos afectivos: Formación, desarrollo y perdida; Ediciones Morata; Madrid. p.44

⁷⁹¹ Bowlby, J; (2014); Vinculos afectivos: Formación, desarrollo y perdida; Ediciones Morata; Madrid. p.65

desespero e de separação (de desapego)».⁷⁹² Vale notar que estas fases do comportamento infantil também se aplicam ao luto aquando da perda da mãe (ou figura materna).

As observações de Bowlby⁷⁹³ a respeito destas três fases merecem atenção: 1- a criança mostra-se, a princípio, chorosa e furiosa, e solicita incessantemente o retorno da sua mãe: 2- passados alguns dias, mostra-se tranquila, porém, com um «olhar desconfiado», preocupada com a ausência materna. Aguarda o seu retorno. No entanto, suas esperanças se esvaem. Caminha para o desespero. 3- Quando a mãe retorna, o comportamento da criança altera-se de todo. Parece duvidar da sua presença, mostra-se desinteressada da sua presença chegando ao ponto de não reconhecer. É a chamada fase de desapego. Em cada uma destas «fases» a criança incorre facilmente em birras e episódios de comportamento destrutivo.

As «fases» que apreciamos fazem-nos perceber que, não só para a criança como para cada um de nós, «poucos golpes são tão duros para o espírito humano como a perda de um ser próximo e querido». E mais adiante, «sabe-se também que nem o amor, nem a compaixão se sentem por qualquer ser humano, senão tão só por um ser humano particular, individual, ou bem por uns poucos. O núcleo do que eu designo como “vínculo afetivo” é a atração que um indivíduo sente por outro indivíduo».⁷⁹⁴

Bowlby afirma que «o traço essencial da vinculação afetiva consiste em que os dois participantes tendem a permanecer em mútua proximidade. Se por alguma razão estão separados, cada um deles buscará mais cedo ou mais tarde, restabelecer assim a proximidade».⁷⁹⁵

⁷⁹² Bowlby, J; (2014); Vinculos afectivos: Formación, desarrollo y perdida; Ediciones morata; Madrid. p.57

⁷⁹³ Bowlby foi um psicanalista inglês, bastante crítico no que diz respeito à necessidade da cientificidade da psicanálise. Num determinado momento da sua obra ele escreve: «no entanto, como cientista tenho-me sentido incomodado pelas poucas características confiáveis de muitas das nossas observações, a obscuridade de muitas das nossas hipóteses e, sobretudo, a ausência de qualquer tradição que exija que as hipóteses tenham que ser submetidas à verificação»; Bowlby, J; (2014); Vinculos afectivos: Formación, desarrollo y perdida; Ediciones Morata; Madrid. p.36

⁷⁹⁴ Bowlby, J; (2014); Vinculos afectivos: Formación, desarrollo y perdida; Ediciones Morata; Madrid. p.73

⁷⁹⁵ Bowlby, J; (2014); Vinculos afectivos: Formación, desarrollo y perdida; Ediciones Morata; Madrid. pp. 74-75

No que diz respeito à experiência subjetiva, a formação de um vínculo é, por vezes, descrita como «enamorar-se» e perder uma companheira como «pesar». Bowlby diz-nos que «de modo similar, a ameaça de perda provoca ansiedade e a perda efetiva sofrimento, enquanto ambas as situações podem provocar ira. Por último, a manutenção firme de um vínculo é experimentado como uma fonte de segurança e a renovação de um vínculo, como geradora de alegria».⁷⁹⁶

Bowlby acredita que no funcionamento da personalidade se estabelecem «dois conjuntos principais de influências».

O primeiro conjunto possui uma base externa, e estaria relacionado à presença ou ausência, parcial ou total «de uma figura digna de confiança».

Esta «figura digna de confiança» permitiria que o indivíduo pudesse ter e usufruir de uma «base segura» através de várias fases do seu ciclo vital.

O segundo conjunto possui uma origem interna.

Sigamos mais uma vez o que nos diz Bowlby: «o segundo conjunto refere-se à capacidade ou incapacidade relativas de um indivíduo para primeiro reconhecer quando outra pessoa é digna de confiança e está além disso disposta a proporcionar uma base e, segundo, uma vez reconhecida dita pessoa, colaborar com ela de modo que se inicie e se mantenha uma relação mutualmente gratificante».⁷⁹⁷

No desenvolvimento de uma personalidade que seja adaptada à variação das situações, que mostre uma dinâmica e integridade refletida nas suas ações torna-se importante (diria mesmo vital) a capacidade de confiar «no outro». Tal e qual o movimento – que observamos – quando uma criança se joga, sem ver, nos braços daquele que confia. Existe esta «base segura».

No entanto, esta «base segura» necessita estar presente numa continuidade temporal. A relação que se criou irá desenvolver-se e persistir por anos. A ameaça de rutura ou perda (real ou imaginária) pode vir a gerar um grau significativo de ansiedade, ira e tristeza na criança com reflexos na sua personalidade.

⁷⁹⁶ Bowlby, J; (2014); Vinculos afectivos: Formación, desarrollo y perdida; Ediciones Morata; Madrid. p.75

⁷⁹⁷ Bowlby, J; (2014); Vinculos afectivos: Formación, desarrollo y perdida; Ediciones Morata; Madrid. p.106

Bowlby lembra-nos que «o ponto de vista que aqui adotamos, baseado em múltiplos dados, é que o alimento desempenha só um papel marginal no apego de uma criança à sua mãe, mostrando-se o dito comportamento de apego mais intensamente durante o segundo e o terceiro ano de vida e persistindo de modo indefinido com menor intensidade, sendo a função do comportamento de apego a de proteção».⁷⁹⁸

Existe aqui um plano de «complementaridade» e não de oposição entre «dependência» e «independência» no comportamento da criança. Tal «complementaridade» valoriza uma relação que se encontra presente, atuante e que paulatinamente perde a sua intensidade.

Bowlby é bastante claro quando afirma que «o ponto-chave da minha tese é que existe uma intensa relação causal entre as experiências de um indivíduo com os seus pais e a sua posterior capacidade para estabelecer vínculos afetivos e que certas variações correntes de dita capacidade que se manifestam em problemas conjugais e conflitos, com os filhos, assim como sintomas neuróticos e transtornos de personalidade, podem atribuir-se a determinadas variações correntes dos modos de desempenho dos pais de seus correspondentes papéis».⁷⁹⁹

Bowlby aponta, então, para a importância central do núcleo familiar, e neste núcleo, nos primórdios do desenvolvimento do bebé para com a mãe (ou figura materna). Ele acredita que «assim como o bebé necessita sentir que ele pertence à sua mãe, a mãe necessita sentir que ela pertence ao seu bebé⁸⁰⁰ e é somente quando ela tem a satisfação deste sentimento que é fácil para ela dedicar-se para ele. A provisão de uma atenção constante noite e dia, sete dias por semana e 365 dias do ano, é possível somente para uma mulher que obtém profunda satisfação de ver a sua criança crescer da primeira infância, através de muitas fases da infância, para se tornar num homem ou mulher independente, e reconhecer que foi o seu cuidado que tornou isto possível.»⁸⁰¹

Gostaríamos de defender, a conceção de que a vertente biológica neuronal e a vertente psicológica existente na interação mãe-bebé necessitam ser complementares

⁷⁹⁸ Bowlby, J; (2014); Vinculos afectivos: Formación, desarrollo y perdida; Ediciones Morata; Madrid. p.116

⁷⁹⁹ Bowlby, J; (2014); Vinculos afectivos: Formación, desarrollo y perdida; Ediciones Morata; Madrid. p.133

⁸⁰⁰ Uma clara necessidade de «complementaridade» na relação.

⁸⁰¹ Bowlby, J; (1955); Childcare and the growth of love; Penguin books; Middlessex; p.76

.. Caso isso não venha a ocorrer, com muita probabilidade, teremos a eclosão de graves perturbações mentais. Um dado conhecido nos serve como exemplo : os sinais sensoriais maternos, nomeadamente a voz materna, possuem um importante papel na estrutura e desenvolvimento cerebrais. A fragmentação e a inconstância de sinais sensoriais no período da gestação e nos primeiros meses do bebé não permitem o regular desenvolvimento cognitivo e emocional da cria dos humanos.

Voltemo-nos para aspetos da cultura que formam a «Personalidade».

Um aspeto que influencia a formação da Personalidade diz respeito a situações de isolamentos (individual ou de grupos) que ocasionam uma diferenciação na expressão do comportamento.

Por outro lado, o contacto conduz, de forma geral, a uma diminuição das diferenças entre «personalidades» «...as pessoas que se encontram com muitas outras tendem, pelo menos nos pontos em que se estabelece o contato, a ajustar mutuamente o seu comportamento, as suas atitudes, as suas perspetivas. O processo de “dar e tomar” tende a produzir uma atmosfera comum».^{802 803}

A cultura, vista num aspecto geral, filia-se a um conjunto de padrões que são assimilados e seguidos por um determinado grupo social. A «cultura» oferece um «alto grau de probabilidade» de ação e reação de um determinado grupo. Ao longo do tempo, as sociedades perpetuam-se ensinando aos indivíduos de cada geração, os padrões culturais relacionados com as posições que ocupam na «estrutura social» em que vivem.⁸⁰⁴

Linton clarifica um aspeto importante na relação do «indivíduo» à «cultura» quando nos diz «o indivíduo desempenha na realidade um papel duplo em relação à cultura. Em circunstâncias normais, quanto mais perfeito o seu condicionamento e conseqüente integração na estrutura social, tanto mais efetiva a sua contribuição para o funcionamento uniforme do todo e mais segura a sua recompensa». E mais adiante ele

⁸⁰² Mannhein, K;(1975) O Impacto dos processos sociais na formação da personalidade; Homem e Sociedade;. Companhia Editora Nacional; São Paulo, p.288

⁸⁰³ Outros aspetos a levar em conta neste processo são a divisão social do trabalho e a organização democrática em pequenos grupos.

⁸⁰⁴ Veja nesse sentido o papel e a força dos atos da tradição e a noção durkheimiana de «fato social» como «coisa»

complementa: «a aptidão sem paralelos da nossa espécie para o ajustamento a condições em mudança e desenvolvimento de reações cada vez mais eficazes a situações comuns, fundamenta-se no indivíduo que sobrevive em cada um de nós, apesar da influência decisiva da sociedade e da cultura».⁸⁰⁵

Acreditamos que a interação do indivíduo com o «campo da cultura» deve ser apreciado de uma forma «complementar».

Esta «complementaridade» ocorreria entre propensões individuais e determinados «paradigmas culturais» que um indivíduo entra em contato. Ao viver em grupo num determinado contexto social os indivíduos concebem e dependem de diversas adaptações sociais.

Uma outra dimensão também deve ser levada em conta: a necessária «complementaridade» das respetivas ações, no plano concreto dos participantes de uma sociedade. Estes indivíduos necessitam dividir as ações realizadas, trabalharem para um mesmo fim e prepararem-se (e ter capacidade de abstração) para o encontro com as adversidades. Tais fatores devem estar presentes quer na realização de um ritual quer na feitura de uma expedição de caça ou na realização de «jogos» de acasalamento.

Fiske diz-nos «esta complementaridade na integração humana é geralmente tornada possível pelos participantes no uso conjunto de uma coordenação compartilhada de dispositivos para construir suas próprias ações e para interpretar as ações dos outros»⁸⁰⁶

Fiske vai chamar a nossa atenção para o que ele denomina de «coordenação de dispositivos culturais». Tais «dispositivos» apresentam na sua base elementos de ordem cognitiva e mecanismos motivacionais que permitem a ação social de forma complementar.

Estes «dispositivos», que necessitam não só de coordenação como de complementaridade, adotam na «vida cultural» várias facetas. Facetas que conhecemos, que estão presentes em nós e que transmitimos. São baseados em modelos (veja a forma

⁸⁰⁵ Linton, R.;(1975)O indivíduo, a cultura e a sociedade; Homem e Sociedade;Companhia Editora Nacional; São Paulo,. pp.98-99

⁸⁰⁶ Fiske; A.P.; Complementary theory: why human social capacities evolved to require cultural complements; personality and social psychology review; 2000. Vol4. No 1, p.76

como aprendemos a sentar diferente em outras culturas)⁸⁰⁷, protótipos ou «visões de mundo».

As crianças – dentro da concepção de uma teoria de natureza complementar passam a estar adaptadas à cultura a partir de sua «própria iniciativa». Dito de outra forma, as crianças vivem uma inerente sociabilidade, por serem de forma ativa participantes da cultura onde estão inseridas. Passemos a considerar os movimentos do «núcleo da personalidade».

Voltemo-nos para o movimento de expansão (diástole) do núcleo da personalidade. Esta expansão» é realizada como uma «consciência absoluta».

Dito de outra forma, a «consciência absoluta» alcançada, implica o encontro com a «concretude de objetos», nas situações vividas no plano da intersubjetividade. Uma forma que abordaremos desta «consciência absoluta» é o amor. Nas palavras de Jaspers, «a consciência absoluta forma o fundo para silenciosos e confiáveis compromissos».⁸⁰⁸

Devemos evitar a «ambiguidade» que a concepção da «consciência absoluta» nos poderia remeter. Jaspers assinala que «a consciência absoluta poderia ser um conhecimento de qualquer coisa, isso é um ser absoluto; mas todo o conhecimento de um objeto é, para isto, meramente o caminho para uma auto-iluminação e comunicação».⁸⁰⁹

Este «conhecimento» impele-nos para a «fonte do filosofar».

Dizendo de outra forma, o filosofar ultrapassa o meramente «fazer filosofia», o ponto central do filosofar, para Jaspers, «parece como um salto mortal» no espaço vazio. É uma viragem da forma de olhar, sentir, viver, comunicar e entregar-se.

Relativamente à «consciência absoluta» Jaspers é claro ao afirmar que ela «é a fonte de atos incondicionais da *Existenz* assim como a manifestação da Transcendência. É a consciência da minha essência. Como a iluminação da *Existenz* é o eixo do nosso filosofar, tão absoluta consciência penetra nos mais íntimos recessos da própria *Existenz*».⁸¹⁰

⁸⁰⁷ Veja nesse sentido: «As técnicas corporais» de Marcel Mauss; Sociologia e Antropologia, volume II (1974) Editora da universidade de São Paulo. São Paulo. pp. 209-233

⁸⁰⁸ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.106

⁸⁰⁹ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writing; Humanity Press; New Jersey. p.106

⁸¹⁰ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings; Humanity Press; New Jersey. p.109

O «desespero das situações limites» é superado pelo amor. Graças ao amor, a consciência não corre o risco de sucumbir aos «confins do vazio e formalidade».

Jaspers lembra-nos que, «inspirada pelo amor, a ignorância torna-se realizada realmente: o amor é a barreira à ignorância enquanto ignorância⁸¹¹, ser nascido do amor, é a expressão deste amor. Amor é o retorno, fora da vertigem e pavor, na certeza do ser».⁸¹²

Nenhum ato de amor pode ser perdido, pois só no amor se encontra «a certeza da *Existenz* do ser como fundado na transcendência».⁸¹³

É através da minha ação quotidiana, marcada pela verdade ao transmitir o meu amor, é que eu preparo «o solo para a possibilidade que o amor irá capturar-me no momento certo».⁸¹⁴

Gostaríamos de chamar a devida atenção para a vinculação do amor com a «*Existenz*». Jaspers assinala: «o amor encontra a sua profundidade na relação da *Existenz* para *Existenz*. Nesta relação amada, toda a existência torna-se como que personalizada. Para ele que olha a natureza através dos olhos da amada são reveladas a alma da paisagem, os espíritos dos elementos, o génio de cada lugar».⁸¹⁵

O «poder esmagador» do amor ocupa qualquer lugar. Ele encontra-se presente mesmo frente à «escuridão da noite».

⁸¹¹ Cabe aqui explicitar o que Jaspers concetualiza como ignorância e qual a sua dimensão para que não sejamos levados por caminhos ínvios. O conceito de «ignorância» surge como uma instância de sublimação do conhecimento. Não é uma postura de «vazia negação» do conhecimento, nem busca negar a realidade. Jaspers aponta para uma «ignorância conquistada». Explicando melhor, o conhecimento ao avançar tem uma vertente «instrumental» ao superar o limite da ignorância que vivemos. Devemos avançar na busca da «origem do movimento» das nossas dúvidas. Somente a «ignorância» que é conquistada, tendo como base, o maior apoio do conhecimento é a «autêntica ignorância».

⁸¹² Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings: H. Humanity Press; New Jersey. p.115

⁸¹³ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings: Humanity Press; New Jersey. p.115

⁸¹⁴ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings: Humanity Press; New Jersey. p.116

⁸¹⁵ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings: Humanity Press; New Jersey. p.116

Ainda mais, o amor possui uma segunda vertente, «o amor é encontrado na luta pela comunicação, mas pode ser determinado numa comunicabilidade de possessão sem luta ou brigas sem amor».⁸¹⁶

Esta «deterioração» pode passar a ter diversas facetas, ora como uma «autoindulgência» ora como uma «atitude evasiva».

Voltemo-nos para uma situação oposta que abarcaria o «núcleo da personalidade», que seria o movimento de contração (sístole) da personalidade. Uma limitação do seu campo de ação. Como exemplo, teríamos as denominadas «situações limites».

Estamos, inelutavelmente, ao longo da vida diante de «situações» que temos que «lutar» e «sofrer». Tais situações como a «culpa», a «necessidade de morrer», quando vividas, acarretam mudanças, trazem em si, «finalidades».

Jaspers diz-nos «nós não podemos obter uma visão geral delas, (das situações) confinados dentro da nossa existência. Nós não vemos mais nada atrás delas. Elas (as situações) são como um muro contra o qual nós nos debatemos, contra o qual nos afundamos».⁸¹⁷

Frente às «situações-limites», torna-se necessário uma forma inteiramente nova de reagirmos, uma «reação significativa» deve ocorrer. Dito de outra forma, o caminho que devemos trilhar deve «tornar-se a *Existenz* possível dentro de nós».⁸¹⁸

São necessários determinados «passos» para que a «possível *Existenz*» se torne a «verdadeira *Existenz*». Jaspers não deixa de assinalar que «experimentar situações limites e ser a *Existenz* são uma e mesma coisa».⁸¹⁹

O primeiro «salto» levaria o «próprio ser» através da sua dimensão histórica. O «salto» é a mudança de atitude que se configura de três formas. Teríamos: 1- um primeiro «salto» que se expressa como um estado de «contemplação». Coloco-me como se

⁸¹⁶ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings: Humanity Press; New Jersey. pp.116-117

⁸¹⁷ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical writings: Humanity Press; New Jersey. pp.96-97

⁸¹⁸ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings: Humanity Press; New Jersey. p.97

⁸¹⁹ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings: Humanity Press; New Jersey. p.97

estivesse fora da minha «vida do existir». Este primeiro salto leva-nos ao «filosofando em imagens, refletindo o esquema das coisas».⁸²⁰

Somos confrontados, neste momento, pela presença da «solidão» como um «ponto do próprio ser». No entanto, ao vivermos esta «solidão», poderíamos avançar em direção à «Existenz». 2- o filosofar permite-me elucidar a «Existenz» na medida em que a própria «Existenz» é capaz de articular a sua própria determinação. Este segundo salto tem que fazer frente a uma «linguagem do silêncio» que nos irá remeter ao conhecimento da «Existenz». É certo que corremos o risco de a «realidade da Existenz» vir a ser tomada pela «perplexidade da paixão, num estado de radical agitação sem a claridade da transcendência».⁸²¹

3- Este último salto «olha nos olhos» uma situação pungente, pois, «o salto é seguido por uma insolúvel dualidade: não ser mais meramente no mundo e ainda existir apenas nele na medida em que eu apareço para mim próprio».⁸²²

Esta situação de «dualidade»⁸²³ é marcada por uma peculiar dinâmica. Jaspers diz-nos que «o pensamento, aparentemente de contradições pode coexistir. A força desta contradição, na medida em que nenhum dos lados é enfraquecido, é a verdade da Existenz».⁸²⁴

Retornemos às «situações limites» para fazermos um acréscimo.

Gostaríamos de defender a ideia de que o aparecimento de episódios psicóticos de natureza esquizofrénica deveriam ser encarados como «situações limite» vividas pela Personalidade. A «Personalidade» enfrenta uma «vulnerabilidade existencial» ao ser acometida de um episódio psicótico. Altera-se, sobremaneira, a estrutura e dinâmica da personalidade.⁸²⁵

⁸²⁰ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings: Humanity Press; New Jersey. p.100

⁸²¹ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings: Humanity Press; New Jersey. p.101

⁸²² Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings: Humanity Press; New Jersey. p.101

⁸²³Vale a pena observar que mais uma vez, Jaspers, trabalha com dualidades. Este é o plano geral que o seu pensamento avança, mantido por uma «tensão».

⁸²⁴ Jaspers, K; (1986); Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings: Humanity Press; New Jersey. p.101

⁸²⁵ Desta forma surgem frente à personalidade os «monstros psicológicos» de Lopez-Ibor ou o «embrutecimento afetivo» que falava Kraepelin.

Fuchs não filia o início dos quadros esquizofrênicos a uma «situação limite». Ele apoia-se em Jaspers, afirmando que a «psicose, ao final, nem sequer é conectada com o conceito de “situação limite” em absoluto, pela incompreensibilidade da doença. De acordo com Jaspers, nega o acesso geneticamente⁸²⁶e existencialmente».⁸²⁷

Acreditamos que esta questão, ao longo do tempo, permaneceu no campo da psicopatologia um tanto ou quanto «deslocada».

Por outros termos, o «limite» que separa a experiência quotidiana das «situações limite “de natureza psicótica parece não devidamente valorizado. Devemos levar em conta que a forma, a intensidade, a intencionalidade, a percepção das situações vividas são profundamente alteradas (ou deslocadas) da sua dimensão espacial e temporal.

Em relação ao tempo poderíamos apontar as seguintes alterações, entre outras: 1- uma desarticulação da experiência do tempo (premonições a respeito de si mesmo ou do mundo, interrupção do fluir do tempo) 2- distúrbio da experiência da velocidade do tempo (o tempo estagna, acelerasse ou passa lentamente) 3- discrepâncias a respeito das experiências no tempo (perde-se as referências comuns da relação com o tempo, o tempo é diferente comparado com o que se viveu anteriormente).

Na dimensão da espacialidade teríamos: 1- perda das propriedades perspectivas (o espaço é alargado ou diminuído, o doente perde a sua própria dimensão do espaço que vive. 2- alterações das propriedades espaciais dos objetos (os objetos são vistos com menores, maiores ou distorcidos em seus tamanhos).

Gostaríamos de relembrar o sentimento angustiante da chamada «atmosfera» ou humor delirante que pode surgir no início dos quadros esquizofrênicos, assim como, as alterações da «consciência do eu» que acarretam, em última instância, uma perda da liberdade do indivíduo. Não devemos esquecer as vivências de alterações corporais que padecem esses doentes (“ela arrancou o meu estômago”, “o meu corpo esta a diminuir”, “tenho vidro nos intestinos”).

⁸²⁶ Geneticamente no sentido da impossibilidade de compreensibilidade das vivências. Veja o capítulo referente à metodologia na primeira parte desta tese.

⁸²⁷ Fuchs, T.; Existential vulnerability: toward a psychopathology of limit situations; Psychopathology; July, 11; 2013. p.1

Frente a esta situação limite de natureza psicótica uma decisão é tomada. Tais doentes optam pelo suicídio ou automutilação. Outros seguem tenazmente suas convicções delirantes e afastam-se do mundo compartilhado.

De sorte que, em pessoas esquizofrénicas, simples experiências (como a troca de uma palavra por uma pessoa estranha) passam a ser vividas no seu limite como um perigo à integridade do seu próprio «self».

Clarificando o repto de Jaspers: o que de biológico a psiquiatria poderia vir a ter – diferentes das propostas de então – que viria a ser «...uma orientação para a vida como um todo».

Em primeiro lugar, um «todo» deve escrever-se numa dimensão temporal. Indo ao âmago da questão, sigamos as palavras de Aristóteles: «ser um todo é ter princípio, meio e fim. Princípio é aquilo que, em si mesmo, não sucede necessariamente a outra coisa, mas depois do qual aparece naturalmente algo que existe ou virá a existir. Pelo contrário, fim é aquilo que aparece depois de outra coisa, necessariamente ou na maior parte dos casos, e a que não se segue nada».⁸²⁸

Este «todo» que se delimita nesta dimensão temporal segue concretamente determinadas fases assim configuradas numa visão incisiva: «subiste ao barco, navegaste, aportaste. Desembarca».⁸²⁹

É pois o ciclo biológico da vida. Frente a tais palavras, podemos vir a ficar «petrificados de medo». Não como consolo, mas como conhecimento, duas vertentes surgem ao nosso encontro.

Eis a primeira, somos os únicos seres viventes que ao perambularmos pelo mundo, sabemos que iremos morrer. Esta certeza, este desígnio já nos acompanha desde o nosso primeiro frémito.

O segundo, «vemos agora os esforços, o tormento, a destruição dos fenómenos como necessários, dada a constante proliferação de formas de existência que se empurram e forçam a seguir o seu caminho para a vida, a exuberante fertilidade da vontade do mundo».⁸³⁰

⁸²⁸ Aristóteles, Poética; (2015); Edição da fundação Calouste Gulbenkian; Lisboa. 7:25.p.51

⁸²⁹ Marco Aurélio; Meditaciones o sociologios; (2018); Alianza editorial; Madrid. Libro III, 3 p.67

⁸³⁰ Nietzsche, F; A origem da tragédia; (2005); Publicações Europa – América; Lisboa. p.100

É o movimento constante de outros embarques e desembarques.

O que propomos é uma determinada «visão» que envolve uma específica forma de interagir – enquanto a vida como fenómeno biológico – habitar em nós.

Vejamos, a princípio, esta determinada «visão».

Dito de outra forma, a «visão» que enfatizamos é a «tragédia».

Explicitando o que queremos esmiuçar, a «tragédia» faz avançar a nossa conceção biológica da vida atravessada pela fina lâmina do tempo, porque a tragédia, em sua essência, representa as ações dos homens. A «ação» na «tragédia não é a imitação dos homens, mas das ações e da vida (tanto a felicidade como a infelicidade estão na ação, e a sua finalidade é uma ação e não uma qualidade. Os homens são classificados pelo seu carácter, mas é pelas suas ações que são infelizes ou o contrário)». ⁸³¹ Não haveria tragédia caso não existisse a ação. Não podemos esquecer que Aristóteles nos ensina que «o enredo (de uma tragédia) é a imitação da ação». ^{832 833}

A tragédia também é valorizada, através de uma outra dimensão, pelas mãos de Nietzsche.

Na «Origem da tragédia» encontramos-nos diante das figuras de Dioniso e Apolo que representam conceitos estéticos e metafísicos.

Dioniso é o deus do caótico, da desmedida, em que «quase universalmente, o centro desses festivais consistia numa extravagante carência de disciplina sexual, cujas ondas submergem às veneráveis regras da vida familiar». ⁸³⁴

No entanto, surge no nosso horizonte a possibilidade de uma «aliança» entre os homens que «é selada pela magia dionisíaca; também a natureza alienada, hostil ou subjugada celebra a reconciliação com o filho pródigo, com o homem». ⁸³⁵

Através da presença e da ação dionisíacas, «o homem já não é um artista, tornou-se uma obra de arte; o poder artístico da natureza revela-se a suprema gratificação do uno primordial por entre os paroxismos da embriaguez». ⁸³⁶

⁸³¹ Aristóteles, Poética; (2015); Edição da Fundação Calouste Gulbenkian; Lisboa. 6:15. p.49

⁸³² Aristóteles, Poética; (2015); Edição da Fundação Calouste Gulbenkian; Lisboa. 6:35. p.48

⁸³³ Já fizemos menção ao quanto a «imitação de uma ação na vida encontra-se vinculada ao plano biológico e psicológico.

⁸³⁴ Nietzsche, F; A origem da tragédia; (2005); Publicações Europa-América; Lisboa. p.31

⁸³⁵ Nietzsche, F; A origem da tragédia; (2005); Publicações Europa-América; Lisboa. p.31

⁸³⁶ Nietzsche, F; A origem da tragédia; (2005); Publicações Europa-América; Lisboa. p.30

Avançando, penetramos na morada de Apolo. O deus das formas, das adivinhações, que habita os sonhos, o princípio da individualização. Através dos seus gestos, encontramos a sabedoria, toda a alegria advinda da aparência e o encontro com a sua beleza. A visão trágica existe na reconciliação de dois adversários.

Apolo e Dioniso delimitam os seus campos, festejam as suas fronteiras, percebem que a saga da vida surge na medida em que se encontram lado a lado numa relação complementar. A tragédia é constatada e não passivamente aceita.

A visão trágica, dentro da concepção que ora explicitamos e defendemos, merece ser aclarada. Tal visão, *a prima facie*, poder-nos-ia remeter à visão do caos, do trágico em seu limite, do desaparecer da existência.⁸³⁷ O sentido último do impulso da criação da Vontade é o Uno. A sabedoria dionisíaca colocada em cena na tragédia, é um chamamento à fidelidade terrena. Aquele que segue este conclave e ouça buscar em si uma continuação do mundo integra-se voluntariamente às vicissitudes e contingências da existência. Apesar de paradoxal, essa união de impulsos distintos, marcados pelas figuras de Apolo e Dioniso, proporciona uma criação nova. O ponto central é a liberdade. A liberdade não estaria filiada ao livre-arbítrio nem uma ausência absoluta de escolha em um determinado extremo. Eis um outro caminho: uma atitude de integração do homem ao cosmos que permitiria a sensação de liberdade e o sentimento de poder.

De uma forma – aparentemente paradoxal – o conhecimento dos limites da nossa existência catapulta-nos para novos horizontes. Leva-nos a uma tomada de decisão bem como de expansão até um determinado limite das nossas potencialidades. Para tanto, no nosso modo de ver, necessitaríamos de uma determinada postura que nos guiaria como «uma orientação para a vida». Estamos às portas da última vertente que iremos desenvolver. Vejamos de forma mais detalhada a relação que advogamos entre o olhar estoíco e a filosofia da existência gizada por Jaspers.

O primeiro aspeto a levar em conta filia-se ao desenrolar do próprio tempo da vida. Assim teríamos: «a vida divide-se em três períodos: o que foi, o que é, e o que há-de ser. Destes, o que vivemos é breve; o que havemos de viver, duvidoso; o que já

⁸³⁷ Veja nesse sentido, como exemplo, os gritos lancinantes de Ivan Ilitch no fim da sua existência. Em: Tolstoi I (1981); A morte de Ivan Ilitch; Editora Alham Bma. Rio de Janeiro.

vivemos, certo. Pois, sobre este último, a fortuna perdeu os direitos, é o que não se submete ao arbítrio de ninguém».⁸³⁸

Pertencemos somente ao tempo presente que, por ser tão breve, não pode ser abarcado por um simples golpe.

No entanto, por vezes, estamos tão assolados por obrigações que não nos damos conta que, após termos «percorrido diariamente as soleiras de todos e não ter deixado de entrar em nenhuma porta aberta...»,⁸³⁹ não teríamos visto nada.

O passar do tempo, sendo a dimensão biológica do nosso corpo o reflexo de tal passagem⁸⁴⁰, não o ocupamos de uma forma mais proveitosa.

A existência só ganharia sentido na busca e no encontro de «ocupações» que valessem a pena ser vividas. Sigamos Sêneca quando nos exorta a seguir um determinado caminho: «dentre todos os homens, somente são ociosos os que estão disponíveis para a sabedoria; eles são os únicos a viver, pois, não apenas administram bem a sua vida, mas acrescentam-lhe toda a eternidade».⁸⁴¹

É neste viver que nos iremos aperceber da «ligação e relação mútua de tudo que há no mundo»⁸⁴². Existe em pauta o fato de uma coisa seguir a outra na dimensão temporal.

Estamos frente a uma mútua «interdependência» das coisas existentes no mundo. De sorte que «o que a cada um acontece é útil ao todo. Isso bastaria. Observando, porém, verás mais que, em geral, o que é útil a um homem é útil também aos outros. Tome-se aqui a palavra útil na acepção mais ampla, como se aplica às coisas indiferentes».⁸⁴³

Pelas coisas do mundo estarem entretecidas, uma não é estranha à outra.

Daí, que o viver e o morrer fazem parte de um todo, assim como as diferentes fases e mudanças do nosso corpo biológico. Nada disso nos é estranho. Pois, «eis a doença, a escravidão, minha casa que se desmorona e se incendeia: nada de tudo isto é inesperado

⁸³⁸ Sêneca; Sobre a brevidade da vida (1993); Editora Nova Alexandria; São Paulo. p.38

⁸³⁹ Sêneca; Sobre a brevidade da vida (1993); Editora Nova Alexandria; São Paulo. p.46

⁸⁴⁰ Alves Garcia assinala: «Com efeito, a tanto equivalem a diminuição progressiva das forças e da acuidadesensorial, sob a forma de presbitia, de surdez, ageusia e hiposmia; o couro cabeludo perde a vitalidade, os pelos encanecem ou caem, a pele é invadida pela esclerose e enrugam-se; o tronco encurva-se, as articulações sofrem paulatina baixa de agilidade e espontaneidade, traduzida na marcha lenta ou incerta, o trêmulo ganha primeiro as mãos e em seguida todas as extremidades.» Psicopatologia Forense (1979); Companhia Editora Forense; Rio de Janeiro. p.279

⁸⁴¹ Sêneca; Sobre a brevidade da vida (1993); Editora Nova Alexandria; São Paulo. p.45

⁸⁴² Marco Aurélio; Meditaciones o solilóquios; (2018); Alianza Editorial. Madrid. Libro VI; 38 p.117

⁸⁴³ Marco Aurélio; Meditaciones o solilóquios; (2018); Alianza Editorial. Madrid. Libro VI; 45 p.121

para mim ⁸⁴⁴. Eu sabia no meio de que caos a natureza me condenava a viver. Quantas vezes ouvi na minha vizinhança prorromper a voz das carpideiras; quantas vezes vi passar diante da minha porta archotes e as tochas que precedem os funerais prematuros». ⁸⁴⁵ O caminho a seguir deve valorizar a nossa capacidade intelectual. De sorte, nunca surgirá em nossa consciência qualquer opinião contrária a ordem da Natureza, nem a uma vida racional. Caso sigamos esta vereda, estaremos a evitar a precipitação em nossas decisões. Os acontecimentos do quotidiano marcado pela alegria ou pela tristeza trazem uma dupla aprendizagem aos nossos olhos: tais acontecimentos pertencem a nós mesmos e a mais ninguém e passam a contribuir para a nossa perfeição. A postura que defendemos encara o tempo que vivemos como «um rio e uma corrente impetuosa de acontecimentos». Somos assolados por eventos habituais e familiares como «a rosa da primavera e os frutos do verão» Por último, temos dois aspetos a levar em conta.

Vejamos o primeiro, vozes poderão erguer-se e apontar uma, digamos assim, dissociação entre uma posição estóica com um cariz determinista e uma visão existencialista, em que a supremacia da escolha individual surgiria de forma marcante.

Não é o caso. Vejamos o que nos diz Séneca: «daí o princípio do qual nós, estóicos, estamos orgulhosos: o de não encerrarmos nas muralhas de uma cidade só, mas de entrarmos em contacto com o mundo inteiro e de professarmos que nossa pátria é o universo, a fim de oferecer à virtude o mais amplo campo de ação. Excluem-te do tribunal, expulsam-te da tribuna e dos comícios? Volta-te e olha; quantas extensões imensas, quantas nações se abrem para ti? Por mais vasta que seja a parte do mundo que te é vedada, aquela que te é permitida será sempre maior». ⁸⁴⁶

A questão que se levanta é: qual o lugar da liberdade na tecedura determinista de cariz estóico?

A visão da liberdade na Grécia antiga era marcada por um padrão sociopolítico que fazia a Polis estar viva e atuante. O Destino (também denominado Providência) passa a ser encarado como o «nexo causal» do Universo e não mais como uma indomável força

⁸⁴⁴ Acrescentaríamos: a culpa que nos despedaça, a doença que nos furta o pleno tino; a proximidade da morte.

⁸⁴⁵ Séneca; Da tranquilidade da alma; (1980); Os Pensadores; Editor Vitor Civita; São Paulo; p.207

⁸⁴⁶ Séneca; Da tranquilidade da alma; (1980); Os Pensadores; Editor Vitor Civita; São Paulo; p.202

fatal e cega. Em outros termos: o Destino encontra-se conectado com o monismo do Logos, enquanto estrutura que garante a «ordem cósmica» mediante o entrelaçamento das causas que o mantem operante.

Causas e efeitos são entidades ontologicamente diferentes. Apenas os corpos podem ser causas por agirem e sofrerem acções. Um exemplo nos mostrará o que afirmamos: uma faca corta a carne, ser cortada é um predicado (efeito incorpóreo). A faca é o corpo em acção. O efeito é passivo e incapaz de agir. O que é incorpóreo não existe, apenas no pensamento, tais como: o tempo, o espaço e o vazio.

O Destino é uma «conexão de causas», uma rede de causas interactivas. Os estóicos são acusados de descreverem um «enxame de causas», isto porque um efeito pode ser resultado de inúmeras causas concorrentes, participando junto com outros efeitos em novos e intrincados processos causais.

Jaspers vai de encontro a essa concepção ao afirmar que os fenómenos psíquicos e os fenómenos somáticos ao se tornarem objecto de investigação encontram-se separados por um «infinito de processos intermediários» que nos são desconhecidos e existem em interações recíprocas.

Para avançarmos, sigamos as palavras de Marco Aurélio em relação a liberdade: «para minha capacidade de decisão é tão indiferente a decisão do meu próximo, como a sua respiração vital e sua carne. Pois embora tenhamos nascido por causa dos outros, nossa consciência interior possui sua própria e peculiar soberania. De outro modo, a maldade do meu vizinho seria um mal para mim, coisa que não aprovaria a divindade, para evitar que dependesse da vontade do outro que eu fosse infeliz».⁸⁴⁷

Continuando a explicitar o elo entre a Filosofia da Existência gizada por Jaspers e a tradição estóica, gostaríamos de chamar a devida atenção no que diz respeito as chamadas «situações limites». Tais situações não se alteram com o decorrer do tempo vivido por cada um de nós, mesmo quando a «sua despedaçada força é obscurecida». Voltemos a repeti-las: «eu necessito morrer, eu necessito lutar, eu estou sujeito a mudanças, eu envolvo-me irrefutavelmente na culpa». Frente a tais situações limites

⁸⁴⁷ Marco Aurélio; *Meditaciones o Soliloquios* (2018), Alianza Editorial, Madrid, Libro VIII; 56 p. 158.

devemos não só reconhecê-las, mas darmos a devida importância da sua «força» nas opções que fazemos.

Jaspers impele-nos a um «mergulho» em nós mesmos. Entretanto, ao deparar-nos com as respostas às nossas primitivas indagações e que demarcariam os nossos limites, cabe-nos uma postura de «aceitação». Esta «aceitação», no nosso modo de ver, aproximaria do pensamento estóico, pois «devemos igualmente mostrar docilidade e não ser escravos demais das resoluções que tomamos: ceder de boa vontade à pressão das circunstâncias e não temer mudar, seja de resolução, seja de atitude, contanto que não caiamos na versatilidade, que é de todos os caprichos o mais prejudicial à nossa tranquilidade».⁸⁴⁸

Um outro aspeto que enfatizamos guarda relação com a importância da presença da Razão na Filosofia Existencial. No início do 4º capítulo da parte 2 detalhamos tal importância.

A Razão é a «fonte primitiva da ordem». A Razão possui uma atitude fundamental de ser «um universal viver-com» que nos impele a um movimento de conhecimento e revelação.

A importância dada pelos estóicos não se afasta, no nosso modo de ver destas directrizes apontadas por Jaspers, pois «venera tua faculdade intelectual. Nela radica tudo: desse modo nunca brotará em tua consciência nenhuma opinião contrária a ordem da natureza, nem a uma vida racional. Será ela que evitará que te precipites, a que te buscará familiaridade com os homens e conformidade com os deuses».⁸⁴⁹

Devemos, é certo, escolher com cuidado, seguindo e observando as «nossas disposições naturais», para que nos tornemos mais «aptos à ação». Aprendemos, desde cedo, que «forçar a natureza é sempre inútil».⁸⁵⁰

Afastamo-nos da posição jaspersiana quando assevera que «ela (a tragédia) revela seu enredamento como um desconhecido subterrâneo da humanidade. Paradoxalmente, contudo, quando o homem arrosta o trágico, ele libera a si mesmo da tragédia. Esta é a

⁸⁴⁸ Marco Aurélio; *Meditaciones o Soliloquios* (2018), Alianza Editorial, Madrid, Libro V; 10 p. 96.

⁸⁴⁹ Marco Aurélio; *Meditaciones o Soliloquios* (2018), Alianza Editorial, Madrid, Libro III; 9 p. 71.

⁸⁵⁰ Apliquemos tais directrizes à nossa ação psicomotora, por exemplo, ao subirmos uma montanha ou ao apercebermos uma imagem vista a certa distância.

única maneira de obter-se purificação e redenção». ⁸⁵¹ Na concepção de Jaspers não existe tragédia sem transcendência.

Bem sabemos que, ao longo do tempo, o homem expressou a tragédia através de situações, acontecimentos, forças sociais que se digladiavam ou embates das mais diversas crenças. Todos estes aspetos conduziram o homem ao limite, à fímbria da profunda visão do desconhecido.

A visão trágica permite-nos, no nosso modo de ver, conceber o desenrolar da unidade bio-psíquica humana, ao longo do tempo que se vive, o encontro do nosso «Eu» com outros seres conscientes que também perambulam pelo mundo. Ao findar o tempo biológico que vivenciamos, ao sermos mais do que nunca enlaçados pelas lembranças e não sermos mais atormentados pela dúvida e agonia das decisões que não tomamos e sermos de uma forma peculiar cômicos com felicidade do caminho que percorrermos, só nos resta repetirmos – quiçá com uma voz algo ténue – os versos de Bandeira «quando a indesejada das gentes chegar». ⁸⁵²

«O meu dia foi bom, pode a noite descer
(a noite com os seus sortilégios).

Encontrará lavrado o campo, a casa limpa,
A mesa posta,
Com cada coisa em seu lugar».

⁸⁵¹ Jaspers, K; (1952); *Tragedy is not enough*; The Beacon Press; Boston. p.41

⁸⁵² Bandeira. M; (2001); *Antologia poética*; Editora Nova Fronteira; p.164

Conclusão

De fecho, passamos a expressar pontos de concórdia, discórdia e a nossa contribuição acadêmica.

A psicopatologia descritiva buscava um ordenamento empírico determinado, lançando mão de um número reduzido de formas básicas. Tal posicionamento deixava em segundo plano o pensamento sistematizado. Não existiam: a reflexão do que era observado, a comparação dos quadros clínicos, a busca de semelhanças e diferenças bem como a tentativa de completar as lacunas de uma construção metodológica. O hiato presente passa a ser diminuído com os estudos clínicos da psicopatologia alemã a partir do meado do século XIX. No alvorecer da psicopatologia alemã existe uma condição que se impõe: o abandono da marcada influência filosófica na prática clínica cotidiana. Os grandes psicopatologistas alemães não aceitam que a influência do pensamento filosófico idealista quer a influência kantiana – que postulava que os laudos psiquiátricos-forenses deveriam ser realizados por filósofos – o clamor maior era o de fazer frente aos gritos que vinham da «casa dos loucos».

Kraepelin vai lançar mão das ideias de Kahlbaum baseadas no princípio evolutivo das patologias médicas. O objetivo era claro: ordenar os diferentes quadros psicopatológicos conforme a evolução e término da patologia. Os chamados «estados finais». Eis o grande mérito de Emil Kraepelin.

O contributo de Dilthey para a metodologia aplicada por Jaspers permanece nas sombras ao longo da Psicopatologia Geral.

Conceitos como: «percepção interna», «conexões psíquicas»; «fluxo da consciência» estarão presentes nas entrelinhas da Psicopatologia Geral.

No entanto, Max Weber ocupará um lugar de destaque no pensamento jaspersiano. Jaspers vai lançar mão do conceito de «tipo ideal» para construir um parâmetro em termos de «esquema mental» para comparar o que observava nos corredores de Heidelberg.

Expressamos algumas divergências em relação à utilização desta via. Sendo assim: a criação do «tipo ideal» implica a escolha deliberada de um aspecto da realidade. Em

outros termos: um «recorte» específico, detalhado e sustentado por elementos objetivos de matiz social (documentos, obras de arte).

No entanto, acreditamos que ao aplicar a concepção de «tipo ideal» na clínica devemos levar em conta: a experiência que adquirimos em «ver doentes» o que se refletiria na pergunta: «qual o caso mais grave de esquizofrenia que você já tratou?» O outro aspecto, como consequência do anterior, é termos «visto» um número considerável de doentes.

Jaspers devido a sua própria condição de saúde não acompanhava a evolução clínica dos doentes. Os exemplos que apresenta em sua obra são de carácter indirecto. Tais exemplos, de uma riqueza psicopatológica ímpar, são «emprestados» de outros autores. Discordamos da tão decantada presença de Husserl na metodologia jaspersiana. O próprio Jaspers utiliza o conceito de Fenomenologia de forma bastante restrita. Para Jaspers a fenomenologia é um procedimento empírico e descritivo. A metodologia husserliana não é empregada. O instrumento metodológico de colocar a realidade «entre parenteses» não é nem mesmo citado. É indiscutível o valor que Jaspers passa a dar aos relatos das vivências psicóticas em primeira pessoa. Com este procedimento ele resgata a integridade da pessoa ao sofrer uma patologia mental. Não podemos deixar de fazer críticas. Para um doente esquizofrénico relatar suas vivências com tal riqueza de detalhes, como temos nos exemplos citados, é fundamental uma boa capacidade de auto-observação e reflexão por parte do mesmo. Devemos também levar em conta as distorções do relato que podem surgir em decorrência de vários factores. Como, por exemplo, a existência ou não de menoscabo intelectual decorrente do processo esquizofrénico e o nível socio-cultural do doente.

A metodologia empregada por Jaspers tem como base a distinção e os limites da compreensão e o vasto campo do explicar.

Em termos da «compreensão» teríamos: a denominada «compreensão estática», em que o fato psíquico é considerado apenas no como se dá e como é revelado. Na chamada «compreensão genética» pressupõe a busca de um encadeamento compreensível na sucessão dos acontecimentos psíquicos, o como se relacionam entre si, como surgem uns dos outros, na continuidade da corrente de vivências. O método compreensivo

possui limites. No entanto, estes limites podem ser ampliados através da capacidade auto-reflexiva do observador, do seu treino sistemático de observar os acontecimentos à sua volta e do contato interpessoal ampliado com indivíduos e modos de ser diversos.

Frente a vivências «incompreensíveis» lançamos mão da explicação. A explicação caminha num crescente no sentido de «desvelar» o mundo. O método explicativo é criticado por estar forçosamente relacionado a esquemas prévios, e tende a querer preencher todos os vazios e abarcar a totalidade dos fatos possíveis.

Vale lembrar que o modelo da «explicação» implica a testagem objetiva do «esquema prévio», a confrontação dos fatos e a arguição dos resultados frente à comunidade científica.

Jaspers assume que existe e existirá sempre «um abismo» intransponível entre esses dois domínios.

No nosso modo de ver, tal posicionamento dicotômico compromete não só a visão da «totalidade» preconizada pelo autor da Psicopatologia Geral bem como nega o que aprendemos e necessitamos na prática clínica. Eis o que propomos: ao lançarmos mão de um ponto de vista complementar estaríamos a responder às necessidades práticas que vivemos no campo da clínica.

Dito de outra forma e ampliando a nossa argumentação: frente a um quadro clínico real lançaremos mão da compreensão, na sua vertente empática, de relação intersubjetiva e de instrumentos racionais para nos aproximarmos das vivências do outro. De forma complementar – no campo da clínica – necessito buscar nexos de causalidade ao avaliar os resultados das análises clínicas. Em suma: ao resgatar a noção de «totalidade», o fazemos com a concepção de complementaridade. Compreendemos o doente e explicamos a doença.

Voltemo-nos para as questões referentes à consciência. Em primeiro lugar, estamos acordos com a assertiva de que a consciência não deve ser reduzida a uma espécie de «função psíquica».

A consciência é uma entidade básica da vida psíquica. Jaspers só vai valorizar os acontecimentos que surgem ou captamos em lucidez de consciência. Só tais elementos seriam retidos e influenciariam a nossa «vida psíquica». Ele aponta como condição

fundamental para a consciência lúcida a ação clarificadora da atenção voltada para um específico objeto.

No entanto, Jaspers não deveria confundir «consciência» com «vida psíquica». O que denominamos «vida psíquica» possui um horizonte e dinâmica mais amplos. Devemos levar em conta o conceito de «inconsciente» quer seja na sua formulação freudiana ou tendo como referência reações e hábitos «automáticos» que incorporamos e que são, no mínimo, «extraconscientes».

Um exemplo irá fortalecer este nosso argumento. O exemplo, a propósito, advém do campo da neurologia e busca demonstrar a presença «extraconsciente» nas simples ações que realizamos.

Tomamos uma decisão consciente quando dirigimo-nos em direção a porta de uma sala e colocamos em funcionamento o chamado «sistema piramidal» do nosso sistema nervoso central.

No entanto, não percebemos outros movimentos necessários para que o objetivo traçado venha a ocorrer: os movimentos dos nossos braços, do tórax impulsionado para a frente e a coordenação da flexão e extensão das pernas. Não temos percepção dos finos movimentos que ocorrem. Estes movimentos «inconscientes» são feitos pelo chamado «sistema extra piramidal» que deve atuar em complementaridade com o sistema anterior.

Criticamos a concepção de que as características «formais da consciência do eu» devem ser vistas como «consciência da própria personalidade». Bleuler defende esta vertente. A bem da verdade, o «eu» reflete a dimensão subjetiva da personalidade. No entanto, em seus fundamentos a «consciência do eu» e a «personalidade» guardam diferenças marcantes. A «personalidade» é um conceito funcional e abarca as conexões de ordem biopsicossocial de carácter operativo em cada um de nós.

A «consciência do eu» tem uma dimensão fenomenológica.

Ao lado da «consciência do eu» encontramos a «consciência dos objetos» que ocupam as «categorias fundamentais» do tempo e do espaço.

O conceito de «consciência» formulado por Jaspers vai chamar a nossa atenção para os seguintes aspectos: em cada momento que passa algo existe no «campo da consciência»;

a consciência deve ser vista como uma «totalidade» que permite o surgimento dos fenômenos psíquicos; estamos diante de um constante «fluxo da consciência»; os diversos «momentos» da consciência apresentam um número variável de elementos. Estes elementos podem ser: lembranças; desejos, ações, sentimentos ou estados de humor.

Eis a sua formulação: «o todo da vida psíquica em qualquer momento é chamado consciência».

No entanto, cabe-nos chamar a devida atenção para um dado. A «consciência do eu» que sentimos e desfrutamos só alcança a sua plenitude através do encontro e interação com outros indivíduos que habitam o mundo.

Defendemos que é na íntima relação «eu-mundo» que surge profundas alterações qualitativas da psicopatologia como a que se segue.

O delírio ocorre em lucidez de consciência.

O delírio relaciona-se com a «realidade». Seguimos Jaspers quando nos mostra que a realidade de um ser está demarcada no tempo e no espaço e que devemos juntar a «realidade pensada» a «realidade vivida». O viver prático, refletido em atitudes e ações traz à presença da realidade um valor acrescido.

Em outros termos: a vivência da realidade possui a característica de ser um acontecimento primário. Este acontecimento primário constitui-se num processo de dar significado ao mundo que nos rodeia e que estamos inseridos.

Cabe aqui um reparo.

Alonso-Fernandez ao expor as atividades fundamentais do pensamento, diz de forma inespecífica, que existiria «uma relação» entre conceitos e imagens que convergiriam para a emissão de juízos.

Somos de opinião que esta não é uma simples «relação». Tal «relação» possui um nome específico e um papel importante no processo do pensar. Vale lembrar que estamos a lidar com o «raciocínio».

Defendemos, frente à argumentação de Alonso-Fernandez, que o «raciocínio» é o ato da consciência que consiste em encadear os juízos de tal forma que o ultimo elo da cadeia

se impunha como derivação necessária e inevitável dos anteriores. Juízos e raciocínio são as operações intelectuais do pensamento lógico-formal.

Jaspers assevera que o delírio é necessariamente precedido, durante um tempo variável, de um estranho, vago, inquietante sentimento. Jaspers o denomina «atmosfera». Discordamos desta assertiva de Jaspers. A prática clínica bem como a literatura especializada tem mostrado significativas diferenciações aquando do surgimento deste vago sentimento. Ao observarmos a evolução dos pacientes acometidos pela «atmosfera» encontramos: tal sentimento, depois de um tempo variável, desaparece ou é a única expressão psicopatológica ou efetivamente ocorre a eclosão de um quadro psicótico.

Nos indivíduos que desenvolvem um quadro psicótico temos o surgimento das chamadas «vivências delirantes primárias». Tais vivências são de três tipos: as percepções delirantes, as representações delirantes e as cognições delirantes.

Em todas elas o que se impõe ao indivíduo é um viver de significações novas, inusitadas, frente aos objetos do mundo que lhe eram familiares.

Na querela que envolveu Jaspers e Schneider relativo à «cognição delirante», no que diz respeito, a mesma ser formada de um só membro ou dois. Somos partidários de Schneider. A «cognição delirante» é uma certeza vivida pelo indivíduo que o acomete subitamente. Temos somente um membro (o indivíduo); não existe qualquer percepção ou sentimento que também participe do processo (segundo membro).

Jaspers vai contribuir para o estudo do delírio ao fazer uma distinção entre ideias delirantes e ideias deliróides.

As «ideias deliróides» possuem uma origem compreensível. Elas eclodem em relação com a vida afetiva, estados da consciência ou debilidade intelectual.

As «ideias delirantes» são: a convicção extraordinária, uma certeza subjetiva incomparável, a impossibilidade de influencia através da lógica e da experiência e a impossibilidade dos conteúdos.

Acreditamos que o delírio não é um «por em relação sem motivo»; acreditamos que a incorrigibilidade do delírio demarca um aspecto existencial de qualquer homem.

Todos nós vivemos inseridos numa «totalidade» que mesmo sem nos darmos conta nos oferece um chão para pisar uma confiança e familiaridade primárias.

Não devemos deixar de salientar que o delírio ao mesmo tempo que transforma o mundo que a pessoa vive nutre-se dos elementos históricos do mundo que se vive.

Dizendo melhor: ao longo dos séculos os conteúdos delirantes refletiam o desenvolvimento científico e as mudanças sócio-históricas.

O homem delirante ao dar um novo significado ao que existe ao seu redor, mesmo que seja uma hermenêutica visão, não deixa de ter um solo firme em que possa caminhar.

Mesmo que vivencie a solidão da sua vida delirante a preservação do seu ser permanece.

O conhecimento que podemos ter do psiquismo do outro, oscila entre os elementos particulares e o todo.

Caso abandonássemos a concepção do todo, perderíamos a capacidade crítica que nos permite alcançar a análise dos elementos particulares.

Gostaríamos de chamar a atenção que Jaspers não abandona a postura biológica aquando do diagnóstico de uma patologia mental. Ele mantém-se filiado a uma hierarquia que leva em consideração a base biológica existente.

É bom reter que no caso de um doente com um quadro neurótico que sofreu um traumatismo craniano, o diagnóstico principal seria orgânico (o traumatismo).

Contudo, Jaspers vai acrescentar uma outra vertente ao especificar que a existência em si, no entanto, é manifestada na vida biológica. Passemos à segunda parte que versa a respeito das vertentes da Filosofia da Existência.

O homem encontra-se aberto às possibilidades do existir. Porém, o homem é composto de irreconciliáveis opostos.

O homem poderá encontrar a sua essência?

Um movimento capital torna-se necessário: o homem deve negligenciar a sua própria imagem.

Ao homem cabe um grande gesto, o gesto de um verdadeiro «heroísmo solitário» rumo à sua verdadeira autenticidade.

A liberdade usufruída pelo homem o levará aos limites da transcendência. A finitude do homem forja a liberdade do homem. Quando ele vislumbra o Absoluto. Este caminho faz com que o homem consiga «enfraquecer» sua própria finitude.

O homem ultrapassa o modo que é dado a si próprio. Ele encontra-se em movimento, em transformação. O homem é um eterno vir – a- ser.

No entanto, a sombra de uma incompletude segue o homem.

Esta sombra será afastada quando o homem, através da sua forma de agir, tomar consciência de si próprio. A decisão de estar cômico deve ser marcada pela coragem.

A nossa «consciência ôntica» faz cair o véu de todos os pretensos graus de verdade, deita por terra a imagem que criamos para nós mesmos.

No entanto, leva-nos ao encontro do outro e da partilha das alegrias e sofrimentos comuns de quem perambula por este mundo sublunar.

O mundo na visão de Karl Jaspers está envolto num modo do Abrangente que lhe é próprio. Cabe delinear o que chamamos o Abrangente. O Abrangente é o todo que mantém unidos sujeitos e objetos. Estamos frente a uma nova configuração. É o clarear do Abrangente na cisão sujeito-objeto.

Não temos um mundo aparente em contraste com um mundo real. Não precisamos colocar o mundo «entre parênteses». Existe o único mundo que vivemos. Não devemos nos deixar levar: o que surge diante de nós na cisão sujeito-objeto já é o próprio ser. O mundo não é aparência. O mundo é realidade. Porém, tal realidade é manifestação do ser.

Em outros termos: esta manifestação do ser é suportada pela realidade, pela presença do Abrangente.

No entanto, este Abrangente que é sustentáculo da realidade não habita em nenhum lugar, não o limitamos. O Abrangente é.

Voltemo-nos para a relação da ciência com a filosofia.

O mundo da ciência é independente dos meros desejos humanos. Os cientistas estão interessados no estudo da Natureza. Lançam mão de variáveis quantitativas na busca da precisão. Não devemos esquecer que no campo científico, o método e a matéria do

nosso estudo fazem parte de uma totalidade. Dito de outra forma: somos guiados pela ideia de uma totalidade.

Dentro da concepção de ciência de Karl Jaspers encontramos três elementos básicos: a ciência cria um conhecimento metodológico; a ciência gera uma certeza convincente e representa uma validade universal.

A «ciência moderna» volta-se para o fenómeno individual e busca encontrar «interconexões universais». Ela não consegue apreender o «cosmos do ser» Com os seus métodos e técnicas é capaz de apreender o «cosmo das ciências».

No campo das «ciências naturais» não existe «espaço» para qualquer questionamento referente à «Existenz». A «força» inerente das «ciências naturais» advém do conhecimento de leis universais. Esta «força» de conhecimento é demonstrável através da técnica, surge diante dos nossos olhos sem margens para dúvidas. Surge devido à capacidade de relacionar e mensurar os fatos.

A tarefa das «ciências do espírito» é investigar empiricamente o que é compreensível, aquilo que tem significado. As «ciências do espírito» tornam-se acessíveis pela orientação no mundo através dos seus produtos e documentos, suas comunicações e atos.

Jaspers vai utilizar a concepção de «tipo ideal» de Max Weber para delimitar e construir a dimensão da compreensão no campo das «ciências do espírito».

O que capto e construo no campo da compreensão é fundado na comunicação com o outro. Dito de outra forma: é desta maneira que consigo que haja o diálogo da «Existenz» com outra «Existenz». A vontade de comunicar é inerente a toda «Existenz». Esta é a mais profunda abordagem do significado das «ciências do espírito».

Alcançamos o outro «polo» que se defronta a ciência: a filosofia na visão de Karl Jaspers.

Jaspers parte de uma constatação que ao longo da história, fez avançar sobremodo a ciência.

Ei-la: a distinção entre um sujeito que busca conhecer e um objeto que se faz conhecido. Caminhamos dentro desta «cisão».

Aceitamos a condição de «cisão». A pergunta é: estando separados, estavam anteriormente unidos? Jaspers vai chamar o todo constituído por sujeito e objeto de Abrangente.

Ao entrarmos em contato com o Abrangente passamos a ganhar «a nossa consciência ôntica». Isto ocorre através de um posicionamento que realizamos, que assumimos e que muda a nossa própria perspectiva em relação a nós próprios e ao mundo.

Jaspers usa metáforas para descrever este novo posicionamento: seria como «saltar sobre a própria sombra» ou caminhar com os pés no ar. Nós utilizamos a imagem: teríamos que reter a fumaça que foge entre os nossos dedos.

Jaspers assinala que ao termos a «consciência ôntica» via «o salto» que realizamos este é procedido pela razão, «para além da razão, sem todavia, a perder».

Divergimos, neste ponto, do pensamento de Karl Jaspers. Não questionamos o papel fulcral da razão na nossa relação com o Abrangente. O exemplo que utilizamos no texto de uma situação concreta e observável em qualquer cultura: o da amamentação da prole humana, faz surgir a ideia do Abrangente a partir do que chamamos «intuição aperceptiva». Esta «intuição aperceptiva» é que faz com que posteriormente a razão ocupe o seu espaço e influência no processo de vislumbrarmos o «Abrangente». A «intuição aperceptiva» seria da ordem pré-reflexiva e surgiria na consciência como um «insight»

A vida filosófica é uma «decisão» para despertar em direção às nossas origens primárias, de buscar o caminho de volta à «fonte primal».

O viver filosófico é um processo constante de ascendência rumo ao Ser. O fazemos na dimensão histórica que vivemos, elegendo atos de nossa vida. O viver filosófico abre portas para uma outra postura: o de estar no mundo e não estar.

Explicando melhor: o não estar aponta no sentido da independência filosófica. Porém, esta independência tem uma ligação efetiva com o mundo. Caso não a tivesse cairíamos no vazio. A filosofia, na visão de Jaspers, é a escola desta independência, não é a posse da independência.

Voltemo-nos para a fonte da filosofia.

Na concepção de Jaspers nos defrontamos ao longo do nosso viver com «situações limites» que não podem ser escamoteadas, necessitam ser reconhecidas: situações em que nos defrontamos com a culpa, a morte, o sofrimento e a necessidade de lutar. Por mais que seja paradoxal tais situações funcionam como momentos que somos chamados a viver.

Dito de outra forma: cabe a cada homem dar uma forma, demarcar um sentido, buscar uma intencionalidade vivida para o reconhecimento da sua incompletude.

Passemos as conclusões referentes ao estudo da díade: liberdade e verdade.

A liberdade encontra-se cerceada pela ação do totalitarismo. O totalitarismo atua criando e recriando o caos que é praticado em doses variáveis, nas pequenas coisas, nos pequenos atos quotidianos e comuns. Por possuir diversas «facetas». É difícil chegarmos ao âmago do totalitarismo. Este «distorce as palavras» leva-nos a um estado de «entorpecimento» da razão. Por outro lado, atrai-nos com promessas, vãs promessas de segurança e bem-estar quando a falta de futuro concretizada pela fome e outros sofrimentos batem à nossa porta.

Jaspers acredita que a ação do totalitarismo possa ser frenada através da «divulgação» da «clareza e natureza» do totalitarismo junto às pessoas. Ele vai mais além ao propor que caso a nossa «forma de visão» seja apresentada «gentilmente» e «praticada brilhantemente» as ameaças do totalitarismo «desaparecerão no ar puro da clara visão». Acreditamos que a visão jaspersiana prioriza em demasia a plena racionalidade na resolução dos conflitos que envolvem a política entre os homens.

Ele não leva em consideração, os aspectos irracionais da conduta humana e a força da massa humana que mesmo não se sentindo manipulada, grita em uníssono e segue o seu líder.

A liberdade necessita deixar de ser uma ideia para tornar-se presença real na vida das pessoas.

Entretanto, passamos a carregar a marca da «ideia da existência tecnológica». Não percebemos na nossa vida cotidiana que esta «existência tecnológica» acaba por delimitar, controlar e sugerir as nossas mais íntimas necessidades. Jaspers vai chamar de

«aparato» a esta configuração estrutural e dinâmica que deve suprir as «massas» das suas «necessidades».

Chamamos a devida atenção para a alteração existente, na dimensão temporal e do individuo através da «tecnificação» da sua vida. Propomos a denominação de «atomização do tempo vivenciado» que é uma alteração do tempo individual que é marcada por um fugaz momento – tal qual a vida de certas partículas subatómicas – a vivência não é inserida numa cadeia de vivências, sustentável no tempo. Em consequência não criamos uma memória do que vivenciamos.

Frente a todos estes reveses, cabe ao homem chamar para si o raiar da sua própria liberdade. Além da criação de novas instituições, nós necessitamos de nos mudarmos. Em outros termos: alterarmos as nossas práticas morais e políticas.

A forma de fazer face a esta situação ocorreria em duas frentes: a primeira reside no individuo.

Através da sua vida e não através de uma opinião. A segunda frente está filiada a uma «suprapolítica» movida pela ação do «Ethos».

Dito de outra forma: ao homem é dada a possibilidade de mudança através da sua história. Jaspers dá como exemplo o fundamento bíblico do «Ethos» do mundo protestante.

Passemos a considerar a verdade que se encontra em íntima conexão com a liberdade.

A verdade torna-se inteligível através do rigor dos significados das afirmações e da comprovação prática que observamos.

Somos levados por uma «preocupação existencial» a buscar uma verdade una. Buscamos uma verdade que não seja manipulada. Uma verdade que seja convincente em si mesma.

A via que possuímos para o contato com a verdade é a comunicação com os nossos pares. A comunicação é o que permite «fazer-me ver a verdade de outra Existenz».

A verdade emerge da comunicação.

Jaspers acredita que o homem inicia-se pela comunicação e não por sua natureza biológica.

Discordamos deste aspecto. Mais uma vez a sombra das «polaridades» do pensamento jaspersiano está presente.

Demonstramos nesta tese que a noção de complementaridade entre os «polos» é que nos permite avançar no nosso conhecimento. Bem sabemos que o desenvolvimento da comunicação (em suas diversas facetas) é o produto da ação complementar de fatores de ordem biológica (desenvolvimento pleno do córtex cerebral; ação dos «neurónios-espeelho») e fatores psicológicos e culturais.

A comunicação que emerge da «Existenz» é acompanhada do «espírito», da universalidade da «consciência em geral» e demonstra-se na «existência empírica».

Devemos clarificar que ser eu próprio e ser verdade só ocorre na medida, em que eu comprometer-me a partilhar uma comunicação incondicional.

Como consequência devemos, por mais paradoxal que possa parecer, perdemo-nos. Em outros termos: implica uma «perda» de nós mesmos para alcançarmos uma finalidade.

A finalidade é permitir que se torne aparente e venha a ser real a partir do âmago de si mesma: a «Existenz». A «Existenz» que aflora com uma outra «Existenz» num tempo eterno. A «Existenz» revela-se a si própria em situações históricas, através da sua peculiar forma de «comunicação». As características desta «comunicação» como: possuir uma incondicional ligação junto de homens históricos e possuir uma forma de individualidade nunca repetível devem ser valorizadas

Em outros termos: passamos a ter a incorporação da «verdade» na «comunicação» como um pilar na convivência dos homens.

Em relação a mim mesmo a «comunicação» necessita seguir duas condições: ser-próprio e ser-com-o-outro.

Caso tais condições não forem observadas a comunicação seria anulada em si mesma bem como eu seria anulado.

A «comunicação» com o outro nasce do nosso próprio ser que se vê numa situação solitária.

No entanto, o processo de manifestação em comunicação é caracterizado como uma «luta». Uma «luta» que é marcada por «um amor combativo que é clarividente». Em torno de um ponto em comum: «a Existenz».

A «comunicação» vai surgir a partir de uma «incomparável solidariedade» pautada por uma transparência entre os indivíduos.

Esta «luta» é realizada somente pela causa da verdade.

Uma «comunicação existencial» movida pela solidariedade e pela efetiva «vontade» de entrar em contato com o «outro», torna-se uma batalha aguerrida.

No entanto, esta batalha em vez de causar separação mostra-se ser o caminho de ligação da «Existenz» com a verdade.

Voltemo-nos para a díade: «Existenz» e «Transcendência».

Jaspers parte de uma questão fulcral: «o que existe vis-a-vis no todo mundo-ser?»

Este «ser» existe em potencial, este «ser» é «Existenz» que se torna independente; este «Existenz» realiza escolhas e decisões. O que torna diferente um «Existenz» de outro «Existenz» é a base da liberdade de cada um.

A relação entre a «Existenz» e o «mundo» é marcada por uma tensão. Esta tensão é a condição pressuposta para o filosofar fora da possível «Existenz».

A «Existenz» necessita passar por uma situação: ela necessita ser «iluminada» por uma «original transcendência». Este torna-se o primeiro movimento em direção a uma crucial transformação.

O movimento de filosofar necessita de duas vertentes. São eles: o universal e o próprio (na dimensão da Existenz). Não pode haver falhas na relação entre estes dois polos.

Mais uma vez chamamos a devida atenção para um ponto capital do pensamento de Karl Jaspers: eu só me torno um «Existenz» na relação com outro «Existenz» através da comunicação. Esta comunicação vai consolidar a presença da «verdade».

A «Existenz» necessita «fazer-se a si própria», isto a partir das suas decisões acolhidas no tempo; na concretização de uma «visão histórica» que é denominada «um-com-o-outro» a cada momento e no transcorrer da vida.

A «possível Existenz» necessita enfrentar um desafio: ela precisa passar através do universal e da totalidade e assumir a sua própria existência que então passa a ser a historicidade de minha «Existenz».

Ser eu mesmo acarreta um ato de liberdade.

A liberdade não é externa ao ser. A liberdade passa a tomar significado para nós a partir de uma «limitação» que vivemos. O caminho que nos faria avançar deverá ser marcado pela clara consciência desta escolha. Isto faz tal escolha ser existencial.

O valor que dou à «comunicação» nasce da minha vivência de «solidão» e que me impulsiona a ser «solitário» com o outro.

O homem não pode viver só. Ele passa a viver em comunidade graças à presença da verdade. A presença do outro e da comunicação leva-nos ao mais extremo questionamento.

A atividade filosófica conduz-nos em direção «ao Abrangente» no qual somos e no qual nós próprios estamos.

Ao término desta parte uma conclusão se impõe e basta para termos uma visão fundamental: «Existenz» é o «Abrangente» no sentido da individualidade «sem a qual toda a vastidão do ser torna-se um deserto».

Voltemo-nos para a «Transcendência».

O nosso ponto de partida é o seguinte: a existência humana é, por si, inconclusiva e indeterminada. A existência humana busca um complemento. O contrato com a «Transcendência» ocorre de forma indireta. Aproximamo-nos da «Transcendência» através das «cifras».

O Ser é revelado através das cifras.

As «cifras» são sustadas pela liberdade e verdade no nosso mundo interior consciente.

As «cifras» não habitam o mundo da cognição. Elas iluminam as «raízes das coisas».

Encontramo-nos dependentes de uma ajuda que nasce do fundo das coisas. Estamos dependentes do «chamamento» das cifras que refletem a via da transcendência.

O não-objetivo da «Existenz» e da «Transcendência» são os chamados: «sinais da Existenz» e «cifras da Transcendência».

As «cifras» possuem uma peculiar linguagem que não emana do intelecto mas que surge pela liberdade da «Existenz» com a qual a «Transcendência» se comunica.

A «fonte» da «Transcendência» não pode ser diretamente entendida. A mesma já foi designada como: consciência absoluta, ação real, amor e humor. Estes conceitos

transformam-se em «sinais da Existenz» que são veredas em direção à «Transcendência».

As «cifras» denotam alguma coisa de insondável. Como exemplos teríamos: a figura dos deuses do mar e o oceano na sua imensidão, os mitos de criação do mundo, os sacramentos, a poesia e a filosofia.

As «cifras» são particulares unidades de uma relação do ser com o «mundo» e a «Transcendência».

No entanto, frente a todas as «cifras» que possamos entrar em contato, existe uma que vai além de todas: a «cifra» do «Único». Todas as «cifras» que encontramos, no mundo que nos rodeia, devem-nos mobilizar para o viver quotidiano. O que nos faz avançar é a obrigação que sentimos de seguir a razão. É pelo ato de filosofar que nós vivemos a certeza da fé de vislumbrarmos a razão e entrarmos em contato com as «cifras».

Tudo que nos rodeia quer sejam realidades quer sejam representações da fantasia ou formas de pensar podem tornar-se cifras. As «cifras» são incomparáveis.

Sabemos que nenhum sistema racional pode captar as «cifras» nem uma ordem de natureza dialética. O único caminho a seguir seria o do filosofar produzindo ele próprio «cifras».

Na última parte da tese damos o nosso contributo académico. O nosso ponto de partida é responder ao repto lançado por Jaspers às páginas tantas no segundo volume da Psicopatologia Geral. Ele vislumbra uma «necessidade». A necessidade do desenvolvimento de uma «psiquiatria biológica». No entanto, a ideia de uma biologia deve ser pautada como «uma orientação para a vida como um todo» e não deve ser atrelada às manifestações particulares quer de ordem somática quer de ordem psíquica.

Para fazer frente a tal desafio advogamos: a criação de um «núcleo central»; um movimento próprio deste «núcleo» e «situações existenciais» que atingirão esse núcleo. Advogamos também que uma determinada «visão de mundo» nos faria compreender melhor a vertente biológica que é buscada por Jaspers.. Advogamos que esta «visão de mundo», para ser presente e atuante necessita de uma específica postura do nosso ser diante do mundo.

Vamos por partes.

Em primeiro lugar, qual seria esse «núcleo central»? Em nossa visão é a personalidade. A personalidade é o «centro coordenador» de todos os nossos processos mentais. A «vida psíquica» é ordenada a partir dos traços fundamentais oriundos da «personalidade».

Valorizamos uma concepção de «personalidade» que coloca em primeiro plano a chamada «estrutura interna da personalidade» em sua necessária e fecunda relação com o «perimundo». A personalidade seria então: um eterno «vir-a-ser».

Defendemos a distinção entre a personalidade como uma «entidade psicológica» que forma um sistema de conexões e o Eu como expressão subjetiva da personalidade. O Eu é vivenciado e representa um conceito fenomenológico.

Apresentamos a clássica divisão da personalidade em duas esferas :o temperamento e o carácter. Expomos as clássicas ideias de Kretschmer que ainda pairam entre nós e delineamos as críticas que acreditamos eficazes.

Estamos em concordância com Nobre de Melo que defende a concepção de que a personalidade é uma entidade integrada de fatores de ordem biopsico-cultural.

Um outro ponto também surge, frente ao qual também concordamos. White ao discorrer a respeito da formação da personalidade no seu plano biológico, mostra-nos que as «tendências» da nossa personalidade são padronizadas no sentido de realizar a manutenção e expansão da unidade viva.

Em outros termos, como costumamos a dizer: a genética põe, o desenvolvimento dispõe. Vejamos os movimentos característicos deste «núcleo da personalidade». O primeiro movimento segue uma tendência a distensão (diástole) do «núcleo». Um segundo movimento é caracterizado por uma contração (sístole) do «núcleo». O «núcleo da personalidade» na nossa concepção é formado de três vertentes que guardam entre si uma relação de complementaridade e formam a personalidade. A primeira vertente é de natureza biológica. De forma concreta nós elegemos os chamados «neurónios-espelho» para tal função. Os «neurónios-espelho» são responsáveis pelo processamento da linguagem, a aprendizagem social, a compreensão das ações e da relação empática.

A relação de «intersubjetividade» que se denota, por exemplo, na interação mãe-bebé mereceu a nossa atenção detalhada.

Do outro lado temos os estudos do Bowlby que vai chamar a nossa atenção para as «relações de apego».

Defendemos um ponto de vista complementar frente a esta situação.

Explicando melhor: o recém-nato possui em termos biológicos cerebrais toda uma configuração de «neurónios-espelho».

No entanto, para que esta base biológica possa desenvolver-se a contento alguém (a mãe ou uma pessoa que a represente) deve ter com essa cria dos humanos «relações de apego». A complementaridade bio-psicológica fará com que o recém-nato tenha de forma facilitada o arrostar das «fases sensíveis» do seu desenvolvimento. Em outros termos consiga fazer frente às «exigências da vida». Existe em pauta, na nossa visão, uma possibilidade maior que o pleno desenvolvimento bio-emocional do recém-nato ocorra. Não temos a certeza que acontecerá.

A característica da «complementaridade» estaria presente nas propensões individuais e determinados «paradigmas culturais» que um individuo entra em contato.

O viver num plano sócio-cultural faz com que a «complementaridade» não seja somente uma ideia. Ela necessita acontecer quando: dividimos as ações para um determinado fim, quando a nossa linguagem nos permite a capacidade de abstração; quando traçamos o porvir. Estes elementos farão com que as atividades culturais grupais sejam vistas na dimensão do meu eu inserido na comunidade.

Posto isto, vejamos o movimento de distensão (diástole) do «núcleo da personalidade». É na consciência absoluta que esse movimento atinge o seu ápice. Uma forma da «consciência absoluta» é o amor. Através da «consciência absoluta» molda-se o caminho para os compromissos mais profundos. Estaremos diante de uma «auto iluminação» que nos impele rumo à «fonte do filosofar».

A «consciência absoluta» é a fonte de atos incondicionais da «Existenz».

Demonstremos uma situação oposta que abarcaria o «núcleo da personalidade».

É o movimento da contração (sístole) do «núcleo».

Vivemos ao longo da nossa vida situações, que são como um «muro» contra o qual nos debatemos.

Poderíamos arrolá-las: a culpa, o sofrimento, a necessidade de morrer. Tais situações acarretam mudanças, trazem em si «finalidades».

Defrontamo-nos com a mesma face nas «situações-limite». Advogamos o papel de «situação limite» para a eclosão de quadros psicóticos de natureza esquizofrénica.

Fuchs do ponto de vista psicopatológico apenas considera os quadros de feitio neurótico e as situações de stress pós-traumáticos como «situações limites».

Temos como argumentos para pleitear o eclodir dos quadros psicóticos de natureza esquizofrénica como «situações-limite» os seguintes: 1- as alterações da espacialidade e temporalidade que padecem os esquizofrénicos 2- as alterações da «consciência do eu» que os colocam no limiar do contato com a realidade 3- os sentimentos de angústia e de estar prestes a mergulhar no desconhecido refletido numa vivência que observamos recentemente: um doente afirma de forma assustada à beira das lágrimas «ela comeu o meu estômago». Existe a presença de um sofrimento sem limites definidos. Um sofrimento sem rosto. Ao contrário de Fuchs defendemos, nomeadamente, no capítulo referente ao delírio que mesmo existindo uma incompreensibilidade no delírio – e por extensão na psicose esquizofrénica – a formulação delirante é uma maneira da pessoa lidar com sentimentos e percepções que não compreende. Como explicitamos no capítulo do delírio- esta formulação do doente visa manter «um solo» firme que ainda possa crer e se relacionar com o conturbado mundo que vivencia.

A sensação de que o «mundo é aparentado comigo, eu estou em casa, de fato seguro nele» como expressa Jaspers passa a esvanecer-se.

A «orientação para a vida como um todo» possui a dimensão biológica como um ponto chave. Defendemos a concepção que as mudanças biológicas, em diferentes fases do nosso viver, ao longo da nossa linha temporal constituem um todo. Um todo que surge diante de nós a partir de uma determinada postura. Esta postura sofre a influência, na nossa concepção, do Estoicismo. Do Estoicismo nas obras de Séneca e Marco Aurélio que expressamos ao longo do texto. Marco Aurélio expõe de forma clara os limites do nosso todo biológico, atravessado pelo tempo quando afirma: «subiste ao barco, navegaste, aportaste desembarca».

Porém, no nosso modo de ver esta postura deve estar encadeada com uma determinada «visão de mundo».

Advogamos a visão trágica para tal.

Estamos voltados para a visão trágica proferida por Nietzsche.

Afastamo-nos da concepção trágica delineada por Jaspers. Tal concepção coloca em evidência a necessidade do nosso encontro com a linguagem da Transcendência. Jaspers propõe que arrostemos o trágico para alcançar um elevado grau de «purificação e redenção».

A visão de Nietzsche, que incorporamos como «orientação para a vida como um todo» coloca de manifesto: que as figuras de Apolo e Dioniso mesmo sendo opostas não são contraditórias.

Cada uma necessita da outra.

Apolo que representa a busca da perfeição, que vive na consciência passa a ter uma necessária relação complementar com Dioniso. Dioniso o Deus das sombras, da festa, da embriaguez, da desmedida.

A complementaridade que surge – através de um jogo de forças – faz surgir a inspiração, a arte. O individual dá lugar ao universal com um único fim. O surgir de um estado uno-primordial que nos acompanha e que percebemos em fugazes instantes. Todo esse estado que nos inebria, para terminar, chamamos, na falta de um nome melhor, a vida que nos envolve e que criamos.

É o que temos a dizer.

Referências bibliográficas

- 1- ALONSO- Fernández, F, Fundamentos de la Psiquiatria Actual, Madrid, Editorial Paz Montalvo, Tomo I e II, 1979;
- 2- AMARAL, M, Dilthey: Conceito de Vivência e os Limites da Compreensão nas Ciências do Espírito, Trans/Form/Ação, 27 (2), 2004;
- 3- ARAGONNA, M, Empatia e Psicopatologia: Analise Storico-Epistemologica del Concepto di Comprendere in Karl Jaspers, Journal of Psychopatology, 19, 2013;
- 4- AGRAWAL, D, KUNAR, S, MUHANTY, B, Split Brain Syndrome: One Brain But Two Conscious Minds?, Journal of Health Research and Reviews, Vol 1 ; issue 2 ; 2014;
- 5- ALVES Garcia, J, Psicopatologia Forense, Rio de Janeiro, Companhia Editora Forense, 1979;
- 6- ADDIS, F, Os Discursos que mudaram a História, Lisboa, Texto Editores, 2012;
- 7- ABRENDT, H, Sobre a Violência, Rio de Janeiro, Editora Relume Dumará, 1994;
- 8- ARISTÓTELES, On Respiration, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Vol VIII, 1957;
- 9- ARON, R., As Etapas do Pensamento Sociológico, São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1982;
- 10- ARISTÓTELES, Poética, Lisboa, Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2015;
- 11- MARCO AURÉLIO, Meditaciones o Solilóquios, Madrid, Alianza Editorial, 2018;
- 12- BLEULER, E., Tratado de Psiquiatria, Madrid, Calpe, 1924;
- 13- _____, Dementia Praecox ou Grupo das Esquizofrenias, Lisboa, Climepsi Editores, 2005;
- 14- BAYNET, T. , Self-Consciousness and The Unity of Consciouness; The Monist; 87 (2), 2004;

- 15- BEAR, M.; CONNORS, B.; PARADISO, M.; Neurociências, São Paulo, Editora Artmed, 2002;
- 16- BANDEIRA, M., Antologia Poética, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 2001;
- 17- BARTHES, R. , Aula, São Paulo, Editora Cultrix, 1977;
- 18- BROCKINGTON, I., Factors Involved in Delusion Formation, British Journal of Psychiatry, 159, SUPPL, 14, 1991;
- 19- BRYSON, B., Breve História de Quase Tudo, Lisboa, Editora Quetzal, 2005;
- 20- BERLIN, I., Four Essays on Liberty, New York, Oxford University Press, 1971;
- 21- BUNKE, M., Causality and Modern Science, New York, Dover Publications, 1979;
- 22- BOHR, N., The Philosophical Writings of Niels Bohr, Vol IV, Woodbridge, Oxbow Press, 1998;
- 23- _____, Atomic Physics and Human Knowledge, New York, Dover Publications, 2010;
- 24- BARAHONA-FERNANDES, H., O Modelo da Personalidade e a Psiquiatria, Lisboa, Padrões Culturais Editora, 2013;
- 25- BOWLBY, J., Vínculos Afetivos: Formación, Desarrollo y Pérdida; Madrid, Ediciones Morata, 2014;
- 26- CONDILLAC, E., Textos Escolhidos, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Editor Victor Civita, 1984;
- 27- COTARD, J., On Hypochondrical Delusions in a Severe Form of Anxious Melancholia, History of Psychiatry, V. 10, Part 2, 1994;
- 28- CARDOSO MOTA, C., Os Caminhos da Esquizofrenia, Lisboa;
- 29- CARDOSO, L.; MARINS, F.; MAGALHÃES, R.; R et all, Abstract Computation in Schizophrenia Detection Through Artificial Neural Network Based Systems, The Scientific World Journal, Vol 2015, 2015;
- 30- CASSIRER, E., An Essay on Man, New York, Yale University, 1944;

- 31- CIOMPI, L., Affects as Central Organizing and Integrating Factors, *British Journal of Psychiatry*, 159 : 1991;
- 32- CAMUS, A., *Cartas a um amigo alemão* , Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2003;
- 33- CLASTRES, P., *A Sociedade Contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política*, Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1982;
- 34- CUFF, B.; BROW, S. Etall, *Empathy: A Review of the Concept*; *Emotion Review*, April 2016;
- 35- COLODRÓN, A., *Who is Afraid of Clinical Psychiatry?*, *The Clinical Approach in Psychiatry*; Edited Pierre Pichot and Werner Rain; Collection les Empêcheurs de Penser en Roud, S/data;
- 36- CABIOGLU, M.; ISERI, S., *Mirror Neurons and Their Reflections*, *Open Access Library Journal*, November, Vol 2, 2015;
- 37- CHENG,Y.; MELZO, F,A, DECETY,J., *Motivation Modulates the Activity of the Human Mirror-Neuron System*, *Cerebral Cortex*, 17, 2007;
- 38- CARDOSO, F. H.; IANNI,O, *Homem e Sociedade*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1975;
- 39- CASTILLA DEL PINO, C., *Vieja y Nueva Psiquiatria*, Madrid, Seminários y Ediciones S.A., 1971;
- 40- DILTHEY, K., *Psicologia e Compreensão*, Lisboa, Edições 70, S/data;
- 41- DURKHEIM, E., *As regras do Método Sociológico*, São Paulo, Editora Martins Fontes, 2007;
- 42- DELGADO,H., *Curso de Psiquiatria*, Barcelona, Editorial Científico-Médica, 1969;
- 43- DUBOS, R.; MAN, *Medicine and Environment* , Middle Sex, Penguin Books, 1970;
- 44- ENGSTROM, E.; WEBER,M., *The Directions of Psychiatry Research By Emil Kraepelin*, *History of Psychiatry*, V. 16, 2005;
- 45- EY, H.; BERNARD, P.; BRISSET, Ch., *Tratado de Psiquiatria*, Barcelona, Toray Masson, 1978;

- 46- EHRLICH, E.; EHRLICH, L.H.; PEPPER, G.B., Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings, New Jersey, Humanities Press, 1986;
- 47- FROMMER, J.; FROMER, S.; LANGENBACH, M., Max Weber, Influence on The Concept of Comprehension in Psychiatry, History of Psychiatry, XI, 2000;
- 48- FUCHS, T., Brain Mythologies. Jaspers Critique of Reductionism from a Current Perspective, Karl Jaspers: Philosophy and Psychopathology, New York, Springer Science, 2014;
- 49- _____, The Challenge of Neuroscience: Psychiatry and Phenomenology Today, Psychopathology, 35, 2002;
- 50- FERRI, F., The Bodily Self, Reti, Saferi, Linguagi; anno 4, n° 1, 2013;
- 51- FAIVRE, N.; SALOMON, R.; BLANFE, O., Visual Consciousness and Bodily Self Conscious Ness, Current Opinion, Vol. 28, 2015;
- 52- FREMAN, D., Karl Jaspers and Politics of Authenticity, Modern Age, Summer/Fall, 1983;
- 53- FREUD, S., Sobre a Transitoriedade, Volume XIV, Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro, Editora Imago, 1980;
- 54- FAUSS, J.N., El Principio de Incertidumbre de Heisenberg, Barcelona, Rialibros, S.A., 2017;
- 55- FISKE, A.P., Complementary Theory: Why Human Social Capacities Evolved to Require Cultural Complements, Personality and Social Psychology Review, Vol.4, N°1, 2000;
- 56- GALLAGER, S., Body Image and Body Schema: Dynamic Models of Body Schematic Progress, New York;
- 57- GOGOL, N., O Retrato, Vila Nova de Famalicão, Edições Quasi, 2008;
- 58- GREENSTEIN, B., GREENSTEIN, A., Color Atlas of Neuroscience, New York, Thierme New York, 2000;
- 59- GUYOTAT, J., Whos is Afraid of Clinical Psychiatry? In The Clinical Approach in Psychiatry, Paris, Edited Pierre Pichot and Werner Rain, Collection les Empêcheurs de Penser en Round, S/data;

- 60- GELDER, M.G., Biological Psychiatry in Perspective, British Medical Bulletin, 52, N°3, 1996;
- 61- HUSSERL, E., Ideas Relativas a una Fenomenologia Pura y una Filosofia Fenomenológica, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993;
- 62- HARRIS, B., Relative and Absolut Truth in Greek Philosophy, Suny Rockland, Fall Semestre, 2003;
- 63- HOME, D.; BOHR'S, Philosophy of Wave – Particle Complementary, Ressonance, October, 2013;
- 64- HEROS, M.A., Apuntes Etológicos: La Interesante Vida Animal, Consensus, 20(2), 2015;
- 65- IACOBINI, M., Imitation, Empathy and Mirror Neurons, Annu Rev Psychol, 60, 2009;
- 66- JANZARIK, W., Temas y Tendências de la Psiquiatria Alemana, Madrid, Editorial Triacastela, 2001;
- 67- JOLIVET, R., Curso de Filosofia, rio de Janeiro, Agir Editora, 1972;
- 68- JASPERS, K., General Psychopatology, Vol. I e II, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997;
- 69- _____, Existenzphilosophie, Existentialism from Dostoevsky to Sartre, New York, Meridian Books, s/data;
- 70- _____, Abordagem Fenomenológica em Psicopatologia, Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental, Vol. VIII, n° 4, 2005;
- 71- _____, Psicopatologia Geral, Vol. I e II, Rio de Janeiro, Livraria Atheneu, 1973;
- 72- _____, Pequena Escola do Pensamento Filosófico, Lisboa, Editora Cavalo de Ferro, 2016;
- 73- _____, The Perennial Scope of Philosophy, New York, Philosophical Library, s/data;
- 74- _____, Way to Wisdom, New Haven, Yale University Press, 2003;
- 75- _____, La Idea de la Universidad, Pamplona, Educaciones Universidad de Navarra, 2013;

- 76- _____, Reason and Existenz, Groningen, The Monday Press, 1957;
- 77- _____, Philosophy and The World, Washington, Regnery Gateway, 1989;
- 78- _____, Man in The Modern Age, New York, Doubleday Anchor Books, 1951;
- 79- _____, The Future of Mankind, Chicago, University of Chicago Press, 1961;
- 80- _____, Philosophy of Existence, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995;
- 81- _____, Origem y Meta de la Historia, Barcelona, Alcantilado, 2017;
- 82- _____, La Razón y sus Enemigos en Nuestro Tiempo, Buenos Aires, Editorial Sudamérica, 1967;
- 83- _____, Truth and Symbol, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, 2003;
- 84- _____, Philosophical Faith and Revelation, London, Collins, 1967;
- 85- _____, La Práctica Médica en la era Tecnológica, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003;
- 86- _____, Tragedy is Not Enough, Boston, The Beacon Press, 1952;
- 87- _____, Genio y Locura, Madrid, Aguilar, 1961;
- 88- KANT, I., Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, Lisboa, Edições 70, 2015;
- 89- KEAN, C., Silencing the Self: Schizophrenia as a Self-Disturbance, Schizophrenia Bulletin, Vol. 35, 2009;
- 90- KIERKEGAARD, S., O Conceito de Angústia, São Paulo, Hemus- Livraria Editora, 1968;
- 91- KAFKA, F., O Processo, Porto, Coleção Mil Folhas – Público, 2004;
- 92- KESIL, S., Systems Biology, Emergence and Antireductionism, Saudi Journal of Biological Sciences, 23, 2016;
- 93- KRETSCHMER, E., Constitucion y Character, Barcelona, Editorial Labor, 1947;
- 94- LEGRAND, D., Pre-Reflexive Self-Consciousness: On Being Bodily in The World, Janus Head, 9(2), 2007;

- 95- LÉVI-STRAUSS, C., *Antropologia Estrutural 2*, Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro, 1976;
- 96- LOPEZ-IBOR, J., *Percepción y Humor Delirante*, Actas Luso-Españolas de Neurologia y Psiquiatria, Vol. XII, nº 2, 1953;
- 97- LA BOÉTIE, E. D., *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*, São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, 2003;
- 98- LANTÉRI-LAURA, G., *Ensayo Sobre los Paradgmas de la Psiquiatria Moderna*, Madrid, Editorial Tricastela, 2000;
- 99- LOCKE, J., *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, São Paulo, Editor: Victor Civita, 1983;
- 100- MISHARA, A. ; LYSAKER, P.; SCHWARTZ, M., *Self Disturbances in Schizophrenia: History, Etymology and Relevant Findings from Research on Metacognition*, Schizophrenia Bulletin, Vol. 40, 2014;
- 101- MORUJÃO, A., *A Doutrina da Intencionalidade na Fenomenologia de Husserl*, Coimbra, Edição do Autor, 1955;
- 102- MAYER-GROSS, W.; SLATER, E.; ROTH, M., *Psiquiatria Clínica*, Tomo I e II, São Paulo, Editora Mestre Jov, 1976;
- 103- MIANJI, F., *A Journey From Reductionism in Neuroscience to Reductionism in Psychiatry*, Int. J. Body Mind Culture, Vol. 2, 2015;
- 104- MAUSS, M., *Sociologia e Antropologia*, Volumes I e II, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1974;
- 105- MARINS DUARTE, N., *Psicopatologia Forense e Direito, Teoria e Aspectos Práticos*, Lisboa, Editorial Juruá, 2013;
- 106- NOBRE DE MELO, A.L., *Psiquiatria*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, Volumes I e II, 1979;
- 107- _____, *Psicopatologia da Reação Esquizofrênica*, Rio de Janeiro, Editora do Autor, 1954;
- 108- NIETZSCHE, F., *A Origem da Tragédia*, Lisboa, Publicações Europa América, 2005;

- 109- _____, Humano, Demasiado Humano, Lisboa, Editora Relógio D`Água, 1997;
- 110- _____, A Gaia Ciência, Lisboa, Guimarães Editores, 2000;
- 111- _____, Assim Falava Zaratustra, Lisboa, Edição Babel, 2015;
- 112- _____, Crepúsculo dos Ídolos, Lisboa, Guimarães Editores, 1985;
- 113- NAGAL, T., Que Quer Dizer Tudo Isto?, Lisboa, Editora Gradiva, 1997;
- 114- OZTOP, E.; KAMOTO, M.; ARRBIB, M., Mirror Neurons: Functions, Mechanisms and Models, Neuroscience Letters, 540, 2013;
- 115- OAKESHOTT, M., Experience and Its Modes, Cambridge, University Press, 1966;
- 116- PÉRICIER, Y., História da Psiquiatria, Lisboa, Publicações Europa-América, 1971;
- 117- PIO ABREU, J. L., Introdução à Psicopatologia Compreensiva, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994;
- 118- PICO DELLA MIRANDOLA, G., Discurso Sobre a Dignidade do Homem, Lisboa, Edições 70, 2006;
- 119- PLATÃO, Menon, Lisboa, Edições Colibri, 2002;
- 120- PERDIGÃO, A. C., A Filosofia Existencial de Karl Jaspers, Análise Psicológica, 4-XIX, 2001;
- 121- ROBERTS, G.; OWEN, J., The Near-Death Experience, British Journal of Psychiatry, 153, 1988;
- 122- ROVELLI, C., Sete Breves Lições de Física, Lisboa, Editora Objetiva, 2015;
- 123- ROCHAT, P.; STRIANO, T., Perceived Self in Infancy, Infant Behavior and Development, 23, 2000;
- 124- ROWLAND, R., Antropologia, História e Diferença, Porto, Afrontamento, 1997;
- 125- RUSSEL, B., Os Problemas da Filosofia, Coimbra, Livraria Almedina, 2001;
- 126- RAMOS, J.JR., Semiotécnica da Observação Clínica, Volumes I e II, São Paulo, Editora Sarvier, 1976;

- 127- RUBISTEIN, S. L., Princípios de Psicologia Geral, Lisboa, Editorial Estampa, 1977;
- 128- RIZZOLATTI, G.; CRAIGHERO, L., The Mirror Neuron System, Annu Rev Neurosci, 27, 2004;
- 129- SIMS, A., Sintomas da Mente, Lisboa, Editora Libri-Faber, 2011;
- 130- SCHNEIDER, K., Patopsicologia Clínica, Madrid, Editorial Paz Montalvo, 1951;
- 131- SCHIFF, N., Central Thalamic Contributions to Arousal Regulation and Neurological Disorders of Consciousness, Anw, NY Acad SCI, 1129, 2008;
- 132- SÊNECA, Sobre a Brevidade da Vida, São Paulo, Editora Nova Alexandria, 1993;
- 133- _____, Medeia, Lisboa, Editora Sá da Costa, 2010;
- 134- _____, Da Tranquilidade da Alma, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Editor Vitor Civita, 1980;
- 135- SÓFOLLES, Antígona, Lisboa, Editorial Verbo, s/data;
- 136- STEIN, E., Sobre el Problema de la Empatía, Madrid, Editorial Trotta, 2004;
- 137- SIMPSON, E.; Et All, The Mirror Neuronsystem as Revealed Through Neonatal Imitation: Presence From Birth, Predictive Power and Evidence of Plasticity, Phil Trans, R. Soc 2914, 2015;
- 138- SONENREICH, C.; ESTEVÃO, G., O que Psiquiatras Fazem, São Paulo, Casa Lemos Editora, 2007;
- 139- SCHRODINGER, E., What is Life?, Cambridge, Cambridge University Press, 2016;
- 140- SEMEONOFF, B., Personality Assessment, Victoria, Penguin Books, 1966;
- 141- TOOL, A., Wilhem Dilthey on The Objectivity of Knowledge in Human Sciences, Trames, 11(61/561), 2007;
- 142- TOCQUEVILLE, A., Da Democracia na América, Cascais, Principia Publicações Universitárias e Científicas, 2002;
- 143- TOLSTOI, I., A Morte de Ivan Ilitch, Rio de Janeiro, Editora Alham BMA, 1981;

- 144- TUNHAS, P., O Pensamento e os seus Objectos; Porto, Coleção Mlag Discussion Papers, Vol. 5, s/data;
- 145- UNAMUNO, M., Do sentimento Trágico da Vida, Coimbra, Quarteto Editora, 2001;
- 146- VON UEXKULL, J., Andanzas por los Mundos Circundantes de los Animales y los Hombres, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2016;
- 147- WEBER, M., Fundamentos da Sociologia, Porto, Editora Rés, 2003;
- 148- _____, Ciência e Política: Duas Vocações, São Paulo, Editora Cultrix, 1968;
- 149- WALKER, CH., Form and Content in Jaspers` Psychopathology, One Century of Karl Jaspers` General Psychopathology, Oxford, Oxford University Press, 2013;
- 150- WATERS, F.; BADCOCK, J., First-Rank: Symptoms in Schizophrenia: Reexamining Mechanisms of Self-Recognition, Schizophrenia Bulletin, Vol. 36, 2010;
- 151- WINNICOTTD, Textos Seleccionados: Da Pediatria à Psicanálise, Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1982;
- 152- WHITE, R.W., The Abnormal Personality, New York, The Ronald Press Company, 1948;
- 153- WALKER, E.; DIFORIO, D., Schizophrenia: A Neural Diathesis-Stress Model, Psychological Review, V.1, nº 4, 1997;
- 154- YOUNG-BRUEHL, E., Freedom and Karl Jaspers`s Philosophy, New Haven, Yale University Press, 1982;