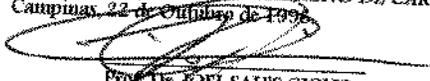


Fábio Bruno de Carvalho

Este exemplar corresponde à versão final da Dissertação de Mestrado, apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Saúde Mental da Faculdade de Ciências Médicas da Unicamp, para obtenção do Título de Mestre em Saúde Mental, defendida pelo *Terapeuta Ocupacional FÁBIO BRUNO DE CARVALHO* Campinas, 22 de Outubro de 1996.


Prof. Dr. JOEL SALES GIGLIO
Orientador

***O SÍMBOLO EM CASSIRER, FREUD E RICOEUR
COMO FUNDAMENTOS PARA A TERAPIA
OCUPACIONAL***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação, da Faculdade de Ciências Médicas, da Universidade Estadual de Campinas, para a obtenção do título de Mestre em Saúde Mental.

Orientador: *Prof. Dr. Joel Sales Giglio*

CAMPINAS
1996

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

97.053.46

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	C253s
V.	Ex
TOMBO DE	30.288
PROC.	281/97
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO RH	11,00
DATA	21/05/97
N.º CPD	

CM-00097547-6

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DA FACULDADE DE CIÊNCIAS MÉDICAS - UNICAMP**

Carvalho, Fábio Bruno de

C253s O símbolo em Cassirer, Freud e Ricouer como fundamentos para a terapia ocupacional / Fábio Bruno de Carvalho. Campinas, SP : [s.n.], 1996.

Orientador: Joel Sales Giglio

Tese (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Ciências Médicas.

I. Saúde Mental. 2. Terapia Ocupacional. 3. Simbolismo. 4. Epistemologia. I. Joel Sales Giglio. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Ciências Médicas. III. Título.

Banca Examinadora da Dissertação de Mestrado

Aluno: Fábio Bruno de Carvalho

Orientador: Prof. Dr. Joel Sales Ciglio

Membros

1.

2.

3.

4.

5.

Curso de Pós-Graduação em Saúde Mental, da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas.

Data:

22/10/1982

*À Lígia que tem superado com amor sua impaciência e
como Penélope ainda me espera.*

*À Júlia e Thales que estão sempre torcendo por mim e são
minhas duas melhores produções.*

*À Valdevina, minha velha, que não sabe o que faz para
me ajudar.*

AGRADECIMENTOS

Aos colegas e amigos do Departamento de Terapia Ocupacional da PUCCAMP, Denise Mulati, Lenita Ferreira, Liana Tanus, Lilian Magalhães, Lourdes Feriotti, Lúcia Borini, Luiza Gazabim, Roberto Ciasca, Rosé Toldra, Rosibeth Palma, Sandra Galhiego, Sergio Magalhães e Maria José Comparini (Zezé), que sempre me apoiaram confiando em meu trabalho.

À Rosibeth del Carmem Munhoz Palma Guedes que me mostrava, amigavelmente, o meu tempo marcado. À Lilian Vieira Magalhães que me deu "dicas" para operacionalizar meu trabalho. À Maria José Comparini Nogueira de Sá que sempre reconheceu as dificuldades que existe em se teorizar na terapia ocupacional.

Aos alunos que estiveram junto comigo na disciplina de Fundamentos de Terapia Ocupacional, e permitiram exercitar minhas "viagens" sobre a ciência da terapia da terapia ocupacional.

Às terapeutas ocupacionais do Serviço de Saúde "Dr. Cândido Ferreira", e os outros profissionais que aguardam com uma expectativa positiva os resultados de meu trabalho, particularmente, Iraí Beti que carinhosamente me chama de meu mestre.

As pessoas que em determinado momento de sua vida passaram por sofrimentos mentais e, no Serviço de Saúde "Dr. Cândido Ferreira", puderam dividir comigo suas dificuldades e me permitiram aprender à ajudá-las.

À PUCCAMP, através da Comissão de Carreira Docente, que tem permitido que levemos à frente um projeto de pesquisa que não é somente meu, mas um projeto de pesquisa da Universidade.

À Ruth Joffily e Robêni Batista, duas professoras competentes que me ajudaram muito, com suas correções, no término desse trabalho.

À Raquel que sem o seu trabalho doméstico eu não conseguiria realizar esse trabalho.

Ao Sergio Cavalcanti "Macéio", meu amigo de fé e sua esposa Rita de Cassia Cavalcanti uma amiga de verdade.

Ao canto de Gal Costa, Billie Holiday e Nana Caymi que me fizeram companhia na solitária tarefa de produzir um texto.

À Dr. Nise da Silveira que me autorizou a continuar fazendo minha "sopa teórica" mesmo que eu achasse que seria uma confusão.

Ao Prof. Dr. Luis Roberto Monzani que me abriu as portas da pós-graduação.

Ao Prof. Dr. Antonio Muniz de Rezende que me mostrou os primeiros caminhos para chegar ao símbolo.

Finalmente, ao meu orientador, Prof. Dr. Joel Sales Giglio pela paciência com minhas dificuldades.

Todas as vidas

Cora Coralina

Vive dentro de mim
uma cabocla
de mau-olhado,
acocorocada ao pé do barralho,
olhando pra o fogo,
Bompe quebrante,
Bota feitiço...
Ogum, Oxá,
Macumba, torreiro,
Ogã, pai-de-santo...

Vive dentro de mim
a lavadeira do rio Vermelho.
Seu cheiro gostoso
d'água e sabão.
Rodilha de pano,
Touxa de roupa,
pedra de anil.
Sua coroa verde de são-cactano.

Vive dentro de mim
a mulher cozinheira.
Pimenta e cebola.
Quitute bem feito.
Panela de barro.
Taipa de lenha.
Cozinha antiga
toda pretinha.
Bem cacheada de picumã.
Pedra pontuda.
Cambuco de coco.
Pisando alho-sal

Vive dentro de mim
a mulher do povo,
Bem proletária,
Bem liguaruda,
desabusada, sem preconceitos
de casca grossa,
de chinelinha,
e filharada.

Vive dentro de mim
a mulher roceira.
— Enxerto da terra,
meia casomorra,
Trabalhadeira,
Madrugadeira,
Analfabeta,
De pé no chão,
Bem parideira,
Bem criadeira,
Seus doze filhos,
Seus vinte netos.

Vive dentro de mim
a mulher da vida.
Minha irmãzinha...
tão desprezada,
tão murmurada...
Fingindo alegre seu triste fado.

Todas as vidas dentro de mim:
Na minha vida —
a vida mera das obscuras.

"Quando o doutor não mata, a tinta cura."

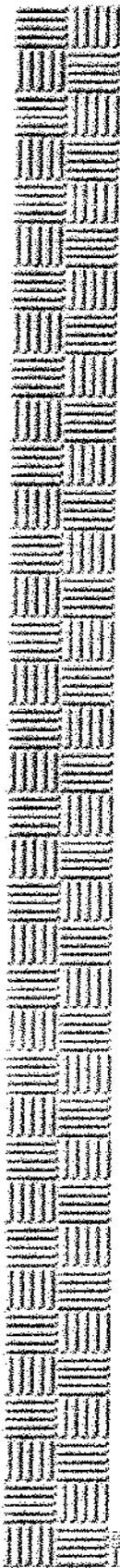
João Jordão

SUMÁRIO

	Pág.
Resumo.....	<i>i</i>
1. INTRODUÇÃO.....	1
2. A FALTA DE UMA TEORIA DO SÍMBOLO.....	5
2.1. Terapia e ocupação.....	7
2.2. O que faz o terapeuta ocupacional?.....	10
2.3. O terapeuta ocupacional e o símbolo.....	20
2.3.1. Chegada ao símbolo.....	20
2.3.2. A terapia ocupacional e as ciências.....	21
2.3.2.1. A terapia ocupacional e as ciências formais.....	22
2.3.2.2. A terapia ocupacional e as ciências empírico-formais.....	25
2.3.2.3. A terapia ocupacional e as ciências humanas.....	33
3. O HOMEM SIMBÓLICO DE CASSIRER.....	39
3.1. Símbolo: novo conceito.....	45
3.2. Sinais e símbolos.....	49
3.3. Símbolo: representação, revivência e ideal.....	57
3.4. O trabalho como marca do homem.....	64
3.4.1. Mito e religião, linguagem, arte, história e ciência.....	66
3.4.1.1. Mito e religião.....	67
3.4.1.2. Linguagem.....	69
3.4.1.3. Arte.....	74
3.4.1.4. História e Ciência.....	78
4. O SÍMBOLO NA PSICANÁLISE.....	85
4.1. A história do conceito.....	87

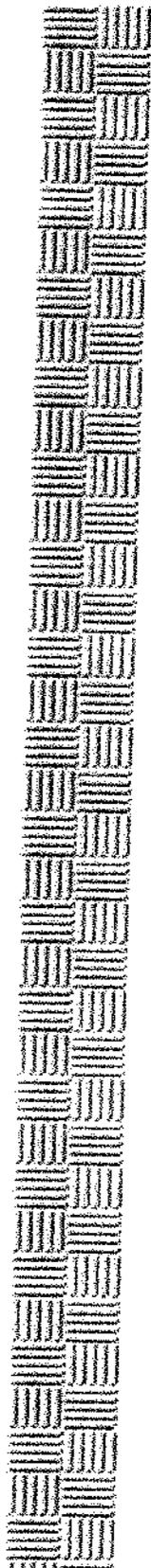
4.2. O símbolo como comparação.....	92
4.3. A elaboração onírica.....	97
4.4. Sonho - expressão da realização de desejos.....	102
4.5. A extensão do símbolo: arte, mito, jogo e trabalho.....	106
4.5.1. A arte.....	107
4.5.2. O mito.....	109
4.5.3. O jogo.....	112
4.5.4. O trabalho.....	113
4.6. Jung e M.Klein.....	116
4.6.1. Jung.....	116
4.6.2. M. Klein.....	118
5. O SÍMBOLO E A HERMENÊUTICA DE RICOEUR.....	121
5.1 O que é hermenêutica.....	123
5.2. A hermenêutica geral.....	126
5.3. O duplo sentido.....	133
5.4. A fala como dizer.....	140
5.5. A teoria geral do símbolo.....	144
5.6. A hermenêutica do símbolo.....	148
6. O SÍMBOLO NA TERAPIA OCUPACIONAL RESULTA EM CIÊNCIA?.....	155
6.1. Uma síntese necessária.....	157
6.2. A trípla fundamentação.....	166
6.3. Erudição e prática.....	168
6.4. Verdades.....	171
6.5. As contradições do símbolo.....	173
6.6. É possível a ciência na terapia ocupacional.....	174

7. CONCLUSÃO.....	184
8. SUMMARY.....	186
9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	188



Resumo

Esse trabalho mostra uma discussão cujo objetivo é compreender o caráter científico da terapia ocupacional, a partir do conceito de símbolo. Para isso, são tomados como referência básica o símbolo em Cassirer, Freud e Ricoeur. É uma investigação epistemológica que parte de uma série de dúvidas sobre o exercício da terapia ocupacional: O que faz o terapeuta ocupacional? O que fala e do que fala o terapeuta ocupacional? As respostas para essas questões são encontradas nas teorias sobre o símbolo em Cassirer, Freud e Ricoeur, juntamente com o esforço para definir o tipo de ciência que é a terapia ocupacional. Em Cassirer o símbolo encontrado é racional, abstrato, uma representação, dirigindo a terapia ocupacional para as ciências formais. Em Freud o símbolo é empírico, psicológico, uma expressão. Encaminha a terapia ocupacional para as ciências empíricas. Por sua vez, o símbolo de Ricoeur é múltiplo e equívoco, fala da existência e oferece para a terapia ocupacional um caminho em direção às ciências humanas. O que resulta disso é uma tripla fundamentação, aparentemente irreconciliáveis, e que, exatamente por ser múltipla, permite à terapia ocupacional dirigir-se a investigação da humanidade do homem, constituindo-se, portanto, numa ciência humana. Uma ciência que, procedendo através de uma interpretação, irá buscar compreender os múltiplos sentidos do homem, presentes — objetificados — em seus fazeres, em suas atividades, em suas obras, enfim, nos símbolos. Uma ciência que tem como sujeito e objeto de seu conhecimento, o homem. Um homem que não é o homem natural, mas sim o homem que transforma a natureza em humanidade e porque é um homem que faz, que ao fazer simboliza e se objetiva e, com isso, torna-se ser de sua existência.



1. Introdução

Será que a terapia ocupacional é uma ciência? Essa era uma pergunta que nos perseguia quando iniciamos os primeiros passos de nossa carreira acadêmica. Não sabíamos, para dizer a verdade, nem o que era ciência, exatamente. Muito menos o que seria epistemologia ou filosofia da ciência. Além disso, exercíamos nosso trabalho como docente clínico (atuação clínica e supervisão de estágio) em terapia ocupacional, numa área — a saúde mental — em que a precisão científica não é das mais desenvolvidas e, por causa disso, freqüentemente, colocada como suspeita de mistificações, dogmatismo e de dar pouca resolutividade aos problemas de sua área.

Usufruímos prazer das questões que são atravessadas por uma certa complexidade, aquelas em que as soluções não aparecem de maneira muito simples e de forma objetiva. Não é por acaso que somos terapeutas ocupacionais, na área de saúde mental e nos propusemos fazer uma discussão epistemológica na terapia ocupacional.

Como dissemos, não tínhamos conhecimento sobre o que era ciência em terapia ocupacional. E isso, em parte, era devido a uma formação que não tratava diretamente essa questão. A preocupação dos cursos de terapia ocupacional, em nossa época, era apenas formar técnicos e não pesquisadores e produtores de conhecimento. Além disso, o material teórico que existia era muito escasso e não havia, ao menos um, que tratasse da questão da cientificidade em terapia ocupacional. De outra parte, também não estávamos preparados intelectualmente para enfrentar essa questão.

Foi com a carreira docente, a clínica em saúde mental, a pós-graduação (lato senso) em fundamentos filosóficos da psicologia e o mestrado em saúde mental que direcionaram nossa resposta à questão formulada no início dessa introdução.

É possível que essa questão seja irrelevante para muitos terapeutas ocupacionais, corretamente preocupados com a imediatidade de seus afazeres clínicos. Entretanto, temos certeza que nossa reflexão não é, de maneira alguma, um exercício de pura especulação intelectual. Ele se insere também numa proposta que visa oferecer os primeiros subsídios teóricos que podem garantir tanto a prática interpretativa, atualmente

realizada pelos terapeutas ocupacionais, quanto futuras metodologias terapêuticas que possam ter no símbolo a sua fonte de inspiração. Além disso, em nosso trabalho partimos de uma análise dos textos da clínica em terapia ocupacional e, no final, propusemos um retorno às metodologias dessa mesma clínica.

Portanto, desenvolvemos da seguinte maneira nosso trabalho: no primeiro capítulo, fizemos um inventário sobre o exercício da terapia ocupacional distinguindo terapia e ocupação e nos perguntamos sobre o que faz, o que fala e do que fala o terapeuta ocupacional? Demonstramos que o que falta à terapia ocupacional é uma teoria do símbolo. Além disso, estabelecemos um primeiro relacionamento da terapia ocupacional junto às ciências formais, empírico formais e humanas, mostrando então a importância do conceito de símbolo para a terapia ocupacional.

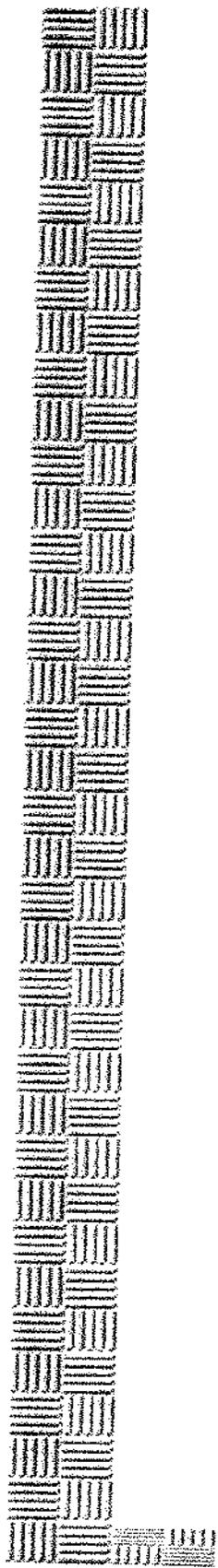
No segundo capítulo, descobrimos com Cassirer que o homem é um animal simbólico. Por ter essa capacidade ele se distingue no mundo animal e, por isso, constrói um mundo de representações, o mundo da cultura. Um mundo cheio de formas simbólicas que se mostram no mito, na religião, na linguagem, na arte, na história e na ciência.

No terceiro capítulo, é Freud e a psicanálise que nos fazem descobrir o símbolo nos sonhos. O simbolismo dos sonhos portanto, é uma expressão de desejos inconscientes que vem se manifestar independentemente da vontade do sujeito do sonho. Mas, para Freud, esse simbolismo não existe apenas nos sonhos, ele está presente também na arte, no mito, no jogo e no trabalho.

No quarto capítulo vimos o símbolo em Ricoeur. Um símbolo que tem duplo sentido, que se manifesta sempre em um meio lingüístico e precisa da interpretação para mostrar a equivocidade do ser do homem.

No quinto capítulo fazemos uma síntese de cada um dos símbolos, mostrando que o resultado dessa investigação é uma tripla fundamentação que nos leva a três tipos de ciências — as formais, as empírico-formais e as humanas — tornando, aparentemente, irreconciliáveis esses conceitos. Entretanto, exatamente por ser múltipla, essa

fundamentação dá à terapia ocupacional o estatuto de ciência humana. Uma ciência que, procedendo através de uma interpretação, irá buscar compreender os múltiplos sentidos do homem, presentes — objetificados — em seus fazeres, em suas atividades, em suas obras, enfim, nos símbolos. Uma ciência que tem como sujeito e objeto de seu conhecimento, o homem. O homem que faz, que ao fazer simboliza e se objetiva e, com isso, torna-se ser de sua existência.



2. A falta de uma teoria do símbolo

É possível existir uma Terapia Ocupacional explicitamente simbólica ? Haverá uma práxis ou um fazer simbólico ?

Começar um texto com uma pergunta pode ser apenas um recurso metodológico ou de estilo. Entretanto, em nosso trabalho queremos ir além disto, pretendemos ir em busca dos fundamentos que possam categorizar a Terapia Ocupacional como uma determinada ciência. É com este propósito central: pensar a Terapia Ocupacional como ciência, que iremos investigar alguns pressupostos filosóficos e epistemológicos que recentemente têm sido objeto de investigação da terapia ocupacional.

Para um filósofo, fazer uma discussão com este propósito parece ser um trabalho elementar. Sem maiores dificuldades, esses pensadores identificam as correntes filosóficas, seus representantes e conseguem discriminar os conceitos básicos que facilitam a definição do que é a Filosofia Analítica, o Racionalismo Crítico, a Fenomenologia, a Dialética, o Estruturalismo, o Empirismo. Entretanto, para um terapeuta ocupacional com uma formação limitada no que diz respeito à filosofia da ciência, essa tarefa acaba por se tornar árida.

Por outro lado, devemos reconhecer que para haver qualquer amadurecimento científico da terapia ocupacional é necessário que nos apropriemos do pensamento filosófico para que possamos refletir mais plenamente sobre nossa profissão.

Esta tarefa à qual estamos nos propondo não é original e já vem sendo realizada nas universidades, em alguns cursos de terapia ocupacional do país, e tem sido relatadas em obras como as de Soares **Terapia Ocupacional: Lógica do Capital ou do Trabalho?**; Francisco **Terapia Ocupacional**; Medeiros **A Terapia Ocupacional como um Saber: Uma Abordagem Epistemológica e Social**; Pinto **As Correntes Metodológicas em Terapia Ocupacional no Estado de São Paulo**, além de Jorge e Caniglia.

A clareza de Soares, Francisco, Medeiros e Pinto nos permite dizer que adotam em suas análises os pressupostos teóricos e metodológicos do materialismo histórico.

Assim podemos ver, que a terapia ocupacional, à medida em que vai construindo seus conhecimentos, não fica alheia nem desfilhada de ideologias, pois *"...é necessário que o embate epistemológico não mascare as perspectivas ideológicas subjacentes às ciências, mistificando-as como uma forma neutra e eficiente da produção do conhecimento."* (MEDEIROS, 1989:6)

Contudo, é necessário dizermos que o conhecimento, o saber, ou a ciência é resultante da capacidade do homem de pensar lógica e metodologicamente e, portanto, é diferente do puro pensar, daquele pensamento essencialmente humano que fica distante das regras e circula livremente pela utopia, pela criatividade, pela loucura e por outras formas de apreensão do mundo.

Portanto, acreditamos que é essa liberdade, independentemente das formalizações, que nos permite "filosofar", produzir a arte, os mitos, a religião, enfim a cultura. É a partir, então, do entendimento da existência dessa condição original do pensamento que pretendemos refletir sobre um determinado conhecimento, filosofar sobre uma determinada ciência e fazer um exercício teórico sobre os fundamentos da terapia ocupacional, enquanto uma ciência em constituição, muito embora não deixemos de lado evidentemente a necessidade de formalizarmos essas idéias.

2.1.TERAPIA E OCUPAÇÃO

A terapia ocupacional tem um nome composto que já suscitou críticas e propostas de novas denominações. *"A expressão terapêutica ocupacional generalizou-se, embora seja pesada como um paralelepipedo. Preferimos dizer emoção de lidar, palavras usadas por um dos clientes da Casa das Palmeiras..."* (SILVEIRA, 1986:13)

Para Azima, deveríamos substituir o nome terapia ocupacional por relações objetais. *"Por estas razões, os objetos e a dinâmica das relações objetais deveriam formar uma posição central na terapia ocupacional psiquiátrica. É, por isso, que propusemos o*

termo 'relações objetais' como uma denominação mais adequada do que 'terapia ocupacional'." (AZIMA, 1979:123)

Recentemente, Caniglia procura recuperar e reafirmar a praxiterapia como um método terapêutico e propõe a criação da ciência praxiológica.

"Acredito que chegará um tempo em que nos referiremos à 'terapia ocupacional' como uma prática do passado. Se não somos hoje praxiterapeutas ou praxiólogos no sentido formal, considero no entanto que somos por formação ou em formação. Acredito ainda que a praxiologia, a ciência da atividade humana, advirá (ou já é uma realidade?) de um corpo de conhecimento que já se faz presente nas reflexões e na prática, ou seja, na práxis dos terapeutas ocupacionais." (CANIGLIA, 1991:20)

Não queremos entrar no mérito desta questão de nomeação e quase etimológica, mas acreditamos que já existe uma pequena cultura, formal e informal, em torno do nome terapia ocupacional, que incorpora todas as outras denominações da terapêutica pela atividade ou trabalho incluídas aqui, a praxiterapia, a ergoterapia, a laborterapia, arte terapia, ludoterapia, etc.

Para nós, o princípio mais objetivo que devemos salientar é que a terapia ocupacional se define como uma forma de tratamento através de um processo ocupacional.

De um lado, existe uma proposta para o tratamento das pessoas que se orienta a partir de diferentes modelos de entendimento da relação saúde e doença. Assim é possível tratar as disfunções físicas, mentais e sociais do homem separadamente ou a partir da interação entre elas. Podemos, também, adotar um modelo que pressupõe a existência de níveis de intervenção terapêuticos diferenciados: um preventivo, um curativo e um de reabilitação. E há, ainda, um terceiro modelo determinante das nossas ações terapêuticas que classifica os problemas de saúde do homem por faixas etárias e programas específicos. Este modelo pressupõe uma compreensão mais ampla do conceito de saúde e dirige a atuação do terapeuta ocupacional para a saúde da criança, da mulher, do adulto e do idoso.

De outro lado, é a partir de uma noção básica sobre os diferentes modelos teórico-científicos em saúde que coexistem na realidade do sistema de saúde brasileiro que o terapeuta ocupacional desenvolve o processo de instrumentalização dos diferentes meios ocupacionais para levar benefícios às pessoas que passam por uma determinada dificuldade em saúde.

Assim, genericamente, podemos afirmar que a terapia ocupacional é uma disciplina que lida com a saúde do homem nos seus diferentes aspectos, via uma atividade, uma ocupação, um fazer ou uma ação. Partindo, deste princípio básico da terapia ocupacional, é que encontramos muita facilidade para associarmos a terapia ocupacional às concepções filosóficas derivadas do empirismo, do materialismo, do pragmatismo e do positivismo.

Por isso, tentar retirar da terapia ocupacional esta característica de ser um método terapêutico e uma ciência que se mostram na concretude do fazer e deslocarmos o seu objeto de investigação, a atividade, o fazer ou a ação para o objeto humano, o homem, envolve um exercício de crítica, especulação e uma boa dose de dificuldades.

Desenvolver este tipo de proposta e analisar a condição humana do homem e não apenas o seu organismo, significa, num certo sentido, abandonar a garantia que nos é oferecida pelo domínio das verdades quantitativas e objetivas que as ciências positivas nos oferecem e criar um grau de incerteza e risco para a terapia ocupacional, que pode tirá-la do universo da ciência.

Para evitarmos isso e não nos perdermos no propósito de identificar os fundamentos da terapia ocupacional que nos dirigem ao objeto homem, devemos nos perguntar sobre o que, afinal de contas, faz o terapeuta junto ao seu paciente-cliente-sujeito.

"...em princípio, para mim, é isto, discriminar o que escuto e o que digo, o que vejo, o que faço e o que faz o paciente e dar-lhe certo sentido para mim e para ele; que

resulte efetivo, efetivo na medida que se sinta mais feliz com sua vida em termos do que ele pode pensar que é bom para ele.” (PAGANIZZI, 1991:16)

2.2. O QUE FAZ O TERAPEUTA OCUPACIONAL?

É em direção a identificação das funções do terapeuta ocupacional que essa pergunta nos leva. Azima, ao fazer essa discussão, primeiramente criticou as funções tradicionais do terapeuta ocupacional.

“É muito difícil encontrar em diferentes livros e artigos, uma definição clara e satisfatória da terapia ocupacional... É suficiente dizer que o denominador comum de qualquer definição, quando é dada, é a utilidade terapêutica, que parece ser a principal função antecipada da terapia ocupacional. Os caminhos através dos quais se chega a esta utilidade terapêutica podem ser formulados e visualizados dentro de três conceitos: diversão, educação e expressão. Ocupar e divertir, ocupar e ensinar; encorajar a expressão e descarga de emoções tornadas as principais funções da terapia ocupacional.” (AZIMA, 1979:115)

Em seguida, ele propôs novas funções para o terapeuta ocupacional baseadas em conceitos psicodinâmicos: *“As funções da terapia ocupacional podem ser formuladas em três áreas distintas: avaliação diagnóstica, detecção de mudanças e manipulação terapêutica.”* (AZIMA, 1979:116)

Carvalho reafirmou a prevenção, o tratamento e a reabilitação quando analisou as expectativas da equipe de saúde mental frente às funções do terapeuta ocupacional nas instituições psiquiátricas.

“Terminando esta série de contestações uma questão teria que ser colocada afinal. Quais seriam as funções do terapeuta ocupacional? As funções do terapeuta ocupacional são: tratar, prevenir e reabilitar. A esta resposta colocaríamos mais indagações. Como tratar? Como prevenir? Como reabilitar?” (CARVALHO, 1987:5)

Francisco, ao refletir sobre a instrumentalização da atividade pelo terapeuta ocupacional, mostrou que ela pode ser proposta ao sujeito como exercício, como produção, como expressão, ou como um processo de transformação e criação.

“As atividades utilizadas variam entre as atividades = exercícios, atividades = produção. Em alguns casos, principalmente nos trabalhos nas áreas de saúde mental e psiquiatria, há também a utilização das atividades = expressão.” (FRANCISCO, 1988:73)

Mais à frente, pouco conformada com as formas de intervir anteriores, é taxativa:

“Como a terapia ocupacional é uma prática de saúde que propõe o uso da atividade como recurso terapêutico, uma das possibilidades de ela vir a ser um esforço para transformar a si mesmo e assim contribuir para a transformação social mais significativa é através desse fazer. Um fazer que busca conscientizar os homens da opressão a que estão submetidos enquanto membros de uma sociedade classista. Um fazer que desvela as determinações sociais vividas, busca descobrir formas revolucionárias, mostrar a contradição e o conflito da saúde numa sociedade de classe.” (FRANCISCO, 1988:77)

Mas, além das diversas funções propugnadas acima para a terapia ocupacional, é necessário analisar também, mesmo que brevemente, a ação propriamente dita da terapia ocupacional, mais especificamente, no momento em que o terapeuta ocupacional está tratando de seu cliente. É, neste lugar que o terapeuta ocupacional depara-se com diferentes procedimentos técnicos necessários ao exercício da sua clínica: a escolha da atividade, a execução da atividade e o *setting* terapêutico.

Com relação à escolha da atividade, torna-se evidente que a aplicação dessa técnica, e das duas outras, é resultado de um entendimento teórico que as fundamentam e da área em que elas se aplicam. Para o propósito deste trabalho não é necessário explicitarmos estas correlações¹. Acreditamos que seja suficiente, por exemplo,

¹ Pinto faz uma abordagem ampla desta questão, em que considera os vários procedimentos que os terapeutas ocupacionais se utilizam em suas diferentes clínicas em sua tese de mestrado, *As correntes metodológicas em terapia ocupacional no Estado de São Paulo*.

perspectiva diretiva de Spackman: “*As atividades usadas para o tratamento devem ser construtivas, ao mesmo tempo que realizam o exercício desejado... É importante que a atividade utilizada se adapte aos interesses, idade e sexo do paciente.*” (SPACKMAN, 1973:173). Ou a perspectiva não diretiva, em que o cliente faz uma escolha livre da atividade que deseja realizar, evidentemente delimitado pelas alternativas materiais de um determinado setor de tratamento. “*O importante é selecionar, no imenso universo de possibilidades e materiais, aqueles que de fato, mais rápido e positivamente alcancem o cliente nos níveis em que se pretende atuar.*” (JORGE, 1980:37)

Existe ainda uma forma na qual o terapeuta e o cliente fazem uma escolha juntos, cooperativamente.

Com respeito, à execução da atividade, o terapeuta pode orientar, aplicar e observar a atividade a ser realizada pelo paciente. Pode, de outra maneira, fazer junto com o paciente a mesma atividade; fazer outra atividade ao mesmo tempo que o paciente; ou ainda, apenas observar². ?

O terceiro procedimento técnico necessário à clínica da terapia ocupacional, refere-se à questão temporal e espacial, que dado ao uso corrente, chamaremos aqui de setting terapêutico. Existe um setting privado e fechado que pode ser útil tanto para um trabalho individual como grupal. É possível existir um setting em que o espaço e o tempo sejam abertos. Há, ainda, o setting para um processo terapêutico coletivo e um outro que é determinado pela atividade que está sendo realizada. Para finalizar, existe, também, o setting imaginário, que é constituído pelo jogo, o lúdico e pela dramatização.

Como podemos ver, o terapeuta ocupacional tem uma variedade ampla de possibilidades na constituição do seu setting terapêutico.

“São ambientes amplos, fartamente iluminados, às vezes com muito barulho e fortes odores de tintas, parafinas, vernizes, óleos, etc. Mas, por mais que fujam à fantasia

² Todos esses procedimentos podem ser desenvolvidos também de maneira grupal. Para um estudo mais aprofundado ver textos de estudo de casos de Benetton, Fidler e Jorge.

padrão, isto não significa que nestes ambientes não se conseguem níveis profundos de relaxamento, confidências e encontro. Na verdade, estas coisas, que inexitem em outros ambientes terapêuticos, são próprias e características de nosso SETTING e é em meio a isto tudo que a relação terapeuta-paciente se fará.” (JORGE, 1989:11)

Com esta descrição geral de alguns procedimentos necessários à realização da terapia ocupacional, verificamos que são diversos os meios de que dispõe o terapeuta ocupacional para se relacionar com o seu cliente: o meio pessoal, o meio material e o meio temporo-espacial.

É, então, a partir da identificação desse lugar e dos elementos terapêuticos ocupacionais, que se torna necessário, para efeito de nossa pesquisa, fazermos outros questionamentos. Além de todos esses procedimentos, que outras contribuições o terapeuta ocupacional pode trazer para o sujeito? Que outras intervenções faz o terapeuta ocupacional? O que fala e do que fala o terapeuta ocupacional ao seu cliente?

Evidentemente, que para um terapeuta ocupacional, não é suficiente estar numa relação em que o que existe é apenas um fazer que pode encerrar-se em si mesmo. Não é, somente, a expectativa de produção ou a construção de um determinado objeto que caracteriza a terapia ocupacional. Num processo terapêutico ocupacional é possível existir: um produto; parte de um produto; ou ainda, dependendo da atividade, não haver produto algum. Há muito tempo os terapeutas ocupacionais substituíram o produto do fazer pelo processo do fazer. É dentro desse processo que o terapeuta ocupacional, além de realizar os procedimentos técnicos anteriores, *fala*. É nesta situação que surgem as representações, as expressões, as vivências, os intercâmbios e a comunicação.

Os Fidlers, foram os primeiros a propor a terapia ocupacional como um processo de comunicação.

“Nós sentimos que a terapia ocupacional em psiquiatria é basicamente e primariamente um processo de comunicação que pode ser efetivamente usada e compreendida como uma parte integrante do programa terapêutico, somente até onde se é

capaz de percebê-lo como tal. Como um processo de comunicação a terapia ocupacional está relacionada com ação, o significado da ação usada para comunicar sentimentos e pensamentos, e o uso desta comunicação não verbal para o benefício do paciente.” (FIDLER & FIDLER, 1963:22)

A comunicação de que falam os Fidlers, ou o intercâmbio de representações e expressões, somente é possível a partir dos símbolos que surgem em decorrência da capacidade humana de simbolização. Portanto, na situação de terapia ocupacional, simbolizam tanto o terapeuta ocupacional quanto o seu cliente. É nesse sentido que, podemos dizer que a terapia ocupacional, enquanto método terapêutico, é uma prática privilegiada em relação ao símbolo, pois o que ela faz é se utilizar das mais diversas atividades como um meio terapêutico e que nada mais são do que símbolos ou resultados da capacidade de simbolização do homem.

Todavia, o reconhecimento da existência de símbolos e da simbolização na terapia ocupacional coloca dois outros problemas para os terapeutas ocupacionais. Um deles é o problema do significado e o outro é a questão da interpretação. Alguns autores, em terapia ocupacional, que abordam a teoria da técnica, dirigem a terapia ocupacional para a interpretação do significado dos símbolos.

“... compreender a psicodinâmica da ação e o significado de objetos determinará a capacidade do terapeuta para entender uma resposta, assim como prognosticar e com isso estruturar uma dada resposta... Assim a educação e treino do terapeuta ocupacional deve ser dirigida para o conhecimento... (do) significado real e simbólico dos objetos usados no curso da ação...” (FIDLER & FIDLER, 1963:23)

Azima, quando nos fala da função diagnóstica da terapia ocupacional afirma que: *“A fase de interpretação começa quando o objeto criado e as associações livres a ele são completadas. Por interpretação, entende-se a interpretação diagnóstica, não terapêutica...” (AZIMA, 1979:119)*

Depois, quando define a posição central do objeto na terapia ocupacional partindo das novas funções que ele propôs para a terapia ocupacional, as quais, já nos referimos anteriormente, identifica a existência de uma “prontidão simbólica e proximidade simbólica” mostrando que:

“O conceito de símbolo está intimamente relacionado ao conceito de fantasia e sua diferenciação é relativa. Símbolos inconscientes têm uma essência fantasmática. Não podemos nos envolver aqui no processo de formação e atividade simbólicas.” (AZIMA, 1979:125)

Os Fidlers (1954) nos E.U.A. e os Azimas (1959) no Canadá foram os precursores da criação de um modelo psicodinâmico para a terapia ocupacional e, com isso, introduziram a questão do símbolo e da interpretação como referenciais teóricos e práticos para os terapeutas ocupacionais.

“No Brasil, o modelo psicanalítico começa a ser difundido no meio terapêutico ocupacional na segunda metade dos anos 70, embora só tenha sido implantado em alguns serviços particulares na presente década de 80.” (SOARES, 1987:192)

Entre nós, a doutora Nise da Silveira desenvolveu, a partir de 1946, o trabalho mais fecundo em terapia ocupacional psiquiátrica do país. Sua terapêutica singular e suas pesquisas sobre a produção plástica de seus pacientes, apoiadas nos pressupostos junguianos, têm um caráter interpretativo valioso, mas são ainda muito pouco exploradas pelos terapeutas ocupacionais. Vejamos como ela se refere a essas questões:

“Desde 1946, quando foi iniciada a nova fase da terapêutica ocupacional, começaram as tentativas de produzir mudanças no ambiente hospitalar. Era um método que deveria, como condição preliminar, desenvolver-se num ambiente cordial, centrado na personalidade de um monitor sensível, que funcionaria como uma espécie de catalisador. Nesse clima, sem quaisquer coações, através de atividades diversas verbais ou não verbais, os sintomas encontravam oportunidade para se exprimirem livremente. O tumulto emocional tomava forma, despotencializava-se.” (SILVEIRA, 1992:16)

“O pesquisador encontrará nos arquivos do Museu de Imagens do Inconsciente longas séries de imagens, datadas e reunidas segundo os respectivos autores. Poderá acompanhar através dessas seqüências de imagens o fio significativo do processo psicótico, assim como temas recorrentes, enigmáticos, que desafiam os especialistas de diferentes áreas.” (SILVEIRA, 1992:94)

Na literatura, em que predomina a identificação e discussão dos modelos teóricos e filosóficos que estão por trás das práticas dos terapeutas ocupacionais, o conceito de símbolo e o processo de interpretação são considerados de maneira vaga e pouco aprofundados.

Pinto, chama de devolução a interpretação que o terapeuta ocupacional humanista faz para o seu cliente. *“É através da junção, síntese e devolução ao cliente dos dados fornecidos por ele que o terapeuta ocupacional desenvolve o tratamento e cria e recria a imagem do ‘vir a ser’ do seu cliente.” (PINTO, 1990:48)*

Howe, quando conceitua a terapia ocupacional psicanalítica, reconhece, junto com Lawn, a existência do símbolo e seu papel de elemento intermediário. *“As livres associações são estimuladas e símbolos podem ser considerados como intermediários da comunicação entre cliente e terapeuta.” (HOWE, 1987:8)*

Schwartzberg, ao abordar a terapia ocupacional humanista, referindo-se a Yerxa, fala da interpretação como uma espécie de espelho. *“Nós somos como espelhos, os quais podem refletir sem distorção os desejos de realização ou autodepreciação, uma verdadeira imagem do potencial do cliente.” (SCHWARTZBERG, 1987:106)*

Francisco, quando classifica a atividade como expressão, reafirma as idéias dos Azimas e Fidlers sobre o método de interpretação possível, tanto para atividades não estruturadas quanto para as atividades estruturadas.

“Até agora falamos das atividades que podem ser entendidas enquanto desestruturadas, porém... os objetos mais claramente definidos e estruturados, ou seja as

atividades estruturadas, possibilitam experiências de manipulação úteis, pois estas atividades oferecem numerosas oportunidades de comunicação e expressão.” (FRANCISCO, 1988:49).

Por seu lado, Medeiros, ao nos dizer de um terapeuta como sujeito que participa dos processos de transformação do mundo, mostra-nos também que ao tratarmos uma pessoa, devemos reconhecer que ela “...*tem necessidade de expressar suas emoções, sua visão do mundo, de se conhecer mais através das oportunidades de vivenciar experiências que lhe fossem significativas.*” (MEDEIROS, 1989:112). Depois nos fala da necessidade de fazermos uma reflexão sobre o processo de análise das atividades.

“Este processo,... vincula-se inevitavelmente à pessoa que o realiza, a qual, por sua vez, dada sua condição de sujeito histórico, possui uma visão de mundo, de homem, de sociedade, de evolução e transformação, presentes na sua intervenção e, portanto, presente na própria análise” (MEDEIROS, 1989:116)

Assim podemos verificar, há uma proposta teórica genérica que nos mostra a existência de um modelo interpretativo em terapia ocupacional, embora essas concepções não sejam desenvolvidas de forma a se constituírem num quadro teórico que nos permita saber o que é o símbolo e a simbolização.

Como já assinalamos, se reconhecemos a existência da interpretação em terapia ocupacional, necessariamente devemos reconhecer que ela existe também, em decorrência da existência do símbolo e da simbolização na terapia ocupacional. Por outro lado, quando procuramos nos textos de clínica da terapia ocupacional a interpretação e o símbolo nos processos ocupacionais, constatamos que essas abordagens são, poderíamos mesmo dizer, acanhadas e envergonhadas.

Poucos trabalhos tratam desta questão, embora seja evidente que existe interpretação na clínica de terapia ocupacional, tal como podemos ver, com Ferrari:

“João quando chegou ao ‘A Casa’ nos parecia um paciente de prognóstico difícil: 37 anos, muitas crises, internações mal sucedidas e uma família bastante desorganizada e indiscriminada. Chega com manias, sempre carregando uma mochila, cheia de fragmentos de seu passado: fotos, recortes, escritos, desenhos, de épocas e significados diferentes, os quais ele tentava exaustivamente separar, ordenar sem êxito. Eram fragmentos do seu passado, que expressavam a fragmentação do seu corpo indiferenciado — ora homem, ora mulher, ora um homem que havia engravidado e amamentado seu filho.” (FERRARI, 1991:13)

Em seu livro **Chance Para Uma Esquizofrênica**, verificamos que Jorge faz interpretações para as mais diferentes atividades que utiliza com sua cliente.

“Pintado 2 meses após o início da Terapia Ocupacional. MS fez com lápis preto (grafite) uma figura humana completa. A figura está desenhada com traços leves, tem dedos pontiagudos, é transparente. Esta figura é significativa ainda quanto a seu estado de regressão e fragilidade. Mas o aparecimento do corpo inteiro denota maior contato com o ambiente, ainda que com defesas: permanecem os grandes olhos e o conjunto sugere uma figura com raiva.” (JORGE, 1980:83)

E Benneton que vem construindo uma metodologia terapêutica a partir do seu **Trilhas Associativas**:

“Digo que talvez essa pintura apresente muitas coisas a serem ditas, porém que eu gostaria de deter-me no aspecto que mais me chamava atenção: a existência das três pernas. S.G. não havia percebido que havia feito três pernas e fica curioso para saber por que não tinha visto. Como que brincando, digo que seu inconsciente pregara-lhe uma peça. Que ao cobrir os órgãos sexuais, tinha aparecido um terceiro membro inferior entre os dois outros que estão calçados. Talvez não seja possível esconder a sexualidade, a potência, a vida; podem estar até disfarçados, porém sempre presentes.” (BENNETON, 1991:78)

Não há dúvida de que a produção teórica dos terapeutas ocupacionais é muito recente e existe muito a ser pesquisado em terapia ocupacional. Isso talvez justifique a dificuldade no tratamento do tema. Entretanto, suponho que exista um fator de outra ordem, cultural talvez, ou “mítico”, a partir do qual, a interpretação é vista e identificada como um método exclusivo de uma determinada categoria profissional ou como um componente técnico específico das psicoterapias e psicanálises.

É verdade que Freud ao desenvolver **A Interpretação dos Sonhos** (1899), deu-nos um método e uma teoria revolucionários, colocando em cheque a verdade absoluta da consciência, mas, é verdade também, que a Psicanálise já não é mais um corpo único de conhecimentos. Ela vem se desdobrando tanto interna quanto externamente e podemos dizer que não foi a primeira nem é a única disciplina a discutir a interpretação e o símbolo.

É importante ressaltar que o objetivo que temos em mente é o de compreender parte do desenvolvimento deste conhecimento, sua existência e possibilidades de aplicação à terapia ocupacional e deixar de lado as questões corporativistas que procuram separar grupos profissionais em hierarquias e guetos e não se destinam a beneficiar as pessoas que necessitam de cuidados terapêuticos.

Por outro lado, temos que reconhecer que não existe qualquer pesquisa de campo no Brasil, com terapeutas ocupacionais, para saber se eles fazem interpretações e se o fazem, qual o método que adotam e o que interpretam.

Informalmente, os terapeutas ocupacionais dizem que clarificam, devolvem, valorizam, refletem, espelham, mas interpretar não. É evidente que, se buscarmos os significados de cada uma destas palavras, chegaremos ao mesmo significado que o da interpretação e a partir disso é possível afirmarmos que existe uma contradição no discurso dos terapeutas ocupacionais.

Assim, mesmo com esse olhar geral sobre a atual produção científica no país sobre o tema, é possível afirmarmos que ele nos dá condições mais que suficientes para afirmarmos que o terapeuta ocupacional faz interpretações. Além de servir para

reafirmarmos a impossibilidade de concebermos um terapeuta ocupacional que não pense, que não imagine, não construa hipóteses sobre as realizações de seu cliente e, no final de todo o processo terapêutico ocupacional, seja apenas um executor de técnicas sem reflexão.

Devemos destacar ainda que o temor e a insegurança dos terapeutas ocupacionais clínicos acerca da interpretação e o não aprofundamento conceitual sobre o símbolo nos textos de bases teóricas aparecem, para nós, como o resultado de um desconhecimento ou de uma falta, ou seja, a falta de uma teoria do símbolo.

2.3. O TERAPEUTA OCUPACIONAL E O SÍMBOLO

2.3.1. Chegada ao Símbolo

Stein, ao propor algumas perspectivas de pesquisa para a terapia ocupacional em saúde mental, nos diz que uma delas deverá estar ligada a preocupação com a qualidade própria da atividade e, *"...embora a importância da atividade no processo de tratamento tenha sido reconhecida, ela não foi estudada. Não se pretende com isso negar que o terapeuta possa conhecer os processos cognitivos envolvidos no 'fazer' a atividade. Contudo, a natureza simbólica da atividade e seu significado cultural permaneceram um mistério, assim como seu tratamento na literatura."* (STEIN, 1979:112)

Como podemos ver, desde a década de 70, é recomendado pesquisar as relações entre o símbolo e a terapia ocupacional, portanto, precisamos dar início a investigação desse tema e tentarmos recuperar algum tempo perdido.

Nossa aproximação com o símbolo deu-se quando nos envolvemos com a clínica da terapia ocupacional em saúde mental e com os textos dos Fidlers e dos Azimas, no final da década de 70 e começo de 80. Mas, foi somente quando participamos em 1985, como aluno ouvinte da disciplina Filosofia da Linguagem, oferecida pelo professor

Antônio Muniz de Rezende, na pós-graduação da Faculdade de Educação da Unicamp, que pudemos perceber a densidade do conceito de símbolo e suas implicações filosóficas.

Fizemos, a seguir um percurso pela Epistemologia, no curso de especialização em Fundamentos Filosóficos da Psicologia e da Psicanálise, no qual verificamos a existência de críticas ao conceito psicanalítico de símbolo.

Essa experiência teórica nos fez reconhecer a insuficiência de nossa formação e as dificuldades em tratar as questões da terapia ocupacional de maneira filosófica. Atualmente ainda caminhamos neste meio com muitas dificuldades, mas, ao mesmo tempo, reconhecemos que este é o caminho que poderá nos levar a uma melhor compreensão de alguns dos fundamentos sobre o fazer e o pensar na terapia ocupacional.

Em 1989, já com preocupações ligadas à clínica de saúde mental, ingressamos no programa de mestrado em saúde mental da Faculdade de Ciências Médicas da Unicamp. Circulamos pelo símbolo junguiano junto com o professor Joel Sales Giglio, pelo símbolo kleiniano com o professor Roosevelt Cassorla, e novamente com o professor Rezende, ampliamos nosso conhecimento sobre o símbolo a partir de uma análise filosófica da clínica psicanalítica. Esta dissertação é resultado desta trajetória em direção ao símbolo e à simbolização na terapia ocupacional.

Contudo, acreditamos que para chegarmos a uma concepção mais abrangente do que é o símbolo é necessário fazermos uma discussão de caráter epistemológico aproximando da terapia ocupacional às ciências formais, empírico-formais e humanas.

2.3.2. A Terapia Ocupacional e as Ciências

Rezende quando mostrou-nos que as ciências podem ser classificadas como formais, empírico-formais e humanas e as ofereceu como fundamentos para a clínica da psicanálise, deu-nos também a oportunidade de estabelecermos esta mesma relação entre as ciências e a clínica da terapia ocupacional. *“A Filosofia das ciências nos ensina*

que há três grandes tipos de ciências. As formais, as empirico-formais e as humanas, também chamadas hermenêuticas.” (REZENDE, 1987:21)

2.3.2.1. Terapia Ocupacional e Ciências Formais

A possibilidade de existir uma terapia ocupacional formal nos parece remota, não sabemos de teorias desenvolvidas com tal finalidade por terapeutas ocupacionais. Além disto, a dificuldade para tal construção, decorre exatamente do principal aspecto que caracteriza a ciência formal, a ausência do concreto. Portanto, quando falamos de ciências formais, estamos entrando no âmbito do abstrato, da estrutura, da forma.

“O paradigma das ciências formais é a matemática. Ora, o objetivo da matemática, as entidades matemáticas não precisam ter uma existência concreta. Não é necessário que exista uma coisa-triângulo para podermos discorrer sobre ele. Para uma ciência abstrata como a matemática (para uma filosofia como o idealismo) o sentido se encontra não tanto nas coisas mas nas relações que se estabelecem entre elas. Essas relações é que são indicadas ou prescritas pelas operações a serem feitas, por exemplo, somar, diminuir, multiplicar, dividir. Operações que também são significadas pelos sinais correspondentes. Há evidentemente, sinais e operações mais complexas, mas sempre no interior de uma determinada estrutura. Uma vez entendido o sentido dos termos e da relação-operação a ser feita o resultado é obtido de maneira necessária. Há uma necessidade a tal ponto que a gente diria: é impossível errar.” (REZENDE, 1987:21)

Como vemos, são desnecessários a existência, a corporeidade, o encarnado. O que há é o raciocínio, a lógica, a racionalidade e o que se busca principalmente é a coerência. O Estruturalismo é a corrente científica e filosófica que têm estas condições como pressupostos, pois conforme Rezende referindo-se a Ricoeur, *“Nas estruturas, há apenas relações, não há coisas, não há termos, não há sujeitos.” (Rezende, 1987:08)*. Assim, fica posto uma das dificuldades para uma terapia ocupacional formal *“não há coisas, não há sujeitos.”*

Além disso, a ciência formal tem sua riqueza na exatidão. Ela nos mostra uma única verdade, ela é unívoca e, desta forma, é difícil concebermos uma terapia ocupacional que tenha uma única verdade, não tenha concretude, não tenha sujeito (paciente-cliente) e não tenha a falha humana.

Em todo o caso, talvez fosse possível pensarmos, como fez Rezende, que propôs para existência de uma psicanálise formal a reunião do estruturalismo, da lingüística e da psicanálise.

“Para... saber qual a fundamentação filosófica para uma psicanálise de inspiração estruturalista nós teremos que recorrer a lingüística. E é exatamente o que ocorre no contexto de uma teoria e de uma praxis estruturalista da psicanálise, recorrendo especialmente, no caso de Lacan, à lingüística de Ferdinand de Saussure... Neste momento eu estou querendo mostrar-lhes uma estrutura de pensamento. Quais são os pontos? Psicanálise, estruturalismo, lingüística.” (REZENDE, 1987:09)

Da mesma forma, para que fosse possível a existência de uma terapia ocupacional formal seria necessário que ela tivesse suas bases na psicanálise lacaniana, na filosofia estruturalista e numa teoria estruturalista da linguagem artística ou da atividade. E, assim, talvez, pudéssemos ir ao encontro do reconhecimento do que Lacan disse: *“...o inconsciente é estruturado como uma linguagem.” (LACAN, 1985:25)*

Portanto, necessitaríamos para isso ter o domínio do método estruturalista do conhecimento.

“O estruturalismo nasce dos psicólogos para opor-se à psicologia funcional no começo do século, mas o verdadeiro ponto de partida do método em sua acepção moderna, na escala de todas as ciências humanas, provém da evolução da lingüística.” (DOSSE, 1993:15)

Precisaríamos, também construir um entendimento da produção artística e ocupacional como uma linguagem. E, ao mesmo tempo, identificar nessa linguagem sua

estrutura, a relação entre o significado e o significante e sua lógica. A partir daí poderíamos então, descobrir as “*faltas-falhas*”³, que estariam presentes nas produções ocupacionais de nossos clientes e, portanto, nos aproximarmos do inconsciente.

Em princípio, os testes projetivos do desenho da casa, da figura humana e da árvore poderiam nos permitir o primeiro passo na transformação dessa especulação teórica num modelo de técnica terapêutica.

“De forma resumida, se pode dizer que o campo da interpretação do desenho como técnica projetiva tem as seguintes bases fundamentais: (a) O uso dos significados de símbolos da psicanálise e do folclore, derivados do estudo clínico de sonhos, artes, mito, fantasia e outras atividades influenciadas por determinação do inconsciente; ...”
(CAMPOS, 1979:15)

Entretanto, mesmo que conseguíssemos chegar a descobrir a cadeia de significantes e deixássemos de lado o complexo dos significados para podermos compor o quadro teórico de sustentação desta idéia, permaneceriam ainda muitas dificuldades para enxergarmos o sujeito do fazer e não apenas o inconsciente do sujeito.

Uma proposta como esta para a terapia ocupacional somente é possível de ser pensada se nosso objeto de estudo ficar restrito ao conhecimento da estrutura da mente do homem. Portanto pensar a terapia ocupacional formal, na área do orgânico, do físico é impossível. Pois, essa área implica em condições que somente podem se ajustar a uma outra terapia ocupacional, com outras características, ou seja, aquelas das ciências empírico-formais que veremos a seguir.

Entretanto, mesmo com todas as dificuldades que encontramos para a existência de uma terapia ocupacional formal, isso não nos impede de reconhecermos a importância que os conceitos universais, a lógica, a coerência e o estabelecimento de relações formais

³ Ou também a forclusão de Lacan que pode ser investigada em *O seminário, livro 3: as psicoses*, no capítulo as imediações do buraco.

tem para o funcionamento do pensamento humano e como estas funções, quando estão bem integradas, são, em parte, demonstrativas da saúde mental do homem.

2.3.2.2. A Terapia Ocupacional e Ciências Empírico-formais

Se existem dificuldades epistemológicas para caracterizarmos a terapia ocupacional como formal, quando investigamos a possibilidade de existir uma terapia ocupacional empírico-formal estas dificuldades quase que desaparecem.

Nas ciências empírico-formais permanecem a forma, a estrutura, as relações, mas acrescenta-se aqui, por conta do empírico, a experiência, a matéria, o corpo, a dinâmica, o movimento. Na concepção kantiana passamos dos juízos analíticos para os sintéticos.

“Se por exemplo digo: todos os corpos são extensos, então este é um juízo analítico. De fato, não preciso ir além do conceito que ligo a corpo para encontrar a extensão enquanto conexa com tal conceito, mas apenas desmembrar aquele conceito, quer dizer, tornar-me apenas consciente do múltiplo que sempre penso nele, para encontrar aí esse predicado; é, pois, um juízo analítico. Do contrário, quando digo: todos os corpos são pesados, então o predicado é algo bem diverso daquilo que penso no mero conceito de um corpo em geral. O acréscimo de um tal predicado fornece, portanto, um juízo sintético.”
(KANT, 1987:29)

O melhor exemplo de uma ciência empírico-formal é a física e também são empírico-formais a biologia e a química. O aparecimento da física científica foi um marco histórico muito importante no desenvolvimento das ciências e no entendimento filosófico.

“Não se pode negar que a emergência da ‘ciência moderna’ provocou profundas repercussões sobre o sistema anterior do saber filosófico. Na verdade em seu estado nascente, a física científica provocou uma dupla sacudidela epistemológica. A

primeira diz respeito aos efeitos da conquista da mecânica científica..., a segunda sacudidela se refere aos efeitos da 'revolução copérnica'." (JAPIASSU, 1982:21)

Dentro de uma forma descritiva das ciência que nos propomos fazer, devemos saber que a ciência física se caracteriza pela presença da matéria, da concretude e somente se afirma e se constitui a partir do critério de realidade. Não existe ciência empírico-formal no abstrato. Além deste critério, há "*...nas ciências empírico-formais um conceito operacional chave: o conceito de processo.*" (REZENDE, 1987:22).

O conceito de processo se relaciona com a noção da temporalidade, do acontecer no tempo. "*Há um tempo durante o qual as coisa acontecem de maneira relativa: umas relativamente às outras.*" (REZENDE, 1987:22). Como vemos, para que se dê o conhecimento nas ciências empírico-formais é necessário que haja o critério de realidade, que o seu acontecer se dê no tempo e em relação às condições que são dadas.

"O fisico vai para o laboratório, faz experiências, recolhe dados, quantifica, compara, estabelece fórmulas, levanta hipóteses, questiona a hipótese, estabelece proposições científicas até prova do contrário, confirma a teoria ou a infirma. É assim que surge a verdade científica como correspondência entre o pensamento e o real." (REZENDE, 1987:22)

Com este tipo de caracterização das ciências empírico-formais é possível identificarmos uma terapia ocupacional que se enquadre nesta proposição. Pois existe uma terapia ocupacional que observa, que quantifica, que faz medidas, que avalia e trata, principalmente, comportamentos e lesões físicas. A maioria dos manuais de terapia ocupacional nos propõe este tipo de ciência.

"Antes de mais nada devemos nos colocar a pergunta sobre se a terapia ocupacional pode considerar-se uma ciência ou melhor se tem se desenvolvido como tal. A resposta, ainda que difícil, acreditamos seja afirmativa... Há que criar hipóteses, estabelecer controles onde seja possível verificar e registrar os dados obtidos. Somente

desta forma pode se desenvolver uma aplicação mais científica do tratamento.”
(MACDONALD, 1979:21)

Pinto, em 1990, mostrou-nos como se desenvolveu, no Brasil, particularmente em São Paulo, a terapia ocupacional positivista e que se ajusta a essa descrição. *“Dentre os princípios positivistas, estão a identificação dos fenômenos, sua mensuração, descrição de suas relações (observáveis) com outros fenômenos.”* (PINTO, 1990:17). Kielhofner chamou de reducionista esta mesma concepção.

“Por volta do fim dos anos de 1950, o modelo reducionista foi introduzido na terapia ocupacional como base de um novo paradigma. A visão do homem, neste paradigma, focalizava seus estados internos através das bases teóricas da cinesiologia, psicanálise e neurologia. O paradigma reducionista requeria uma mudança de foco para o equilíbrio muscular, intrapsíquico interno e problemas sensório-motores.” (KIELHOFNER, 1977:682)

Embora concordemos com as construções classificatórias de Pinto e Kielhofner, acreditamos que, na prática, a maioria dos terapeutas ocupacionais não se limitem apenas aos propósitos positivistas⁴ e acabem por incluir outras concepções em seu modelo de atuação.

A crítica que podemos fazer a esta terapia ocupacional empírico-formal-fisicalista, é que ela corre o risco de transformar a terapêutica ocupacional num fenômeno mecânico, utilitário e adaptativo, criador de uma situação que nos impede de compreender parte da condição humana do homem. Por outro lado, devemos reconhecer também que é exatamente o desenvolvimento dessa concepção que tem nos permitido o benefício do uso das “altas tecnologias”, o favorecimento da associação do nosso conhecimento à produção de alguns artefatos industriais e a criação de um certo interesse da mídia por nosso trabalho.

⁴ A confirmação da existência desta categoria de terapeutas ocupacionais, justificaria o surgimento do neologismo híbrido derivado do senso comum — fisioterapeutas ocupacionais — para classificar os profissionais que acabam por transformar a ocupação da terapia ocupacional numa técnica mecânica da fisioterapia. É evidente que esta denominação é perversa tanto para a fisioterapia como para a terapia ocupacional, pois retira o caráter humanístico existente na clínica da primeira e a possibilidade de existência da segunda. Ao mesmo tempo alguma razão Pinto deve ter, pois temos observado a força que a pós-graduação em Terapia Funcional da Fundação Sarah Kubitschek e a Associação dos Terapeutas da Mão vem adquirindo atualmente dentro da área física na terapia ocupacional.

É compreensível que os terapeutas ocupacionais se vejam em conflito sobre qual modelo teórico adotar em sua prática clínica. Adotar um modelo ou outro tem consequências nas ações terapêuticas e sobre o padrão social que se busque adquirir como profissional. Entretanto, não é razoável abandonarmos o princípio ético de ajudar o homem na diminuição de seu sofrimento e na construção de sua própria vida para nos beneficiarmos e trabalharmos somente em função de conjunturas econômicas de mercado de trabalho.

Embora, haja uma ambivalência nesta terapia ocupacional empírico-formal-positivista devemos reconhecer que é neste contexto positivista que existe uma grande produção teórica e de metodologia técnica que afirma a posição da terapia ocupacional dentro do universo científico. Contudo, devemos destacar também que, embora esta prática científica seja produtiva e eficaz, ela não é a única maneira de se fazer e de se pensar a terapia ocupacional.

Existe no Brasil, além da corrente acima identificada como positivista por Pinto e como reducionista por Kielhofner, uma segunda versão da terapia ocupacional empírico-formal.

Esta segunda versão se torna visível no momento em que compreendemos a importância da materialidade, do movimento, da transformação, da dialética para o existir da ciência empírico-formal. Este outro tipo de terapia ocupacional empírico-formal-transformadora podemos identificá-la, quando Pinto descreve a terapia ocupacional denominada materialista-histórica.

“Na forma materialista histórica, cuja ciência está comprometida com a melhoria das condições de vida da população, mais do que um recurso terapêutico há a solidariedade com o cliente e sua classe social.” (PINTO, 1990:78)

Os terapeutas ocupacionais que adotaram esse modelo iniciaram sua prática clínica fazendo críticas às terapêuticas alienantes das mais diversas instituições,

priorizavam a solidariedade aos sujeitos em tratamento, propunham uma práxis coletiva e o engajamento em movimentos sociais de reivindicação dos direitos do cidadão.

As críticas desses terapeutas ocupacionais dirigiam-se contra as práticas institucionais individualistas, que determinavam uma clínica hierarquizada na qual as técnicas, os pacientes e as instituições se tornavam domínio privado de alguns profissionais. Os esforços desses terapeutas ocupacionais e outros profissionais acabaram por introduzir e criar uma nova prática em saúde e particularmente em saúde mental. É uma prática que não é de uma corporação, mas multidisciplinar e interdisciplinar e que procura fazer a revisão dos modelos discricionários até então adotados nas instituições.

No estado de São Paulo, nas cidades de Santos e Campinas, existem experiências que mostram parte desse processo de transformação e tornaram-se referência para todo o estado e para o Brasil. A primeira experiência ocorreu em 1989 quando houve a intervenção da Prefeitura de Santos na Clínica Anchieta⁵ e a outra aconteceu como resultado do início da co-gestão da Prefeitura de Campinas com o antigo Sanatório "Dr. Cândido Ferreira"⁶.

Essas experiências, é evidente, originaram-se e se incluem dentro de um movimento muito mais amplo que ultrapassa o pequeno campo da terapia ocupacional. Ele extrapola as práticas tradicionais da terapia ocupacional, as práticas em saúde mental e as fronteiras do país, como bem analisa Barenblitt:

"... em termos de uma gênese histórico-social... há uma passagem que vale a pena recuperar. É uma passagem que houve no campo da saúde mental: o impacto que recebeu a psiquiatria tradicional, classificatória, positivista, fenomenológica, a partir dos grandes questionadores da Psicologia comportamental, da Psicologia da forma, da Psicanálise, da Pedagogia libertária e da Antipsiquiatria. A partir daí houve um questionamento de todos os aparatos da psiquiatria e apareceram tentativas de operar eficiência terapêutica...; dá-se o questionamento da instituição psiquiátrica e a utilização

⁵ Instituição privada que se beneficiava de recursos públicos.

⁶ Instituição filantrópica que passava por dificuldades financeiras e assistenciais.

dos hospitais como instrumento de ressocialização e cura, não como instrumento de eliminação.” (BARENBLITT, 1989:115)

Em seguida, Barenblitt localiza os países onde surgiu e se desenvolveu esse movimento.

“... isto deu origem ao que se chama Psicoterapia Institucional, que começou com Tosquelles na Espanha e com Pichon-Rivière na Argentina. A partir dela se gerou o que chamamos Análise Institucional... Isto continuou com a Psiquiatria Comunitária, com a Psiquiatria de Setor francesa e, posteriormente, com a Psiquiatria italiana, para gerar todo esse movimento de institucionalismo que tem diferentes ramos dos quais vocês conhecem como mais importantes a Socioanálise, a Análise Institucional e essa forma mais revolucionária que é a Esquizoanálise de Deleuze e Guattari.” (BARENBLITT, 1989:115-116)

No "Dr. Cândido Ferreira" vivenciamos diretamente sua transformação em função de desenvolvermos ali, desde 1979, um trabalho de clínica e supervisão acadêmica junto aos alunos de graduação do Curso de Terapia Ocupacional da PUCCAMP.

A cultura psiquiátrica ali estabelecida era de exclusão e contenção, e a direção da clínica ficava centralizada nas figuras do médico e da enfermeira. O resultado dessa prática ao longo dos anos gerou⁷ um grupo de pacientes crônicos com poucas chances de serem reinseridos social e profissionalmente e, portanto, incapazes de resgatarem sua cidadania. Além disso, o programa para os pacientes agudos tinha pouca resolutividade, já que estava desintegrado de um trabalho de seguimento fora da instituição e não contava com o apoio dos novos equipamentos da rede pública necessários à desinstitucionalização.

“Em maio de 1990 foi assinado um convênio de co-gestão com a Secretaria Municipal de Saúde de Campinas com o objetivo de resgatar o caráter público do hospital. A transformação do modelo assistencial para um espaço de tratamento de pacientes em

⁷ Em meados de 1990 a população de pacientes internados era predominantemente de idosos e mais de 50% estavam internados a mais de 10 anos e a rotatividade da clientela era feita em apenas 6 leitos.

crise aguda e de reabilitação de crônicos através de projetos de ressocialização e recuperação da máxima autonomia possível vem acontecendo desde então." (ANÔNIMO, 1990:1)

Desde então no Serviço de Saúde "Dr. Cândido Ferreira" estão sendo criadas, criticadas e recriadas várias experiências terapêuticas. Não existe uma proposta fim, é um projeto permanentemente em construção. Atualmente existem seis programas em desenvolvimento: o Centro de Tratamento para Pacientes em Crise Aguda; o Centro de Tratamento para Pacientes Cronificados; o Núcleo de Oficinas e Trabalho; o Espaço Oito; Lar Abrigado e o Hospital-Dia.⁸

Como podemos ver, os programas são amplos e complexos e por isso mesmo sofrem com entraves políticos, econômicos, teóricos e, principalmente, terapêuticos. Nesses programas misturam-se técnicas biológicas, psicológicas e sociológicas e integrá-las é uma tarefa difícil de ser realizada sem conflitos. Na área da terapia ocupacional, associar o fazer como transformação ao fazer enquanto psicodinâmica é um exercício que vem acontecendo na prática, mas ainda não conhecemos textos que tratem teoricamente essa questão.

Sobre isso, o que sabemos é que Francisco, Pinto e Kielhofner, embora este último não nos proponha nenhum modelo materialista-histórico, vêm em Freud e nas correntes que adotam os pressupostos psicanalíticos um modelo reducionista de fazer ciência. E como tal, tem poucas possibilidades de associar o conceito de inconsciente individual às propostas de intervenção social e coletiva que estão presentes no materialismo histórico.

Por outro lado, em oposição aos argumentos de Kielhofner e por extensão aos de Francisco e Pinto, Medeiros tem nos dito que a crítica à Freud é parcial.

"As questões sociais apontadas são um exemplo disso, como também o são as contribuições da psicanálise para a compreensão do psiquismo humano, tão facilmente

⁸ As denominações atuais dos programas são Unidade de Internação, Unidade de Reabilitação de Moradores, Núcleo de Oficinas e Trabalho, Espaço Oito e Hospital-Dia.

rechaçadas nas análises de Kielhofner e Burke, que a reduziram a mera 'técnica reducionista'." (MEDEIROS, 1989:100)

Não há dúvida de que Freud tinha suas preocupações positivistas, como todo cientista de sua época, entretanto os analistas de Freud já identificaram o Freud topográfico (id, ego e superego), o Freud dinâmico (oralidade, analidade, genitalidade) e o Freud econômico (libido). Além disso, a teoria freudiana não é somente uma teoria da mente. O conceito de inconsciente que Freud desenvolveu veio questionar também as teorias do conhecimento que tinham como base de sustentação a consciência.

Contudo, acreditamos que, esta segunda versão da terapia ocupacional empírico-formal, ou seja, a terapia ocupacional materialista-histórica, poderá, na medida em que resista a tentação de negar as contribuições da psicanálise, enfrentar as contradições entre os conceitos psicanalíticos e materialista histórico e construir novas sínteses que poderão nos ajudar em nossas intervenções terapêuticas.

"Tanto no Marxisme et Sciences Humaines quanto no posfácio do Por une sociologie ...Goldmann insiste oportunamente. A obra não é um reflexo da consciência coletiva, mas um de seus elementos constitutivos. Devemos, de um modo ou de outro, poder esperar muito desse estruturalismo e desse marxismo. Lançando mão de suas reservas, Goldmann chega (Por une sociologie ...) a tratar de questões fundamentais. Como a das relações do jogo, do sonho, do sintoma, das sublimações, com os valores culturais e artísticos, em consideração às funções do imaginário e das estruturas significativas enquanto dinâmicas. Chega, então, bem perto das nossas posições, ao antecipar que a racionalização exige a realização imaginária:" (CHAZAUD, 1976:76)

Com estas duas versões da terapia ocupacional empírico-formal, bem poderíamos encerrar este exercício epistemológico sobre o estatuto científico da terapia ocupacional, visto que conseguimos achar alguns padrões de cientificidade na terapia ocupacional. Entretanto, não teríamos completado a investigação de todos os modos de

fazer ciência, pois devemos ainda falar de uma terceira terapia ocupacional: a terapia ocupacional como ciência humana.

2.3.2.3. Terapia Ocupacional e Ciências Humanas

A associação da terapia ocupacional com ciências biológicas e, conseqüentemente, com o modelo médico de intervenção terapêutica nas questões da saúde não é um fato natural, e sim o resultado do desenvolvimento histórico da profissão.

“Em resumo, durante o período da crise, a terapia ocupacional veio a sofrer influências ambientais externas de crescente pressão econômica e filosófica, por parte da medicina, para abandonar sua orientação de senso-comum. As escolas de pensamento, durante este período, insistiam em uma nova versão científica da terapia ocupacional com o propósito de assegurar uma posição respeitável.” (KIELHOFNER, 1977:681)

Assim, conforme Kielhofner a terapia ocupacional, no momento em que abandonou o modelo terapêutico da escola de tratamento moral de Meyer e o paradigma da ocupação, ela terminou por adotar o modelo reducionista das ciências físicas e biológicas. Contudo, para Kielhofner, o uso desse novo paradigma científico não foi suficiente para dar conta das necessidades humanas que estão implícitas na vida do homem.

“A crise nas ciências da vida é identificada como a ‘emancipação insuficiente dos conceitos mecanicistas da física no século dezenove e da conseqüente crueza da filosofia reducionista’. A estratégia reducionista das ciências da vida falhou em sua tentativa de chegar a uma compreensão dos processos da vida através do exame de unidades isoladas da realidade e do ajustamento de pedaços de informação. O conhecimento, hoje, é isolado e fragmentado e carece da coerência necessária para explicar muitos dos processos de sistemas de vida, mesmo os mais simples. Existem lacunas ainda maiores no conhecimento referente ao comportamento mais complexo do homem.” (KIELHOFNER, 1977:686)

Essa crítica ao modelo reducionista de fazer ciência abre a possibilidade de visualizarmos, dentro do universo das ciências humanas, uma outra perspectiva científica para a terapia ocupacional. Reforçando esta perspectiva, podemos acrescentar as idéias de Engelhart que, em 1977, já nos tinha proposto a terapia ocupacional como uma arte humanista.

“... a terapia ocupacional traz uma contribuição especial para nossa compreensão da importância e do valor do empreendimento humano e, assim o fazendo, oferece uma visão especial da pessoa total. Focalizando o homem como ser engajado em atividades, realizando-se através de suas ocupações a terapia ocupacional apresenta-o como uma unidade de mente e corpo, muitas vezes, negligenciada, de diferentes formas, pela medicina somática, pelas profissões de assistência à saúde psicológica, bem como pela terapia física.” (ENGELHART, 1977:666)

Em seguida reafirma a inclusão da terapia ocupacional junto às humanidades.

“A terapia ocupacional é, de fato, espantosamente holística. Em virtude de seu objetivo ser a realização dos pacientes em e através da função, ela tende a colocar ênfase especial sobre considerações da pessoa como um todo — ela recorre a valores humanos amplos e básicos de atividade e engajamento na realidade. A terapia ocupacional é, nesse sentido, um projeto essencialmente humanístico — ela coloca seu enfoque na consecução do valor através da atividade humana.” (ENGELHART, 1977:668)

Esse autor tinha uma preocupação com o significado da terapia e as virtudes da ocupação. Para ele, o significado da terapia estava na acentuação do processo de adaptação humana através do envolvimento em atividades e as virtudes da ocupação em levar os sujeitos a se engajarem no mundo. Sua proposta mostrou que a terapia ocupacional é uma profissão única, mas que, ao adotar os princípios das ciências humanas, nos seus aspectos mais subjetivos, gerais e extensivos, poderá perder os benefícios de uma sociedade que valoriza a exatidão e um certo pragmatismo em ciência.

Podemos ver que Kielhofner e Engelhart mostram dois aspectos da terapia ocupacional caracterizada como ciência humana. Kielhofner, insatisfeito com as explicações reducionistas nos propõe a ciência da ocupação humana e preocupa-se em buscar novos meios para entender a vida humana. Engelhart mostra que corremos o risco de sermos excluídos das benesses do universo científico positivista se abraçarmos os valores humanos que são inerentes à terapia ocupacional. O que vemos nesses autores é uma preocupação em reconhecer e afirmar que a contribuição e os limites científicos da terapia ocupacional referem-se ao conhecimento da condição humana do homem.

Todavia, o humanismo que estes autores propõem é um humanismo adaptativo, fruto talvez da cultura em que vivem. A sociedade norte-americana tem uma cultura que enfatiza muito os valores tecnológicos e a competição econômica e por isso acaba por criar concepções filosóficas com características funcionalistas e adaptativas, tal qual um sistema produtivo. Feita essa ressalva, o que importa ser destacado é a nossa concordância com a proposição de incluir a terapia ocupacional nas humanidades. Por outro lado, a aceitação dessa proposta cria a necessidade de investigarmos melhor quais os fundamentos que podem sustentar essa terapia ocupacional humanista e as ciências humanas.

“Qual é o paradigma dessas ciências? (Humanas) Difícil dizer. Talvez por afinidade etimológica, a gente fosse levado a falar da antropologia, e, no seu prolongamento, das ciências da linguagem. E qual o seu critério de cientificidade? A criticidade. Isto porque estamos lidando com o fenômeno humano que, como tal, é polissêmico. Ele não tem a pureza da estrutura matemática, nem a objetividade do dado empírico formal. E isto, precisamente, porque nas ciências humanas há uma coincidência entre o objeto e o sujeito do saber.” (REZENDE, 1987:23)

Além disso, devemos entender ainda que ao procurarmos caracterizar a terapia ocupacional como uma ciência humana estamos realizando um corte epistemológico.

“... é o fato de que as ciências humanas, ao despontarem como ramo autônomo do saber, fazem o homem ingressar numa nova era que podemos caracterizar como sendo

a da perda da ingenuidade em relação a si mesmo, como sujeito, e em relação às suas próprias obras, enquanto estas comportam todo um conjunto de investimentos da subjetividade humana e de pressuposições inconscientes desta subjetividade. Trata-se de uma época de desencantamento, de crítica, de dúvida e de desmistificação. Mas, também, em contra partida, época de reativação de uma série de domínios relegados ao esquecimento ou deixados na sombra; época em que ressurgem várias questões deixadas em suspenso; época de múltiplas iniciativas que permaneciam inibidas ou haviam sido abandonadas.” (JAPIASSU, 1982:26)

A crítica, a dúvida e a incerteza colocam em cheque a questão da verdade única em ciência. O fenômeno polissêmico com que nos deparamos nas ciências humanas, como nos fala Rezende, mostra-nos mais de uma verdade, oferece-nos vários sentidos e acrescenta a necessidade de interpretação. Todas essas condições somente são possíveis a partir da existência do símbolo e da simbolização. Assim, qual a verdade científica que teremos nas ciências humanas? Ela não será dada nem pela coerência presente nas ciências formais, nem pela correspondência ao real das ciências empírico-formais, mas sim pela verdade buscada no consenso.

“Insistamos na etimologia da palavra consenso: ela inclui senso, sentido, mas inclui também a partícula con, que implica multiplicidade. Isso mesmo tem a ver com o símbolo. A verdade para as ciências humanas é busca do sentido na simbolização. Uma busca que só pode acontecer no conflito, conotando a separação, a divisão simbólica, a procura de uma reunião que provavelmente nunca será plena. Novamente tudo isso tem muito a ver com o conceito central das ciências humanas, o conceito de símbolo.” (REZENDE, 1987:23)

As ciências humanas falam da verdade como uma verdade simbólica, resultante dos vários sentidos possíveis presentes num fato humano e, nessa condição, passíveis de interpretação e validação pela consenso. Para entendermos a mudança que se opera ao aproximarmos a terapia ocupacional das ciências humanas, é necessário saber que, além do

símbolo, da polissemia, da interpretação e do consenso, ultrapassamos os métodos explicativos e ingressamos no universo da compreensão.

“... a distinção metódica dos tipos de ciência é sempre marcada pelas palavras ‘explicar’ e ‘compreender’ — outro par de conceitos que pode contribuir para o esclarecimento do que significa ‘compreensão’. As ciências da natureza explicam, as do espírito compreendem. O conceito da natureza deve ser explicado, mas a história, os eventos históricos, os valores e as culturas não de ser compreendidos. Explicar significa, nesse sentido, a regressão causal de um fenômeno particular a leis gerais. Se tal fenômeno for dedutível do concurso causal das leis naturais, ou seja se o nexos de causas e efeitos for conhecido, tem-se a ‘explicação’. ‘Compreender’ ao contrário, significa uma apreensão mais alta de sentido, que ultrapassa qualquer explicação causal.” (CORETH, 1973:48).

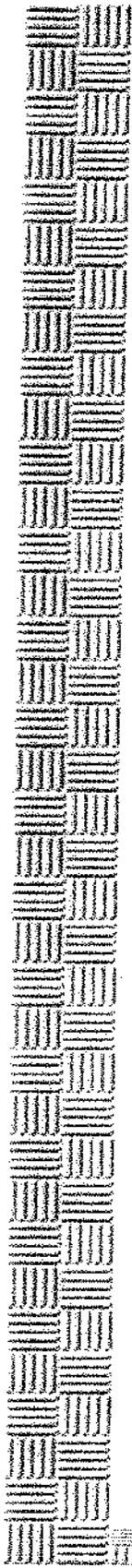
Coreth, ao nos mostrar em que conhecimento se aplica a compreensão, nos faz reafirmar mais ainda a possibilidade do terapeuta ocupacional atuar como um cientista das humanidades:

“Um evento concreto da história ou uma obra de arte — como a Pietà de Miguel Ângelo, o Fausto de Goethe ou uma sinfonia de Beethoven — nunca podem ser explicados adequadamente, ou seja, por uma retração causal a causas a que a obra devesse a sua origem. Ainda que fossem conhecidas todas as causas, cujo concurso tivesse produzido este efeito, nem por isso estaria de maneira alguma apreendido seu conteúdo de sentido e de valor. Contudo semelhante obra pode ser ‘compreendida’, abrindo-se em seu conteúdo de sentido, em seu valor artístico e em sua força espiritual de expressão.” (CORETH, 1973:49)

Vemos assim que é possível uma aproximação da terapia ocupacional às ciências humanas. Como afirmamos anteriormente existe uma terapia ocupacional que se depara permanentemente com o símbolo, com os processos de simbolização, que faz interpretações e desenvolve uma prática compreensiva.

“As terapeutas ocupacionais humanistas privilegiaram no homem sua subjetividade singular, buscando conhecer o íntimo de seus clientes, auxiliando-os a descobrir dentro das possibilidades visualizáveis, a forma de satisfazer suas necessidades e, alterando, se fosse o caso, os limites impostos pelo sistema social vigente.” (PINTO, 1990:45)

Já nos referimos aos Fidlers, aos Azimas, a Silveira e a Jorge, como os pioneiros que adotaram em suas práticas esses pressupostos, embora lhes faltasse desenvolver o conceito de símbolo como fundamento para a terapia ocupacional e, portanto, reconhecer no símbolo a polissemia que nos permite ver a representação, a expressão e a existência. Descobrir cada uma dessas características do símbolo é o propósito dos próximos capítulos.



3. O homem simbólico de Cassirer

Eco, em **Como se faz uma tese**, advertiu sobre as dificuldades em se delimitar uma monografia que trate do complexo conceito de símbolo e que é objeto de interesse de várias disciplinas.

“Há algum tempo, procurou-me um estudante que queria fazer uma tese sobre O Símbolo no Pensamento Contemporâneo. Era uma tese impossível. Eu, pelo menos, não sabia o que poderia ser símbolo: esse termo muda de significação conforme o autor, e as vezes em dois autores diferentes, pode querer dizer duas coisas absolutamente opostas.”
(ECO, 1988:9)

Mesmo levando em consideração a recomendação de Eco, devemos saber que uma delimitação muito rígida sobre o conceito de símbolo pode nos levar a um empobrecimento da pesquisa e nos fazer perder as diversas possibilidades que são próprias do campo do símbolo. Diferentemente de Eco, Ricoeur mostra uma outra direção. *“O símbolo dá que pensar, faz apelo a uma interpretação, precisamente porque ele diz mais do que não diz e porque nunca acabou de dar a dizer.”* (RICOEUR, 1988:29). Se com Eco o risco é a restrição devido a necessidade de uma delimitação metodológica, em Ricoeur o risco está, exatamente, na amplitude oferecida pelo símbolo e nos emaranhados conceituais que podem resultar deste entendimento.

A verdade é que concordamos com ambos os autores, pois sabemos dos riscos e ao mesmo tempo das possibilidades que estão contidas no símbolo. É com estas duas preocupações, a delimitação e a amplitude, que iremos abordar o símbolo como fundamento para a terapia ocupacional. Para tanto, adotaremos neste trabalho o conceito de símbolo de: 1) E. Cassirer presente em sua **Antropologia Filosófica**; 2) S. Freud ao desenvolver a psicanálise e; 3) P. Ricoeur a partir de sua reflexão sobre a filosofia da interpretação.

Iremos iniciar nossa exploração conceitual por Cassirer, filósofo alemão, das *“Formas Simbólicas”* e que, *“Dedicou-se a desenvolver o método Kantiano através da análise dos conceitos e dos princípios utilizados nas ciências exatas.”* (ENCICLOPÉDIA

LAROUSSE CULTURAL, 1989:1240). Aparentemente, esta primeira ótica sobre Cassirer, sugere alguma pista para a resolução das dificuldades que assinalamos no capítulo anterior em constituirmos uma terapia ocupacional formal, mas que deixaremos para verificar à frente, pois o interesse que temos em Cassirer não se limita à pesquisa de uma possibilidade epistemológica.

Temos interesse também em reconhecer como ele viu no homem o “animal simbólico” e fez o “...*estudo das manifestações culturais que procura levar em conta ao mesmo tempo as gêneses lógica e história dos variados aspectos de vivência cultural da humanidade, consubstanciada na atividade simbólica, como, por exemplo, o mito e a arte.*” (OLIVEIRA, 1987:296). Além disto, da mesma maneira, como sabemos que Freud foi o iniciador da Psicanálise, devemos saber que “... *o mesmo sucede com as obras de Ernest Cassirer, o pioneiro da filosofia do simbolismo ...*” (LANGER, 1989:9). Langer, além de considerar Cassirer como o pioneiro do simbolismo, identifica esse autor como um pensador ligado à corrente filosófica do idealismo.

“... o estudo de símbolo e significado é um ponto inicial da filosofia e não um derivado de premissas cartesianas, humeanas ou kantianas; e o reconhecimento de sua fertilidade e profundidade pode ser alcançado a partir de várias posições, embora seja fato histórico que os idealistas o alcançaram primeiro e nos deram a mais esclarecedora literatura sobre simbolismos não discursivos — mito, ritual e arte” (LANGER, 1989:8).

Com as palavras do próprio Cassirer, vejamos agora como ele conseguiu construir suas idéias e chegou à definição do homem como um animal simbólico.

“Os grandes pensadores que definiram o homem como um animal rationale não eram empiristas, nem jamais tentaram oferecer uma explicação empírica da natureza humana. Por meio desta definição, expressavam antes um imperativo moral fundamental. Razão é um termo muito pouco adequado para abranger as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas estas formas são simbólicas. Portanto, em lugar de definir o homem como um animal rationale, deveríamos defini-lo

como um animal symbolicum. Deste modo, podemos designar sua diferença específica, e compreender o novo caminho aberto ao homem: o da civilização” (CASSIRER, 1977:51)

Para chegar a esta nova conceituação, implementando a racionalidade com a simbolização, Cassirer, precisou fazer uma primeira e fundamental pergunta. “*O que é o homem?*”. Na busca de uma resposta fez uma retrospectiva crítica sobre a evolução desse conhecimento antropológico, mostrando-nos que a preocupação com esta questão surgiu quando o homem deixou de se interessar apenas pelo mundo físico e voltou-se para o conhecimento de si próprio.

“Desde o despontar da consciência humana, encontramos uma visão introvertida da vida, que acompanha e completa a extrovertida... Nas primeiras explicações mitológicas do universo encontramos sempre uma antropologia primitiva ao lado de uma cosmologia primitiva... O mesmo princípio vale para a evolução geral do pensamento filosófico. Em suas primeiras fases, a filosofia grega parece exclusivamente interessada pelo universo físico.” (CASSIRER, 1977:18,19)

Com o estoicismo, no final do período greco-romano, o homem era concebido como um ser totalmente afastado de tudo o que lhe era exterior. “*Sua essência não depende de circunstâncias externas; depende exclusivamente do valor que ele dá a si mesmo.*” (CASSIRER, 1977:24)

Ao estoicismo seguiu-se uma concepção teológica que se contrapunha à “*independência absoluta do homem*”, que era vista pela cultura cristã como uma heresia, não uma virtude, que atentava contra a ordem divina. Portanto, a teoria cristã surgiu para purificar o poder que o homem tinha adquirido, através da razão, frente ao poder divino.

“O pensamento antigo era uma cosmovisão (Weltanschauung) cosmológica — era a idéia de cosmo que presidia toda a compreensão que o homem tinha do mundo e de si mesmo — e, ao mesmo tempo, cosmocêntrica — o cosmo sendo o centro a partir do qual o homem se compreendia como uma parte cujo papel de conhecimento não ia além de uma atitude de contemplação passiva... Sem deixar, porém, de ser uma cosmovisão

cosmológica, o pensamento medieval torna-se teocêntrico, a fonte explicativa de tudo, inclusive do conhecimento, situa-se fora do homem, não mais nas leis cósmicas, mas num Deus criador face ao qual o homem se situa como criatura dependente.” (JAPIASSU, 1982:32)

Assim, entre o estoicismo e a teoria cristã, criou-se um dilema que somente foi superado com o aparecimento do espírito científico da era moderna, suas observações empíricas e seus princípios lógicos. O heliocentrismo de Copérnico derrubou o geocentrismo, fez revolução e criou uma nova antropologia que colocou em dúvida as teorias estóica e teológica sobre o mundo e sobre o homem. *“O sistema copernicano tornou-se um dos mais vigorosos instrumentos do agnosticismo e ceticismo filosóficos que se desenvolveram no século XVI.” (CASSIRER, 1977:34)*

Estabeleceu-se uma crise intelectual. Como seria possível a certeza do conhecimento? E esta dúvida somente foi superada com o esforço de grandes pensadores. *“Todo grande pensador — Galileu, Descartes, Leibniz, Espinoza — teve sua participação especial na solução do problema” (CASSIRER, 1977:36).* Foi a partir desses autores, que se saiu de uma visão antropocêntrica errônea e preconceituosa do homem para uma visão racionalista, em que a matemática foi o elemento que refez a ligação entre o homem e o universo.

No século XIX, surgiu o darwinismo com a *“Origem das Espécies”*, que fez com que a biologia passasse à frente da matemática como base para o entendimento do que era o homem, na medida em que colocou uma série de dados empíricos nas mãos dos cientistas e estes puderam então abandonar as especulações improdutivas sobre o conhecimento do homem.

“Mas o que se tornou ainda mais importante para a história geral das idéias e para o desenvolvimento do pensamento filosófico não foram os dados empíricos da evolução, mas a interpretação teórica dos fatos.” (CASSIRER, 1977:40)

A interpretação darwiniana permitiu aos pensadores a compreensão de que toda a vida biológica era resultado de causas materiais, ou de mudanças acidentais⁹ no dizer de Aristóteles, em oposição as causas finalistas ou teleológicas.

Mesmo com a vitória do materialismo sobre a metafísica e do rompimento da diferenciação arbitrária entre as espécies que a Teoria da Evolução permitiu, Cassirer, em busca de uma verdadeira filosofia antropológica, ainda se perguntava “... *podemos aplicar o mesmo princípio à vida humana e a cultura humana? Será o mundo cultural, como o mundo orgânico, feito de mudanças acidentais? — Não possui ele uma estrutura teleológica definida e inegável.*” (CASSIRER, 1977:42)

Alguns filósofos fizeram esforços em reduzir o mundo da cultura humana a causas gerais do mesmo modo como se fazia com a vida física.

“No prefácio de sua grande obra, *Les origines de la France contemporaine*, declara Taine que vai estudar a transformação da França como resultado da revolução francesa tal qual faria com a ‘*metamorfose de um inseto*’.” (CASSIRER, 1977:43)

Mas, esta forma de pensar o homem não foi possível de ser levada à frente, pois faltava uma estrutura definidora dos fatos e não apenas uma classificação empírica dos fatos da natureza humana.

“No complicado mecanismo da vida humana precisamos descobrir a força propulsora oculta que põe em movimento todo o mecanismo de nosso pensamento e vontade. O objetivo principal de todas estas teorias era provar a unidade e a homogeneidade da natureza humana.” (CASSIRER, 1977:43)

⁹ “A explicação metafísica tem por base a convicção da nossa consciência racional de que todas as coisas que existem — os filósofos preferem dizer todos os *entês*, todos os *seres* — possuem uma *natureza própria*, uma *essência* que lhes é específica... Assim, por exemplo, haveria uma *essência equina*, que faz com que um determinado animal seja um cavalo e não um gato. Sem dúvida, os indivíduos de uma mesma espécie, portanto tendo a mesma essência, podem ter diferenças relevantes entre si, mas essas diferenças são *acidentais* e não *substanciais*, uma vez que a *substância* é parte permanente e fixa da essência, comum a todos os indivíduos... Eles todos têm uma mesma natureza — a *natureza humana* — que permanece idêntica em todos os homens, sem exceção, apesar das diferenças que marcam os indivíduos humanos entre si. Essas diferenças, tais como o sexo, a cor, a saúde, o tamanho, a raça etc. — já vimos —, são *acidentais*.” (SEVERINO, 1992:77)

Os pensadores que foram em busca dessa força propulsora mostraram cada um uma visão particular da natureza humana, mostraram fatos, mas suas interpretações eram arbitrárias. *“Nietzsche proclama a vontade do poder, Freud assinala o instinto sexual, Marx entroniza o instinto econômico.”* (CASSIRER, 1977:44). O resultado dessas idéias reducionistas, variadas, antagônicas e pessoais foi a perda da orientação do pensamento, que, anteriormente, fora dada de forma sucessiva pela metafísica, pela teologia, pela matemática e pela biologia. Havia um universo complexo de dados, mas faltava-lhes uma unidade conceitual. É após essa análise histórica que Cassirer propõe o símbolo como chave para saber o que é o homem.

3.1. O SÍMBOLO: NOVO CONCEITO

Rumando em direção ao símbolo, Cassirer foi buscar no plano teórico do biologista Uexkull, com sua a descrição fenomênica e empírica do mundo biológico, o apoio necessário a sua proposição central.

“Uexkull é um resolutivo campeão do vitalismo, defendendo o princípio da autonomia da vida. A vida é uma realidade final independente de si mesma. Não pode ser descrita nem explicada em termos da física ou química: a realidade não é uma coisa única e homogênea.” (CASSIRER, 1977:47)

Conforme Cassirer, Uexkull propôs um modelo objetivo de análise da vida animal em que reconhecia, nas diversas espécies, a existência de diferentes experiências biológicas, mas com a presença de uma estrutura comum a todas elas e que partia de uma mesma base anatômica.

“... um sistema receptor e um sistema destinado a responder à estimulação. Sem a cooperação e o equilíbrio destes sistemas o organismo não poderia sobreviver. O sistema receptor, pelo qual uma espécie biológica recebe os estímulos externos e o sistema pelo qual reage a ele estão, em todos os casos, intimamente interligados. São elos da

mesma cadeia, descrita por Uexkull como o círculo funcional do animal” (CASSIRER, 1977:48)

Mas, mesmo com esse aparato comum, tanto para os homens como para os outros animais, existe uma diferença fundamental. O homem, embora, seja regido pelas mesmas regras biológicas que os outros animais, tem o círculo funcional de recepção e resposta muito mais amplo que o dos animais e, além disso, ele é principalmente de outra qualidade.

“O homem, por assim dizer, descobriu um novo método de adaptar-se ao meio. Entre o sistema receptor e o sistema de reação, que se encontram em todas as espécies animais, encontramos no homem um terceiro elo, que podemos descrever como um sistema simbólico.” (CASSIRER, 1977:49)

É evidente que as respostas orgânicas dadas pelos animais aos estímulos que recebem são diferentes das respostas humanas. As primeiras são imediatas e as segundas são refletidas, isto é, *“É interrompida e retardada por um lento e complicado processo de pensamento.” (CASSIRER, 1977:49)*. Assim, é possível evidenciar como o homem ultrapassou o plano da vida física e dos reflexos orgânicos e adentrou em um outro mundo, o mundo simbólico. Mundo onde existem diversas maneiras de reagir aos estímulos e que acabam por constituir a linguagem, o mito, a religião, a arte, a história e a ciência.

“A realidade física parece retroceder proporcionalmente, à medida que avança a atividade simbólica do homem. Em lugar de lidar com as próprias coisas, o homem, em certo sentido, está constantemente conversando consigo mesmo. Envolveu-se por tal maneira em formas lingüísticas, em imagens artísticas, em símbolos míticos ou em ritos religiosos, que não pode ver nem conhecer coisa alguma senão pela interposição desse meio artificial. Tanto na esfera teórica quanto na prática a situação é a mesma. Nem mesmo nesta última vive o homem num mundo de fatos indisputáveis, ou de acordo com suas necessidades e desejos imediatos. Vivemos antes num meio de emoções imaginárias,

entre esperanças e temores, ilusões e desilusões, em seus sonhos e fantasias.” (CASSIRER, 1977:50)

É assim que Cassirer chega à definição do homem como animal simbólico. Para ele, é evidente o caráter racional das atividades humanas, mas isto é a explicação de uma parte como sendo resposta para o todo. Na cultura humana existem o caos do mito, a linguagem poética e emocional, o ideal religioso e outras atividades que somente podem ser compreendidas quando reconhecemos que todas essas manifestações são simbólicas e não resultado de processos irracionais. Para Cassirer, não é possível pensar a cultura como um fato dado, incompreensível. Os pensadores que discutem a cultura têm travado uma grande batalha acerca da origem desse conhecimento. Idealistas e materialistas se opõem quanto a compreensão desta gênese.

Gouliane, ao fazer uma proposta materialista dialética para sua Antropologia Filosófica nos diz que,

“A necessidade concreta do homem de prover o alimento ou de se defender das feras; a ilusão de poder conseguir a benevolência dos espíritos ou de seus ancestrais por meio da magia; o gosto dos adornos, a alegria de despender energia no canto e na dança deram origem ao trabalho, à religião e à arte.” (GOULLANE, 1969:22)

Langer, por seu lado, na tentativa de buscar a gênese do comportamento simbólico mostra um ponto de vista idealista.

“O que deveríamos procurar é a primeira indicação de comportamento simbólico, que provavelmente não é algo tão especializado, cômico ou racional como o uso da semântica... Os inícios da transformação simbólica no córtex devem ser experiências evanescentes e perturbadoras, talvez emocionantes, mas extremamente inuteis e difíceis para o sistema nervoso inteiro... A atração estética, o medo misterioso, são provavelmente as primeiras manifestações desta função mental que, no homem, se converte em peculiar tendência de ver a realidade simbolicamente, e que resulta no poder de concepção e no hábito vitalício da fala.” (LANGER, 1989:118)

Cassirer não quer entrar nesta discussão sobre o valor dos diferentes sistemas metafísicos e nem mesmo Langer, que nos afirma que “ninguém pode ser francamente idealista, ou seguir o caminho todo com o empirismo.” (LANGER, 1989:24). Bachelard, em o **Racionalismo Aplicado** mostra a necessidade de se constituir um lugar intermediário onde se possa ouvir o diálogo entre os campos epistemológicos opostos.

“O pensamento científico não pode achar suas formas rígidas e múltiplas nessa atmosfera de solidão, nesse solipsismo que é o mal congênito de todo idealismo. O pensamento científico precisa de uma realidade social, o assentimento de uma grei física e matemática. Deveremos, portanto, instalar-nos na posição central do racionalismo aplicado, trabalhando para instituir para o pensamento científico uma filosofia específica. Em outra perspectiva de nosso quadro, em vez dessa evanescência que leva ao idealismo, encontraremos certa inércia progressiva de pensamento que conduz ao realismo, a uma concepção da realidade como sinônimo da irracionalidade.” (BACHELARD, 1977:12)

Como terapeuta ocupacional sabemos da importância que a noção do trabalho adquiriu no pensamento materialista e o mais lógico e coerente seria trilharmos este caminho já percorrido por outros terapeutas ocupacionais. Contudo sem querer fazer qualquer iconoclastia buscamos, com este texto, compreender o processo de formação da cultura, e não apenas o trabalho em si, como fundamento para a terapia ocupacional. Cultura, que deve ser entendida como um fenômeno resultante do poder de simbolização do homem.

De toda forma não se pode discutir cultura sem uma noção de trabalho, mas faremos esta discussão à frente, pois antes disso é necessário verificarmos a distinção que Cassirer faz entre signo e símbolos, quando analisa filogeneticamente o homem, e nos permite explorar melhor as consequências do seu conceito de símbolo.

3.2. SINAIS E SÍMBOLOS

Apoiado nos estudos de diversos psicobiologistas como Wolfe, Koehler e Yerkes, Cassirer acaba por reconhecer a existência de processos simbólicos nos animais superiores, os macacos antropóides. Entretanto, mostra que esses processos são pré-lingüísticos, pois a linguagem gestual que os chimpanzés apresentam é determinada pelas emoções e não foi transformada em uma linguagem proposicional, que tem finalidade e que explicita aquilo que se está pensando. É claro que a linguagem humana está carregada de gestualidade emocional, mas a diferença é que o homem conseguiu desenvolver também uma linguagem proposicional.

“A diferença entre linguagem proposicional e linguagem emocional, verdadeiro marco divisório entre o mundo humano e o mundo animal. Todas as teorias relativas à linguagem animal carecem de significação se deixarem de reconhecer esta diferença fundamental. Em toda a literatura sobre o assunto parece não haver uma única prova concludente de que algum animal tenha dado o passo decisivo da linguagem subjetiva para a objetiva, da linguagem afetiva para a proposicional.” (CASSIRER, 1977:57)

Partindo desse ponto de vista e procurando esclarecer melhor o avanço do homem em relação aos outros animais no que diz respeito à construção da cultura, Cassirer procura distinguir os símbolos dos sinais.

A maioria das pessoas já teve experiências com animais domésticos e conhece a capacidade que estes têm de reagir aos sinais. É clássica a experiência de Pavlov com os cães, mas os reflexos condicionados não podem ser confundidos com o pensamento simbólico.

“Os símbolos — no sentido próprio do termo — não podem ser reduzidos a sinais. Sinais e símbolos pertencem a duas esferas diferentes da expressão das idéias: o sinal é uma parte do mundo físico do ser; o símbolo é uma parte do mundo humano do sentido. Os sinais são ‘operadores’; os símbolos são ‘designadores’. Mesmo sendo

entendidos e usados como tais, os sinais têm uma espécie de ser físico ou substancial; os símbolos têm apenas valor funcional” (CASSIRER, 1977:60)

Langer amplia nossa compreensão desta distinção importante que Cassirer faz entre sinais¹⁰ e símbolos.

“O som de um gongo, ou de um assobio, por si só inteiramente desvinculado do processo de comer, induz um cachorro a esperar comida, se em experiência passada semelhante som precedeu sempre a refeição; é um signo, não uma parte, do seu alimento. Ou, o cheiro de cigarro, em si não necessariamente desagradável, indica a um animal selvagem que há perigo, impelindo-o a esconder-se. O desenvolvimento dessa linguagem de signos corre em paralelo com o desenvolvimento físico dos órgãos do sentido e da estrutura nervosa da sinapse. Consiste na transmissão de mensagens sensoriais aos músculos e glândulas — aos órgãos de comer, do acasalamento, da fuga e da defesa — e, obviamente, funciona no interesse dos requisitos biológicos elementares: auto-conservação, crescimento, procriação, preservação das espécies.” (LANGER, 1989:41)

Um animal reage ao nome de seu dono procurando-o. O homem, quando se refere ao nome de uma pessoa, pode fazê-lo apenas para pensar sobre ela, independentemente de estar em sua presença. Os sinais servem como determinantes de ações, já os símbolos permitem ao homem pensar sobre si, sobre os outros e sobre as coisas do mundo.

“Os símbolos não são procuradores de seus objetos, mas veículos para concepção de objetos. Conceber uma coisa ou uma situação não é o mesmo que 'reagir com respeito a ela abertamente' ou estar ciente de sua presença. Falando acerca de coisas,

¹⁰ Langer faz ainda uma outra distinção: entre signos e sinal. “Charles Morris, em seu *Signos, Linguagem e Comportamento*, empregou um tratamento que acho superior ao meu e que, conseqüentemente, adotei desde a publicação de seu livro. Morris usa a palavra ‘sinal’ pelo que eu chamava de ‘signo’. O termo ‘sinal’ é, naturalmente, estendido para cobrir não apenas sinais explicitamente reconhecidos — luzes vermelhas, campainhas, etc. — mas também fenômenos que tacitamente respeitamos como sinais para nossos sentidos, p. ex., a vista de objetos e jansias pelos quais somos orientados num aposento, a sensação provocada por um garfo na mão de alguém que o guia erguendo-o à sua boca; em resumo, abrangendo tudo o que denominei ‘signo’. Mas tal extensão de um termo semitécnico é facilmente aceite e perfeitamente legitimado. A grande vantagem do emprego que Morris faz do termo é que nos deixa a palavra ‘signo’ para denotar qualquer veículo do pensamento, sinal ou símbolo, enquanto que, em meu próprio vocabulário, não havia um termo genérico, embora sua necessidade fosse por vezes óbvia.” (LANGER, 1989:11)

temos concepções a seu respeito, e não as próprias coisas; e são as concepções, não as coisas, que os símbolos 'significam' diretamente. Comportamento em relação a concepções é o que as palavras normalmente despertam; eis o processo típico de pensar." (LANGER, 1989:70).

Além dessa distinção, em que o animal reage aos sinais e o homem ultrapassa o sinal para poder funcionar simbolicamente e produzir conceitos, há que se considerar, nessa relação, a questão da inteligência. Para Cassirer, a inteligência é um termo controverso e ele considera que os animais superiores são capazes de resolver problemas difíceis de forma não mecânica e também de se adaptarem ao meio ambiente, entretanto essa forma de inteligência é eminentemente prática:

"... alguns psicobiologistas não duvidam em falar de uma imaginação criadora ou construtiva dos animais... podemos dizer que o animal possui uma imaginação e uma inteligência práticas, ao passo que só o homem criou uma forma nova: uma imaginação e uma inteligência simbólicas. Além disto, no desenvolvimento mental do espírito, é evidente a transição de uma forma a outra — de uma atitude meramente prática a uma atitude simbólica." (CASSIRER, 1977:62)

O fenômeno da passagem do sinal ao símbolo, abordado por Cassirer, é uma questão relevante para as mais diversas correntes do pensamento científico interessadas na compreensão da natureza do homem. As teorias do desenvolvimento, da aprendizagem, da psicologia genética, da neurologia e da psiquiatria constroem suas metodologias a partir das repercussões do entendimento dessa questão.

É possível identificar, em trabalhos científicos, esse processo evolutivo da passagem do sinal ao símbolo. Principalmente, quando são feitas observações do desenvolvimento das crianças normais, das crianças que tiveram lesões dos órgãos dos sentidos, dos indivíduos que sofrem de afasia ou de processos psicóticos, bem como nos estudos sobre crianças selvagens e os homens primitivos.

São clássicos os exemplos de Helen Keller e Laura Bridgman, para compreensão da aquisição do símbolo. Helen Keller e Laura Bridgman eram cegas e surdas-mudas e conseguiram, por métodos especiais, adquirir a linguagem. Helen Keller começou um processo de aprendizagem especial com a professora Ann Sullivan que desenvolveu uma técnica parecida com o código Morse, de toques nas mãos, associada ao método Braille.

Em, **A História de Helen Keller**, conforme a versão de Hickok, podemos ver que Helen Keller tinha hábitos completamente inadequados para um ser humano, fruto da incapacidade e proteção de seus pais ao lidarem com ela. Com a aprendizagem, conseguiu adquirir um vocabulário e a linguagem das mãos. Entretanto, os nomes aprendidos e a ligação que eles tinham com os objetos era somente um jogo de manipulação dos dedos sem que se estabelecesse uma relação de sentido.

“Eu já sei tudo isto, dizia para si, porque é que se brinca sempre à mesma coisa? Toda manhã a Estranha tinha soletrado duas palavras nas mãos de Helen: á-g-u-a, ch-á-v-e-n-a. Ela soletrava chávena e depois punha uma chávena na mão de Helen. A seguir deitava água na chávena, metia dentro o dedo da criança, e esperava, na esperança de que Helen reagisse e soletrasse á-g-u-a. Helen, que não percebia de forma nenhuma o que Ann queria, contentava-se em repetir fielmente os gestos de a Estranha e escrevia incansavelmente com os dedos: 'chávena'. Mas percebia perfeitamente que não era aquilo que Ann esperava dela... A criança começou a enervar-se. É inútil continuar hoje, pensou Ann, ao ver Hellen prestes a partir a chávena... Para a fazer mudar de idéia, Ann conhecia, felizmente, um excelente meio: levou-lhe o seu grande chapéu de palha. Hellen saltou de contente; o chapéu queria dizer: jardim, sol, passeio... Na borda do poço, estava precisamente o jardineiro a tirar água. Ann levou Hellen ao pé dele e tornou a pôr ainda mais uma vez a famosa chávena nas mãos da criança, depois fez correr um pouco de água do balde para dentro dela... Ann tomou-lhe então a mão e soletrou a palavra: á-g-u-a, primeiro lentamente, depois cada vez mais depressa. Bruscamente, Hellen deixou cair a chávena. Ficou absolutamente imóvel, rígida, respirando com dificuldade. Ela SABIA. Compreendera, finalmente compreendera! Uma espécie de revelação confusa, depois muito

clara, viera-lhe de repente, um pensamento novo pusera-se às voltas na sua cabeça: *Á-g-u-a, á-g-u-a!* Essa coisa maravilhosamente fresca, essa coisa amiga, era *a-g-u-a*? ...Pela primeira vez na sua vida Helen Keller acabara de 'falar' com alguém. Para toda vida ela devia conservar a lembrança daquele instante mágico em que o mistério da linguagem lhe fora revelado... Para Helen era a descoberta mais apaixonante da sua vida. Tudo tinha um nome! Queria aprender todos os nomes ao mesmo tempo." (HICKOK, 1971:32-35,38)

O caráter dramático dessa experiência serve para Cassirer enfatizar a passagem do sinal ao símbolo:

"Precisou compreender que tudo tem um nome — que a função simbólica não se restringe a casos particulares, mas é um princípio da aplicabilidade universal, que abarca todo o campo do pensamento humano... Aprende a empregar as palavras não apenas como símbolos ou sinais mecânicos, mas como um instrumento inteiramente novo de pensamento." (CASSIRER, 1977:64)

É, então, com a conquista do domínio do símbolo, este novo instrumento do pensamento humano que o homem pode ingressar no mundo da cultura. *"Com sua universalidade, sua validade e sua aplicabilidade geral, o princípio do simbolismo é a palavra mágica, o Abre-te Sésamo!, que dá acesso ao mundo especificamente humano, ao mundo da cultura."* (CASSIRER, 1977:65)

A entrada do homem no mundo da cultura não depende da qualidade do material sensível que o homem tem à sua disposição, mas de uma certa estrutura funcional, pois, caso contrário, qualquer pessoa que tivesse lesões sensoriais estaria numa situação de total desamparo.

"A linguagem verbal leva vantagem técnica muito grande sobre a linguagem tátil; mas os defeitos técnicos desta última não lhe destróem o uso essencial. O livre desenvolvimento do pensamento simbólico e da expressão simbólica não é dificultado pelo uso de sinais táteis em lugar de vocais. Se a criança aprender o sentido da linguagem humana, pouco importa o material particular em que este sentido se lhe torne acessível."

Como prova o caso de Helen Keller, o homem pode construir seu mundo simbólico com materiais mais pobres e escassos. O que tem vital importância não são os tijolos e pedras, mas sua função geral como forma arquitetônica.” (CASSIRER, 1977:66)

A universalidade do simbolismo a partir do “*tudo ter um nome*” possibilita a ampliação da compreensão da linguagem e da comunicação humana, à medida que é o símbolo com essa característica quem oferece as condições para a existência de uma vida intelectual. Foi a capacidade de simbolizar que fez com que Helen Keller desenvolvesse sua vida intelectual até o nível universitário, mesmo tendo grandes limitações perceptivas.

Os terapeutas ocupacionais, principalmente em saúde mental, trabalham com muita frequência com atividades não verbais com a finalidade de ampliar e restaurar a comunicação humana. Basta rever o título do livro dos Fiddlers, **Terapia Ocupacional: o Processo de Comunicação em Psiquiatria**. É por isto que se reveste de fundamental importância para uma teoria filosófica da terapia ocupacional reconhecer que é o símbolo que oferece as condições para o pensamento humano acontecer.

Outra característica do símbolo, em Cassirer, é sua variabilidade. É possível ver que um pensamento ou uma idéia podem ser simbolizados em diferentes linguagens e de diferentes maneiras, o que não é possível de acontecer com o sinal que se refere sempre a alguma coisa de forma fixa e única. As crianças mostram-se confusas ao perceberem que o nome de um objeto não é a coisa que o objeto é, e que existem sinônimos, e, ainda mais, que aquele mesmo objeto pode ser chamado de forma diferente em outra língua. Com o desenvolvimento, as crianças aprendem logo a expressar o mesmo desejo através de diferentes símbolos. Passam de um raciocínio imediatista ou direto para um raciocínio que transforma a experiência em símbolos.

Outra marca fundamental do símbolo é que, sem a sua existência, não seria possível o pensamento relacional, isto é, o pensamento lógico ou abstrato. A consciência das relações, simplesmente, não é suficiente para garantir o pensamento abstrato: até os animais inferiores reagem às estruturas perceptivas de espaço e ótica.

“A simples percepção das relações, por conseguinte, não pode ser considerada como característica específica da consciência humana. Encontramos, todavia, no homem um tipo especial de pensamento relacional, que não tem paralelo no mundo animal. No homem se desenvolveu a capacidade de isolar as relações — para considerá-las em seu sentido abstrato; para assimilá-lo o homem já não depende de dados sensoriais concretos, de dados visuais, auditivos, táteis, cinestésicos — considera tais relações ‘em si mesmo’ — como disse Platão.” (CASSIRER, 1977:69)

A geometria, o exemplo clássico de pensamento relacional, estuda as relações espaciais e universais ao invés das coisas físicas ou particulares, e essa capacidade somente foi possível com o simbolismo dado pela linguagem. Cassirer disse que Koehler, com suas pesquisas sobre chimpanzés, observou respostas relacionais desses primatas. *“Koehler conseguiu mostrar a capacidade dos chimpanzés para responder à relação entre dois ou mais objetos em lugar de um objeto particular.” (CASSIRER, 1987:70)*. Entretanto, de forma geral, os antropóides mostram-se incapazes de desenvolver esses primeiros rudimentos de pensamento abstrato em razão de *“...não terem o auxílio inestimável e indispensável da linguagem humana, de um sistema de símbolos.” (CASSIRER, 1977:71)*

A psicologia genética, contrariamente, procura descrever o fenômeno da linguagem humana como uma aquisição tardia da inteligência prática e garante que ela permanece com fins animais. Langer discorda dessas teorias utilitárias do símbolo que mostram a mente humana como uma central telefônica. Para ela, o cérebro humano não é apenas um receptor e transmissor de sinais, ele faz transformações que não têm qualquer finalidade prática ou biológica.

“O fato de o cérebro humano estar desenvolvendo constantemente um processo de transformação simbólica dos dados experimentais que lhe chegam, levam-no a ser uma verdadeira fonte de idéias mais ou menos espontâneas. Como toda experiência registrada tende a terminar em ação, é mais do que natural que uma função tipicamente humana requeira uma forma tipicamente humana de atividade declarada; e é justamente o que encontramos na pura expressão de idéias. Esta é a atividade da qual as bestas parecem

não ter necessidade. E ela é responsável por exatamente aquelas características do homem que este não tem em comum com os outros animais - ritual, arte, riso, choro, fala, superstição, gênio científico.” (LANGER, 1989:53)

Um melhor esclarecimento sobre o pensamento abstrato humano, segundo Cassirer, surgiu dos estudos psicopatológicos sobre a afasia, nos quais verificou-se que os pacientes que sofriam desse comprometimento neurológico perdiam a capacidade “... *de pensar por meio de conceitos ou categorias gerais. Tendo perdido o domínio dos universais, apegam-se aos fatos imediatos, a situações concretas.*” (CASSIRER, 1977:73).

É verdade que, mais recentemente, a neurofisiologia tem questionado estes fenômenos:

“Tais casos constituem um desafio radical a um dos mais arraigados axiomas ou pressupostos da neurologia clássica — em particular a noção de que uma lesão cerebral, qualquer lesão cerebral, diminui ou elimina a ‘atitude categórica e abstrata’ (nos termos de Kurt Goldstein), reduzindo o indivíduo ao emocional e ao concreto... Aqui, no caso do Dr. P., vemos exatamente o oposto disto — um homem que (embora apenas na esfera visual) perdeu completamente o emocional, o concreto, o pessoal, o ‘real’... reduzindo-se, por assim dizer, ao abstrato e ao categórico, com consequências particularmente grotescas.” (SACKS, 1985:21)

Devemos destacar a área da psicopatologia da linguagem não é de maneira alguma estranha ao terapeuta ocupacional, que tem, a partir de duas clínicas que privilegiam o tema — a neurológica e a psiquiátrica —, condições de desenvolver plenamente pesquisas na área do simbolismo e da simbolização no sentido de confirmar, refutar e produzir teorias nessa área.

Deixando de lado a polêmica neurológica e retornando a Cassirer, o que podemos considerar sobre a importância da distinção entre sinais e símbolos é que não é possível se ter uma concepção, do que é o homem, se antes não tivermos compreendido o processo de humanização que resulta do símbolo.

“Sem o simbolismo, a vida do homem seria semelhante à dos prisioneiros da famosa caverna de Platão. Ficaria encerrada dentro dos limites de suas necessidades biológicas e dos seus interesses práticos; não encontraria acesso ao ‘mundo ideal’, que lhe descortina de todos os lados, a religião, a arte, a filosofia, a ciência.” (CASSIRER, 1977:74)

Ao conceituar o símbolo Cassirer não nos mostrou apenas o desvio que o homem faz do mundo animal para o mundo dos conceitos. Deu-nos ainda a compreensão da representação, da revivência e do ideal como as maneiras pelas quais o homem procura estabelecer relações com a realidade do mundo que o cerca.

3.3. SÍMBOLO: REPRESENTAÇÃO, REVIVÊNCIA E IDEAL

Cassirer apoiado nas categorias de espaço e tempo mostra três outros aspectos importantes para a caracterização do símbolo: a representação, a revivência e o ideal. *“O espaço e o tempo são o arcabouço que sustenta toda a realidade. Não podemos conceber coisa alguma real senão sob as condições de espaço e tempo.” (CASSIRER, 1977:75).*

Esta definição de Cassirer nos remete a Kant, que concebeu as categorias do espaço e do tempo como as condições que nos permitem, respectivamente, o conhecimento do que nos é externo e do conhecimento interno de nós mesmos.

“O espaço não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade unicamente sob a qual nos é possível intuição externa... O tempo nada mais é senão a forma do sentido interno, isto é, do intuir a nós mesmos e o nosso estado interno.” (KANT, 1987:42,45).

Com o sua proposta racionalista, Cassirer mostra que os animais como os homens têm seu sistema perceptivo baseado no espaço e no tempo, mas a qualidade da percepção da realidade pelo animal é diferente da do homem. É possível distinguir esses

modos diferentes de percepção quando consideramos, principalmente, a cultura construída pelo homem e a existência de diferentes níveis de espaço e tempo.

É verdade que existe um nível orgânico do espaço e do tempo no qual, *"...animais recém-nascidos parecem possuir um sentido nítido e preciso de distância e de direção espacial."* (CASSIRER, 1977:76), basta ver a orientação de um pintinho ao sair da casca do ovo. Entretanto, sabemos que esses processos são inatos e não significam ideações.

Existe também, conforme Cassirer, o espaço perceptivo, no qual, o homem quando comparado, do ponto de vista biológico e da ação, com os animais lhes é em muitos sentidos inferior. Por outro lado, a teoria geral do conhecimento e a filosofia antropológica, afirmam que esta limitação é amplamente superada pelo homem com a idéia do espaço abstrato ou simbólico e a perspectiva da construção de uma vida cultural.

A dificuldade de descrever o espaço simbólico é muito grande e levou muito tempo até que a filosofia e a ciência pudessem compreender e demonstrar este novo espaço. *"Os pontos e linhas do geômetra não são objetos físicos nem psicológicos; mas apenas símbolos de relações abstratas... no caso do espaço abstrato, não nos ocupamos da verdade das coisas, mas da verdade de proposições e juízos."* (CASSIRER, 1977:79)

Para um primitivo, o espaço é o lugar da ação e está ligado a interesses práticos e imediatos. Segundo Cassirer, é quase impossível levar o primitivo a passar do espaço da ação a um conceito teórico de espaço, como na geometria, no qual *"...foram suprimidas todas as diferenças concretas da nossa experiência sensorial imediata."* (CASSIRER, 1977:80)

Apoiado nos estudos etnológicos de Heinz Werner, Cassirer afirma que o primitivo não consegue pensar num sistema de espaço e nem construir um esquema de espaço. O homem primitivo consegue fazer a apresentação de um rio, mas esta é uma habilidade prática que é diferente do conhecimento teórico, o qual inclui e pressupõe a representação.

“A representação de um objeto é um ato muito diferente do seu simples manuseio... Para representarmos alguma coisa não basta sermos capazes de manipulá-la corretamente e utilizá-la com finalidades práticas. Precisamos ter uma concepção geral do objeto e considerá-lo de ângulos diferentes, a fim de descobrir-lhe as relações com outros objetos; e localizá-lo determinando sua posição no sistema geral.” (CASSIRER, 1977:81)

Na evolução do conhecimento humano foi a astronomia babilônica, apoiada na descoberta da álgebra simbólica, a primeira prova objetiva da superação do pensamento abstrato sobre o plano da vida prática e concreta. A cultura babilônica trouxe uma visão compreensiva do universo; sua astronomia era uma interpretação mítica do universo e o seu surgimento deu-se na forma de astrologia. Embora esta concepção mítica e primitiva fossem uma forma falsa de pensamento simbólico, foi ela que ofereceu condições para o surgimento do novo simbolismo da astronomia científica moderna, baseada no espaço geométrico e nas perspectivas representativas do número.

De maneira análoga, deu-se o desenvolvimento da química moderna que partiu da criatividade dos alquimistas¹¹, carregada de magia e mistérios, até adotar metodologias mais adequadas às suas construções científicas.

Como vemos, o homem foi adquirindo gradativamente uma nova forma de pensamento simbólico, decorrente do poder que ele tem de abstrair das coisas não apenas a sua concretude, mas também suas relações. É, então, através das representações que o homem mostra esta sua nova aquisição mental.

“Nossos atos manifestos são governados por representações cujas contrapartes não podem ser apontadas em lugar algum, cujos objetos são perceptos apenas em um sentido especial. As representações pelas quais agimos são símbolos de várias espécies.” (LANGER, 1989:52)

¹¹ Não foi por acaso que Jung interessou-se pela alquimia. Ver Jung, 1991 *O Espírito na Arte e na Ciência*.

Com relação ao tempo acontece o mesmo progresso. O tempo, enquanto experiência interior, inclui passado, presente e futuro e é também uma condição geral tanto da vida orgânica quanto da humana.

“Não é uma coisa, mas um processo — uma corrente contínua, incessante, de acontecimentos, onde jamais nada se repete com a mesma forma idêntica. O que disse Heráclito vale para toda a vida orgânica: ‘Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio’.” (CASSIRER, 1977:86)

A memória é uma função geral de toda a matéria orgânica. Entretanto, visto pelo lado antropológico e humano, mostra-se como um processo ideacional complexo que exige também a capacidade de identificação e reconhecimento de uma sensação ou percepção vivida. A memória, vista dessa maneira, não é apenas a repetição dos fenômenos que criaram, anteriormente, uma impressão em nossa mente faz-se *“...necessário também que sejam ordenados, localizados e relacionados com diferentes pontos do tempo... como uma ordem serial, que compreende todos os acontecimentos individuais.”* (CASSIRER, 1977:88)

Os animais superiores têm processos ideacionais, reconhece Cassirer. Mas para ele o que importa não é existência desses fenômenos nos animais e sim saber como eles acontecem no homem.

“Não basta recolhermos dados isolados da nossa experiência passada. Precisamos realmente recordá-los, organizá-los, sintetizá-los e reuni-los num foco de pensamento. Esta espécie de recordação nos dá a forma humana característica da memória e a distingue de todos os fenômenos da vida animal ou orgânica.” (CASSIRER, 1977:89)

A memória, que se discute aqui é não a memória orgânica, mas sim simbólica, a qual, portanto pressupõe um processo criativo e construtivo, uma revivência. Assim, devemos entender que essa *“...memória simbólica é o processo pelo qual o homem não só repete sua experiência passada mas a reconstrói.”* (CASSIRER, 1977:90)

Na análise de Cassirer, o segundo parâmetro do tempo, o presente, fica sendo apenas um ponto de passagem entre o passado e o futuro; é um referencial a partir do qual pode ser concebida tanto a história quanto o ideal de um indivíduo.

Sobre o futuro, Cassirer projeta o drama da idealidade:

“Vivemos muito mais de nossas dúvidas e temores, ansiedades e esperanças ligadas ao futuro, do que de nossas recordações ou de nossas experiências presentes. Isto se apresentaria, à primeira vista, como um discutível dom do homem, pois introduz um elemento de incerteza em sua vida, estranho a todas as outras criaturas.” (CASSIRER, 1977:92).

Há nos animais certa consciência do futuro, na medida em que, seu instinto a ele se dirige. Entretanto, não é possível verificarmos a existência da idéia de futuro nos animais. Para o homem o futuro tem outro significado, “... não é apenas uma imagem, mas torna-se um ‘ideal’.” (CASSIRER, 1977:94). O homem com relação ao futuro ultrapassa mais uma vez o limite da vida prática e da prudência.

“...a capacidade de prever acontecimentos futuros e de se preparar para futuras necessidades... (para chegar) a idéia teórica do futuro... (como) um imperativo da vida humana, que vai muito além das necessidades práticas imediatas do homem — em sua forma mais elevada vai além dos limites de sua vida empírica. É o futuro do homem que corresponde ao seu passado simbólico e se encontra em rigorosa analogia com ele, podendo ser chamado futuro ‘profético’...” (CASSIRER, 1977:94)

Vemos assim, como Cassirer vai delineando de forma idealista o conceito de símbolo e acrescentando uma série de outros conceitos que podemos utilizar para esclarecer muito sobre o fazer da terapia ocupacional. Os terapeutas ocupacionais não estão alheios aos conceitos de representação, revivência e ideal. A clínica da terapia ocupacional coloca o terapeuta ocupacional frente à frente com estas questões, visto que as mesmas se relacionam com a maneira como o cliente realiza suas atividades, fala de sua vida e coloca-a em perspectiva.

Além disto, a terapia ocupacional psicodinâmica, que se apoia em pressupostos freudianos, está preocupada com a investigação biográfica do sujeito. E as preocupações da terapia ocupacional de base junguiana, em oposição a freudiana, dirigem-se para a exploração das potencialidades ontológicas em busca da construção de um novo homem, um ideal.

Mas Cassirer acrescenta mais à nossa compreensão, ao explicar o processo do conhecimento, distinguindo fatos de ideais. Para ele, o que caracteriza o conhecimento humano é a capacidade que somente o homem tem de separar o real e o possível.

“A diferença entre o ‘real’ e o ‘possível’ não existe nem para os seres que lhe estão abaixo nem para os que estão acima. Os que estão abaixo do homem se encontram confinados dentro do mundo de suas percepções sensoriais, susceptíveis aos estímulos físicos presentes, reagem a eles sem poderem formar idéia de coisas ‘possíveis’. Por outro lado, o intelecto sobre-humano, a mente divina, não conhece distinção entre realidade e possibilidade. Deus é actus purus. Tudo o que concebe é real.” (CASSIRER, 1977:97)

Dentro desses limites está o homem, e é no homem que surge o problema da possibilidade. O intelecto humano, visto por Cassirer, *“...é um entendimento discursivo; que depende de dois elementos heterogêneos; não podemos pensar sem imagens, nem intuir sem conceitos.” (CASSIRER, 1977:98)*. Mesmo estando apoiado em Kant, Cassirer faz uma retificação das condições que permitem o conhecimento humano:

“Em lugar de dizer que o intelecto humano é um intelecto que ‘necessita de imagens’, melhor diríamos que necessita de símbolos. Em sua essência, o conhecimento humano é simbólico --- traço que caracteriza, ao mesmo tempo, sua força e limitações. E para o pensamento simbólico é indispensável estabelecer nítida distinção entre o real e o possível, entre coisas reais e ideais. Um símbolo não possui existência real como parte do mundo físico, sim um ‘significado’.” (CASSIRER, 1977:98)

Para o primitivo, a distinção entre o ser e o significar é quase impossível, mas o homem moderno conseguiu evoluir e acabou por esclarecer a diferença entre coisas e símbolos.

É sabido que para empiristas e positivistas somente se faz ciência e produz conhecimento com os fatos, entretanto sabemos também que os dados sensoriais sozinhos não produzem conhecimento científico. *“Os fatos da ciência implicam sempre um elemento teórico, isto é, um símbolo.”* (CASSIRER, 1977:101)

Na história da matemática, o número, embora fosse um conceito fundamental dessa ciência, não era totalmente claro.

“... se revelavam cheios de equívocos e obscuridades, que não puderam ser eliminados enquanto não se reconheceu claramente o caráter geral dos conceitos matemáticos — enquanto não se reconheceu que a matemática não é uma teoria das coisas, mas de símbolos.” (CASSIRER, 1977:103)

Essa afirmação de Cassirer fala do número como símbolo e sendo assim acaba por se confrontar com o símbolo das ciências humanas ao qual nos referimos no primeiro capítulo deste trabalho e, com isso cria a necessidade de fazermos uma primeira distinção acerca das sobredeterminações conceituais do símbolo.

O símbolo em Cassirer direciona-se para o domínio dos conceitos, do abstrato e acaba por adquirir um sentido lógico e formal que, inclusive, abre uma perspectiva possível à terapia ocupacional formal. De outro lado, o símbolo das humanidades, inicialmente referido por Rezende e que iremos desenvolver à frente, deriva da fenomenologia e é um constructo que nos serve como apoio na descrição e interpretação dos fatos e ocorrências humanas.

Epistemologicamente, criamos uma primeira encruzilhada. Qual símbolo seguir? Há possibilidades de algum intercâmbio? Neste momento, não podemos precipitar as respostas que iremos construir aos pouco. Cabe, contudo reafirmarmos o propósito desta

investigação que é o de fazer três distinções conceituais sobre o símbolo, ganhar sua compreensão e reconhecer as possibilidades de fundamentá-las junto à terapia ocupacional.

“Existem pelo menos dois campos limitados e técnicos, que subitamente se desenvolveram além de todas as previsões, graças à descoberta da suma importância do uso do símbolo ou da leitura do símbolo. São terrenos amplamente separados entre si e seus problemas e procedimentos não parecem coadunar-se de forma alguma: um é a moderna psicologia, e outro, a moderna lógica. Na primeira, vimo-nos perturbados — emocionados ou irritados, conforme nossos temperamentos — com o advento da psicanálise. Na segunda, testemunhamos o surgimento de uma nova técnica, conhecida como lógica simbólica. A coincidência dessas duas investigações parece totalmente fortuita; uma origina-se da medicina e a outra da matemática, e nada existe que possa levá-las a comparar notas ou manter debates. No entanto, creio que ambos encarnam a mesma idéia geradora, que há de preocupar e inspirar nossa era filosófica: pois cada uma, à sua maneira descobriu o poder de simbolização.” (LANGER, 1989:33)

3.4. O TRABALHO COMO MARCA DO HOMEM

Para Cassirer a teoria do Estado proposta por Platão não é suficiente para explicar a verdadeira natureza do homem, pois o Estado é um produto tardio da civilização e anteriormente a ele existe outras formas de organização que falam dos sentimentos, dos desejos e dos pensamentos do homem.

“Tais organizações e sistematizações estão contidas na linguagem, no mito, na religião e na arte. Precisamos aceitar esta base mais ampla se quisermos desenvolver uma teoria do homem. Embora importante, o Estado não é tudo nem pode expressar ou absorver todas as outras atividades humanas.” (CASSIRER, 1977:110)

Após, também reconhecer o paradoxo de encontrar em Comte apoio à afirmativa de que o estudo do homem deve partir dos aspectos subjetivos universais, questionar as teorias instintivas do homem e se perguntar se já haviam sido explorados todos os métodos para se chegar a saber o que é o homem, Cassirer, afirma que em sua **Filosofia das Formas Simbólicas**, mostrou um enfoque alternativo a essa questão.

“... se existe alguma definição da natureza ou ‘essência’ do homem, só pode ser compreendida como funcional, não como substancial. Não podemos definir o homem por nenhum princípio inerente que constitui sua essência metafísica — nem defini-lo por nenhuma faculdade ou instinto inatos, passíveis de serem verificados pela observação empírica. A característica notável do homem, a marca que o distingue, não é sua natureza metafísica ou física — mas seu trabalho. É este trabalho, o sistema das atividades humanas, que define e determina o círculo de ‘humanidades’. A linguagem, o mito, a religião, a arte, a ciência, a história são seus constituintes, os vários setores deste círculo” (CASSIRER, 1977:116)

Com esta proposição, Cassirer quer encontrar o vínculo funcional que une todas estas atividades humanas. Sua referência não são os produtos individuais ou resultados concretos, mas a identificação dos princípios estruturais gerais das atividades obtidos a partir da apropriação dos resultados dos diferentes métodos das ciências particulares que estudam cada uma das atividades.

Portanto, Cassirer foi em busca de uma concepção mais universal para o homem e não se preocupou em descobrir qualquer elo de ligação entre as criações individuais e materiais que estão presentes no mito, na arte, na religião ou na ciência. *“Não procuramos uma unidade de efeitos, mas uma unidade de ação; não uma unidade de produtos mas uma unidade de processo criador.”* (CASSIRER, 1977:119). E a unidade deste processo criador é o símbolo ou a capacidade de produzir símbolos, fenômeno este que imprime a marca da humanidade no homem.

Chegamos, assim à primeira concepção de símbolo, uma concepção ampla, universal, idealista, filosófica, formal e epistemológica. Não é ainda uma concepção que nos permite enxergar a polissemia do símbolo, entretanto ela nos faz compreender que é a partir da simbolização que o homem ultrapassa o mundo animal; é com o símbolo que o homem conceitua e ganha a capacidade abstrativa de produzir representações, revivências e ideais; é com o símbolo que percebemos que a ação do homem tem um sentido, um significado e não é apenas uma resposta da natureza; é com o símbolo, através das suas diferentes formas de trabalho, que o homem pode construir sua cultura.

Mas, como o terapeuta ocupacional é um pesquisador da atividade humana, é importante explorarmos ainda a relação que Cassirer estabelece entre atividades e formas simbólicas.

3.4.1. Mito e Religião, Linguagem, Arte, História e Ciência

As produções humanas ou, como Cassirer se refere, as formas simbólicas, mostram a capacidade universal do homem para: conceituar; pensar sobre si e o mundo; e construir o conhecimento e a cultura.

Não podemos buscar em Cassirer uma teoria da técnica sobre o uso do mito, da linguagem, da arte, da história ou da ciência. Antes disso, seguimos as pistas do significado das produções e do conhecimento humanos e se isto nos levar a uma melhor compreensão do homem geral, é possível, a partir daí, retornarmos ao homem concreto, criando e aprimorando métodos terapêuticos que levem em consideração o símbolo e as produções simbólicas.

3.4.1.1. Mito e Religião

Cassirer nos diz que, numa primeira aproximação ao mito, temos a impressão de nos depararmos com uma história caótica e inexplicável, mas com uma filosofia da cultura é possível investigar o processo da imaginação que nos leva ao mito e ao desenvolvimento do pensamento religioso.

“A origem do mito perde-se na noite da pré-história, mas coincide, pelo menos virtualmente, com um acontecimento de extraordinária importância no longo caminho da evolução humana. O homem, até então aterrorizado e subjugado pelas forças da natureza, compreende que o raio incendiário, o tornado, o mar tempestuoso ou o sol que escurece no meio do céu têm uma causa, obedecem a uma lei misteriosa e poderosa da qual depende a vida de tudo e de todos.” (NARDINI, 1991:9)

“...o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie de vegetal, um comportamento humano, uma instituição.” (ELIADE, 1994:11)

A análise das formas mitológicas nos mostram que elas são muito dinâmicas, mudam constantemente de cultura para cultura, e as tentativas de unificá-las são problemáticas, muito embora haja uma característica comum, “a função mito-criadora” ou a atividade simbólica, a qual está sempre presente em todos os mitos.

O mito, para Cassirer, carrega em sua constituição complexa dois elementos: um teórico e outro derivado da criação artística. Esta dupla constituição o aproxima e afasta, ao mesmo tempo, tanto da arte como da ciência. O mito tem uma relação muito estreita com a poesia, é o seu princípio. Por outro lado, ele tem uma crença imensa na realidade do seu objeto. Com esta característica, o mito se diferencia da arte, pois esta não se interessa pela existência ou não do objeto, e se aproxima da ciência que está sempre em busca da realidade do objeto.

Mas o mito não faz a interpretação do mundo da mesma forma objetiva que a ciência, abolindo qualquer possibilidade de subjetividade. No mito, a exposição do objeto leva em consideração a percepção dos aspectos fisiognômicos e a vivência dramática e emocional do homem.

Desta maneira, o mito acaba por ser um conhecimento que não interessa à ciência positiva, muito embora continue sendo válido para a antropologia. A matemática, é verdade, é a prova maior da capacidade libertária que o homem adquiriu frente a natureza, entretanto, ela não é a realidade final. Não podemos abandonar as qualidades afetivas e as qualidades sensoriais em favor dos conceitos científicos. O afeto, a sensação e os conceitos *"... todos estes três estádios têm seu valor funcional definido. Nenhum deles é uma mera ilusão; cada qual, em sua importância, é um passo em nosso caminho para a realidade."* (CASSIRER, 1977:130)

Um melhor entendimento do mito aparece quando reconhecemos que a vida para o homem primitivo era experimentada como um processo sintético e não analítico. Não era a lógica que caracterizava a mente primitiva mas sim o sentimento geral da vida. O homem moderno divide a sua vida entre esferas práticas e teóricas, esquecendo-se das sensações, percepções e afetos. Já o homem primitivo tem uma visão simpática da natureza, *"... a profunda convicção de uma fundamental e indelével solidariedade da vida."* (CASSIRER, 1977:136)

A relação do homem primitivo com a natureza não é privilegiada: o homem é igual a todos os seres que estão presentes na natureza. Foi a partir desta convicção que o homem sentiu a necessidade de construir as primeiras formas simbólicas e assim surgiram as primeiras histórias, os totens animais e os totens plantas. O mito, portanto, se constituiu a partir das preocupações e relações do homem com a natureza, da busca em reconhecer os conflitos naturais, do desejo humano frustrado por causas inumanas, da dor, da paixão, do nascimento e da morte. Posteriormente, essas preocupações com a vida acabaram por encaminhar o mito para uma outra forma simbólica, a religião.

Diferentemente do mito, na religião o homem abandonou o sentimento de solidariedade com a vida e foi em busca do sentido da individualidade humana. Foi, neste momento, ao adotar a religião, que o homem começou a acreditar em si próprio. Um sentimento de autoconfiança que iniciou-se nas práticas da magia, quando o homem verificou que podia arriscar intervenções sobre os fenômenos da vida.

Mas, para Cassirer, a autoconfiança que existe na magia e na religião não podem ser confundidas, pois a magia preocupa-se em resolver os problemas práticos da vida e a religião propõe-se à construção de ideais. E, em busca dos ideais, o pensamento religioso progrediu e acabou por imprimir marcas simbólicas profundas na vida psicológica, sociológica e ética do homem. Foi através dos rituais, dos tabus e dos deuses, símbolos da religião, que o homem colocou-se frente à frente com seus dramas morais e éticos.

Ao apreendemos como é a estrutura do mito e da religião e que a gênese do mito está ligada ao acúmulo de imagens e fantasias que se formam na mente do homem em decorrência dos estímulos a que está submetido e que por isso precisam ser manifestadas numa forma simbólica, adquirimos um conhecimento que é fundamental, para o terapeuta ocupacional, pois isso pode lhe permitir chegar a uma compreensão da lógica que existe nas produções simbólicas, aparentemente, inexplicáveis de seus clientes.

3.4.1.2. Linguagem

Cassirer fez uma análise ampla da linguagem, tanto do ponto de vista de sua gênese, quanto de sua sistematização. Com relação à gênese da linguagem, ele partiu do momento em que o homem primitivo verificou que a palavra mágica não surtia mais efeito sobre a natureza e começou a se preocupar com o sentido e a função semântica da linguagem e o entendimento do significado das palavras e do discurso. *“O logos transforma-se no princípio do universo e no primeiro princípio do conhecimento humano.”* (CASSIRER, 1977:178)

O sentido das palavras foi buscado primeiramente na natureza. *“Uma palavra não poderia ‘significar’ uma coisa se não houvesse, ao menos, uma identidade parcial entre ambas: a conexão entre o símbolo e o seu objeto precisa ser natural e não apenas convencional.”* (CASSIRER, 1977:180)

A teoria onomatopéica desenvolveu-se buscando encontrar a ligação entre os nomes e as coisas. Mas esta teoria da linguagem como imitação de sons não se sustentou, pois não havia na natureza similares para cada um dos nomes. Seguiu-se a busca da origem das palavras com a teoria etimológica e o reconhecimento de que as palavras derivavam, evoluíam e se transformavam. Estas teorias especulativas foram importantes porque preservaram a relação da palavra com a natureza.

Contrariamente a este entendimento surgiu a retórica, criada pelos sofistas, que reconheciam na linguagem *“... propósitos práticos definidos e concretos... sua verdadeira função não é descrever coisas, mas despertar emoções humanas; não é transmitir simples idéias ou pensamentos, mas levar os homens a certas ações.”* (CASSIRER, 1977:182,183)

A biologia deu-nos a teoria interjecional e, a partir daí, a linguagem passou a ser considerada como um grupo de expressões involuntárias resultante de sentimentos humanos, interjeições e exclamações, em que se misturavam os gritos humanos e dos animais.

Cientificamente, estas teorias foram melhor aceitas que as teorias especulativas, pois encontraram fatos que não se restringiam à esfera do conhecimento do homem, mas de todos os animais. Todavia, os problemas destas teorias científicas foi que acabaram se perdendo em detalhes e não perceberam que a linguagem acabou por se transformar num instrumento de pensamento. *“O que originariamente nada mais era que balbúrdia de sons inexpressivos tornou-se, deste modo e subitamente, um instrumento de pensamento.”* (CASSIRER, 1977:186)

Em relação às teorias sistemáticas, Cassirer afirma que os positivistas procuraram classificar as línguas do mundo e reduzi-las a certos tipos fundamentais, mas, no final, o que fizeram foi tirar as perspectivas universais das línguas, transformando-as numa reunião mecânica de palavras sem o movimento e a construtividade característicos das línguas.

Os estruturalistas desenvolveram suas teorias para a linguagem, do mesmo modo como fizeram para a física de campo, o holismo biológico e a psicologia Gestáltica, cujo primeiro princípio era a consideração do todo como sendo anterior à parte. A linguagem, nessa concepção, deveria ser entendida como um processo sistêmico e não uma reunião de palavras e sons. Ela organizaria em um só sistema dois aspectos: um material e outro formal, incluindo, respectivamente, a fonética e a semântica. A orientação seguida era o “*Logos*” grego, que pressupunha o falar como equivalente ao pensar. “*A gramática é a parte mais elementar da lógica, porque é o início da análise do processo de pensar.*” (CASSIRER, 1977:201)

Os estudos modernos acabaram por mostrar que as tentativas de unificar as línguas em uma só gramática não foi vitoriosa. “*Verificou-se que é ilusória a necessidade da existência de um sistema único e definido de categorias gramaticais, que deveria ser considerado constituinte do discurso e do pensamento racionais.*” (CASSIRER, 1977:202). Cassirer não se propôs a abandonar a gramática geral baseada em princípios racionais, embora acreditasse que seu conceito deveria ser revisto.

“A linguagem humana tem que cumprir não só uma tarefa lógica universal mas também uma tarefa social, que depende das condições sociais específicas da comunidade lingüística.” (CASSIRER, 1977:203)

A partir disso, ao analisar empiricamente e descritivamente a linguagem, acabou por colher outros resultados. Para ele, um lingüista se satisfaz em reconhecer a variedade dos idiomas individuais e as diferenças das línguas, mas um filósofo busca encontrar a característica geral da linguagem para encontrar uma lingüística geral.

"A filosofia da linguagem vê-se aqui às voltas com o mesmo dilema que aparece no estudo de cada forma simbólica. A mais alta, a única tarefa de todas estas formas é unir os homens. Mas nenhuma delas provocará esta unidade sem, ao mesmo tempo, dividir e separar os homens." (CASSIRER, 1977:206)

A linguagem é vista, então, como uma forma simbólica que é definida pelo seu caráter funcional e não substancial. Assim, não importa que existam línguas e meios de manifestação diferentes, o que interessa para a filosofia da linguagem é o fim comum que está presente em todas as linguagens. Não podemos julgar uma linguagem pelas suas qualidades reprodutivas, a partir das quais uma poderia ser melhor que outra, devemos antes entender a função produtiva e construtiva da linguagem.

O exemplo de Helen Keller, referido anteriormente, mostrou-nos bem esta perspectiva de entendimento da função da linguagem. *"A ansiedade e o entusiasmo por falar não se originam do simples desejo de aprender ou usar nomes; assinalam o desejo de detecção e conquista de um mundo objetivo."* (CASSIRER, 1977:210). Ao aprendermos um novo idioma não podemos nos limitar a aprender novas palavras e regras gramaticais diferentes das do nosso idioma original, devemos antes esquecer o nosso idioma e incorporar a estrutura intelectual do novo idioma.

A função classificatória da linguagem humana mostra que, ao darmos nome a um objeto, incluímos este objeto em uma classe, porém os nomes não chegam a definir a totalidade do objeto, dizem-nos antes de aspectos sensoriais que se repetem em nossa experiência vivencial.

"... a combinação ou separação de dados perceptuais depende da livre escolha de uma teoria... O vocábulo grego (men) denota a função da Lua de 'medir' o tempo; o vocábulo latino (luna, luc-na) denota a luminosidade ou brilho da Lua. Assim, isolamos e focalizamos obviamente a atenção em duas características muito diferentes do objeto. Mas o ato propriamente dito, o processo de concentração e condensação é o mesmo. O nome de

um objeto não tem pretensões à sua natureza; ...dar-nos a verdade de uma coisa.”
(CASSIRER, 1977:213)

Outra característica que devemos saber da linguagem humana é que ela desenvolve-se de um estado concreto para um abstrato.

“Nossos primeiros nomes são concretos... Toda classificação é dirigida e ditada por necessidades especiais, e é evidente que estas necessidades variam de acordo com as diferentes condições da vida social e cultural do homem.” (CASSIRER, 1977:214,215)

Nas civilizações primitivas, a linguagem estava voltada para a denominação dos aspectos concretos e particulares das coisas; já as palavras da nossa linguagem cotidiana moderna são, de um ponto de vista lógico, um tanto frouxas e vagas. Entretanto, são elas que nos fazem chegar até os conceitos científicos, uma visão teórica do mundo. *“Esta visão não é simplesmente ‘dada’, mas o resultado de um esforço intelectual construtivo que, sem a constante assistência da linguagem, não poderia atingir sua finalidade.”* (CASSIRER, 1977:214)

A linguagem, com sua gramática e semântica, é o instrumento mais conveniente e econômico que o homem tem para a simbolização. *“A maior virtude, porém dos símbolos verbais é, provavelmente, sua tremenda presteza em entrar em combinações.”* (LANGER, 1989:84)

Contudo, Langer, fez uma importante distinção entre o símbolo discursivo — a linguagem — e os símbolos apresentativos — o mito, o rito, a arte. Mostrou que as emoções, afeições e desejos, presentes no mito, no ritual e na arte, oferecem um tipo de semântica tão importante quanto a semântica lingüística, a qual, pode nos permitir entender que os símbolos apresentativos não são apenas a expressão da vida emocional do homem, mas também são a representação delas.

“... o simbolismo fornecido por nossa apreciação puramente sensorial de formas é um simbolismo não discursivo, peculiarmente bem adequado à expressão de idéias que desafiam a ‘projeção’ lingüística. Sua função primária, a de conceituar um fluxo de sensações, e nos dar coisas concretas em vez de cores ou ruídos caleidoscópicos, é ela própria um préstimo que nenhum pensamento nascido da linguagem pode substituir.” (LANGER, 1989:100)

3.4.1.3. Arte

A arte, com o fenômeno da beleza, é parte essencial da experiência humana, embora por muito tempo tenha sido considerada como uma atividade de valor inferior na hierarquia do conhecimento.

“A filosofia da arte mostra o mesmo conflito entre duas tendências antagônicas que encontramos na filosofia da linguagem... reporta-se à divisão básica na interpretação da realidade. A linguagem e a arte oscilam constantemente entre dois pólos opostos, um objetivo e outro subjetivo...” (CASSIRER, 1977:220)

As teorias da imitação que propunham a arte como imitação das coisas exteriores e as teorias da arte característica que a viam como reprodução da vida interior, das aflições e emoções, sucederam-se na tentativa de explicá-la. Mas a arte combina a expressão e a formação. *“E este processo formativo é posto em prática em um meio sensorio.” (CASSIRER, 1977:225)*

A partir desse entendimento Cassirer vai se confrontar com a filosofia do espírito de Croce sobre a arte, a qual, desprezava a importância do fator material na produção da arte. *“Para um grande pintor, um grande músico ou um grande poeta, as cores, as linhas, os ritmos e as palavras não são simplesmente uma parte do seu aparelhamento técnico; são momentos necessários ao próprio processo produtivo.” (CASSIRER, 1977:226)*

Na arte não nos contentamos apenas em saber da emoção e do material, devemos reconhecer também que além de reações instintivas, “... o momento da intencionalidade é necessário à expressão linguística como à expressão artística. Em todo ato de linguagem e em toda criação artística encontramos uma estrutura teleológica definida.” (CASSIRER, 1977:227). Um ator, quando demonstra sua arte em um drama, não está simplesmente expressando sentimentos, está fazendo também uma representação e uma interpretação.

“Como as demais formas simbólicas, a arte não é a mera reprodução de uma realidade dada, já pronta. É um dos caminhos que conduz à visão objetiva das coisas e da vida humana. Não é imitação, mas descobrimento da realidade.” (CASSIRER, 1977:227)

Quando comparada com a linguagem e a ciência, a arte não abrevia a realidade abstratamente, pelo contrário, intensifica-a num processo de concreção. O artista não está em busca das causas das coisas ou de criar fórmulas matemáticas abstratas que acabam por empobrecer a realidade, mas sim de descobrir as formas da natureza dadas pela intuição, as quais nunca se esgotam.

“Na percepção sensorial nos contentamos de apreender os traços comuns e constantes dos objetos que nos cercam. A experiência estética é incomparavelmente mais rica; é fértil de infinitas possibilidades, que permanecem não realizadas na experiência sensorial comum.” (CASSIRER, 1977:231)

Nas formas estéticas, enquanto sejam, novas configurações da natureza, existe uma comunicabilidade universal que abre a todos os indivíduos a possibilidade de contemplarem a mistura de dois mundos: o objetivo e o subjetivo, a realidade das coisas e a individualidade do artista.

“A imaginação do artista não inventa arbitrariamente as formas das coisas, mas vem mostrá-las em sua verdadeira configuração, tornando-as visíveis e reconhecíveis; escolhe certo aspecto da realidade, mas este processo de seleção é, ao mesmo tempo, de objetificação.” (CASSIRER, 1977:232)

Assim, para Cassirer, a arte não é nem apenas representativa nem apenas expressiva, ela é simbólica, no sentido em que, acaba se constituindo numa outra realidade constituída em um meio sensorial através da intuição do artista. Na arte não nos deparamos com a imediatibilidade das coisas, nem com o peso ou a força das paixões, mas com a exposição do movimento livre, ativo e criativo da alma humana que nos permite ver com simpatia as diferenças, as contradições e a harmonia das coisas da natureza.

“Acabo de entrar num novo reino — o reino, não das coisas vivas, porém das ‘formas vivas’. Deixando a imediata realidade das coisas, vivo agora no ritmo das formas espaciais, na harmonia e no contraste das cores, no equilíbrio de luz e de sombras. Nesta absorção no aspecto dinâmico da forma consiste a experiência estética.” (CASSIRER, 1977:242)

O problema que existe na arte, para Cassirer, é que ela se constitui num universo de discurso independente e existe muita dificuldade para se entender as divergências teóricas sobre a imaginação artística.

As teorias clássicas não estimularam a liberdade do imaginário artístico porque acreditavam que este deveria ficar submetido as leis da razão.

As teorias românticas, ao contrário, valorizaram a função da imaginação poética. *“O maravilhoso, sobrepuja e eclipsa o provável como tema literário.” (CASSIRER, 1977:243)*. Para os românticos, o pensamento abstrato surgiu somente após ter sido experimentado simbolicamente no mito e na poesia. Entretanto, para Cassirer, a imaginação artística e a forma artística não podem ser separadas. O sentido interior das coisas que o artista percebe precisa ser exteriorizado em um meio sensório, que não é apenas o barro, o bronze, o mármore, mas é também a forma sensível do ritmo, da cor, da linha, do desenho.

“Não se pode separar o contexto de um poema de sua forma — do verso, da melodia, do ritmo. Estes elementos formais não são apenas meios externos ou técnicos

para reproduzir uma dada intuição; são parte essencial da própria intuição artística.”
(CASSIRER, 1977:247)

Os realistas do século XIX negaram a importância das formas puras das escolas idealistas e valorizaram o aspecto material e realista da arte. *“Um dos maiores triunfos da arte é fazer-nos ver as coisas comuns em sua forma real e à sua verdadeira luz.”* (CASSIRER, 1977:249). Para Cassirer, as teorias realistas não podiam abandonar, com seu materialismo, a essência do simbolismo da arte. *“A arte, com efeito, é simbolismo, mas este simbolismo precisa ser compreendido num sentido imanente e não transcendente.”* (CASSIRER, 1977:250). A arte é importante porque, como a linguagem, pode expressar tudo o que faz parte da experiência humana, nada escapa à sua formação e criação.

As teorias psicológicas explicam a arte como resultado do prazer e dor do homem. Para Cassirer essa concepção é uma simplificação que não permite saber como o prazer se objetifica. Para ele, se existe prazer na arte, ele está ligado às formas e não às coisas e, portanto, elas precisam ser produzidas para sentirmos sua beleza.

“Um grande pintor ou músico não se caracteriza por sua sensibilidade às cores ou aos sons, mas pelo poder de extrair deste material estático uma vida dinâmica de formas. Só neste sentido, portanto, pode ser objetificado o prazer que encontramos na arte. Por conseguinte, definir a beleza como o ‘prazer objetificado’ é encerrar em poucas palavras todo o problema. A objetificação é sempre um processo construtivo. O mundo físico — o mundo das coisas e qualidades constantes — não é um simples feixe de qualidades sensoriais, assim como o mundo da arte não é um feixe de sentimentos e emoções. O primeiro depende de atos de objetificação teórica, objetificação por conceitos e construções científicas; o segundo, de atos formativos de um tipo diferente, atos de contemplação.” (CASSIRER, 1977:254)

Com relação à inspiração artística, Cassirer, não concorda que o homem está passivo ou hipnotizado ao produzir sua arte, como pensam os intelectualistas e os românticos, nem com as associações que a ligam ao sonho e a embriaguez ou à teoria ativa

do jogo. Para ele, as teorias passivas eram porque não vêem que o homem, ao fazer arte, mantém a racionalidade própria da forma. Por seu lado, a teoria lúdica da arte é insuficiente como explicação para a imaginação artística, na medida em que vê na arte apenas a simulação da vida e não a produção de novas formas sensoriais.

Tanto quanto a linguagem, a arte não é imitação das coisas ou das ações, ela é uma representação. A arte faz a representação das formas sensoriais da mesma maneira como a linguagem faz a representação das formas verbais ou conceituais, muito embora, quando comparadas, fiquem evidentes suas diferenças. A pintura de uma paisagem não é a mesma coisa que sua descrição geográfica.

A arte, portanto, é um conhecimento que busca descobrir as formas das coisas e oferecer uma visualização simpática da natureza, diferenciando-se da ciência, na medida em que esta está sempre se perguntando sobre a utilidade, origem e causas das coisas. *“característico da natureza do homem não se limitar a uma única maneira específica de abordar a realidade, mas poder escolher seu ponto de vista e, assim, passar de um aspecto das coisas para outro.”* (CASSIRER, 1977:269)

Os terapeutas ocupacionais estão acostumados em ver na arte apenas a expressão de sentimentos, com Cassirer podemos começar a entender que a arte pode mostrar um conhecimento racional do sentimento humano.

“Os sentimentos revelados na música são essencialmente não ‘a paixão, o amor ou o anelo de um dado indivíduo’, convidando-nos a nos colocarmos no lugar desse indivíduo, mas são apresentados diretamente ao nosso entendimento, a fim de que possamos apreender, conceber, compreender esses sentimentos, sem pretender tê-los ou imputá-los a qualquer outra pessoa.” (LANGER, 1989:221)

3.4.1.4. História e Ciência

A história introduz um novo elemento na procura do conhecimento da natureza do homem. A lógica eleática, com sua proposta de unicidade e imobilidade do ser, não

encontrou a natureza distintiva do homem e permitiu a afirmação de que o homem não tem natureza e sim história. Mas, para Cassirer, o conflito entre o ser e o vir-a-ser não se resolve com esta afirmação. O mais importante é reconhecer que a natureza e a história são dois princípios universais e que ambos dependem igualmente do conhecimento empírico.

“Na realidade, nem o mundo da história pode ser compreendido e interpretado em termos de simples mudança. Este mundo inclui também um elemento substancial, um elemento de ser — que não deve ser definido, porém, no mesmo sentido em que se define no mundo físico... Na verdade, essa identidade estrutural — identidade de forma, não de matéria — sempre foi posta em relevo pelos grandes historiadores. Eles nos disseram que o homem tem uma história porque tem uma natureza.” (CASSIRER, 1977:272)

A consciência histórica, para Cassirer é recente e desenvolveu-se a partir do momento em que o homem abandonou suas necessidades imediatas e começou a questionar-se sobre a origem das coisas. A primeira resposta foi mítica, mas como o mito não tem estrutura e seu tempo é eterno ela foi insatisfatória. Foram os gregos que, ao descrever sua época e olhar seu passado de maneira clara e crítica, descobriram a história e criaram uma nova consciência sobre os fatos do passado.

A consciência dos fatos históricos é resultado de um processo de recordação e reconstrução ideal do passado que surgiu como uma diferenciação frente aos fatos físicos que eram obtidos pela observação e experiência. Portanto, a história é um universo simbólico, cheio de símbolos — documentos e monumentos — e o historiador, ao lê-los, poderá conhecer os acontecimentos e os homens do passado.

“Os pensamentos histórico e científico não se distinguem pela forma lógica, mas por seus objetivos e por seu assunto... A história não pretende descobrir um estado anterior do mundo físico, mas um estágio anterior da vida e da cultura humanas.” (CASSIRER, 1977:279)

Assim, a história estuda no presente os documentos do passado com a finalidade de fazer uma reconstrução do real e acrescentar a esta primeira reconstrução uma

outra, de caráter simbólico. É, por isto que o historiador deve ser um estudioso do sentido das linguagens simbólicas.

Para Cassirer, é inegável a linha de continuidade entre o passado, o presente e o futuro. A verdade histórica é uma pergunta ao passado respondida no presente, mas que abre uma imensa perspectiva de construção da vida intelectual e social futura. Os fatos do passado somente têm sentido quando são interpretados simbolicamente e mostram a verdadeira história do homem e de suas ações.

Como já vimos, a objetividade da história depende de um fato diferente do fato físico e, sob essa condição, ela vai além do tempo e espaço, das relações de causa e efeito. Para sua existência, é necessário que o homem manifeste sua vida nos mais diversos e inumeráveis modos de expressão, preserve essas expressões, interprete-as e reinterprete-as simbolicamente e garanta a vida de sua cultura.

“Todas as obras de cultura nascem de um ato de solidificação e de estabilização. O homem não poderia comunicar seus pensamentos e sentimentos, e não poderia, por isso mesmo, viver num mundo social, se não possuísse o dom especial de objetificar seus pensamentos e dotá-los de uma forma sólida e permanente. Atrás destas forma fixas e estáticas, destas obras petrificadas da cultura humana, a história descobre os impulsos dinâmicos originais.” (CASSIRER, 1977:292)

A história não mostra apenas a verdade particular da vida de um homem, mas uma unidade sintética, que se constitui junto com o universo da vida cultural e humana de uma determinada época. O problema da história, para Cassirer, está no fato de que o grande historiador, ao interpretar os fatos históricos, sempre imprime marcas pessoais em suas construções e, com isto, põe em risco a objetividade da história. A solução para isso está em se conceber a história com uma ética que considere imparcial e abrangentemente todos os fatos históricos.

“O historiador que ignorasse o mundo das paixões — das ambições políticas, do fanatismo religioso e dos conflitos econômicos e sociais — nos daria um resumo muito

seco dos acontecimentos históricos. Mas se tiver alguma pretensão à verdade histórica, não poderá permanecer neste mundo. Terá que dar forma teórica a todo este material das paixões; e esta forma, como a forma da obra de arte, não é produto nem consequência da paixão. A história é uma história de paixões; mas se tentar ser apaixonada, deixará de ser história.” (CASSIRER, 1977:300)

A verdade é que a história diferentemente das ciências naturais, enfatiza, tanto quanto a arte e a linguagem, a base antropomórfica do seu conhecimento. Os historiadores naturalistas negaram esta base afirmando que a cientificidade da história somente poderia ser garantida se procedesse em busca da causalidade histórica e deixasse de lado a autonomia da história. Para Cassirer, a liberdade e a causalidade não são categorias opostas que se anulam, mas modos diferentes de julgamento. Na história, o homem não pode reduzir seu conhecimento à busca das causas das coisas, mas deve saber também do seu sentido.

“Não nos movemos num universo físico, mas simbólico. E para compreender e interpretar símbolos precisamos desenvolver outros métodos além dos da pesquisa de causas. A categoria do sentido não deve ser reduzida à categoria do ser... A história está incluída no campo da hermenêutica, não no da ciência natural.” (CASSIRER, 1977:306)

Portanto, a metodologia utilizada na história é a interpretação, e o conhecimento que se obtém é semântico. Nem a introdução dos métodos estatísticos, nem as teorias psicológicas dedutivas e etapistas foram capazes de nos oferecer o conhecimento verdadeiro sobre o drama e a vida interior dos homens de outras épocas.

“Como já dissemos, nem os historiadores naturalistas negaram, e de fato não poderiam negar, os fatos históricos não pertencem ao tipo dos fatos físicos. Sabiam que seus documentos e monumentos não eram simples coisas físicas e tinham de ser lidos como símbolos. Por outro lado, é evidente que todo símbolo — um edifício, uma obra de arte, um rito religioso — tem seu lado material. O mundo humano não é uma entidade separada nem uma realidade que só depende de si mesma. O homem vive num meio físico, que

exerce constante influência sobre ele e imprime sua marca em todas as formas de sua vida. Para podermos compreender suas criações — 'seu universo simbólico' — precisamos ter sempre em mente esta influência." (CASSIRER, 1977:316)

Na verdade, na história, os diversos métodos não se anulam, mas se complementam, pois eles não servem apenas para nos dar o conhecimento das coisas que nos são externas, mas também o conhecimento interno de nós mesmos. Para Cassirer, existe algo de artístico no historiador, mesmo estando ele submetido as regras científicas e observações empíricas. Há uma idealidade em suas construções que é semelhante à que existe na arte, todavia com uma diferença pois:

"... a idealidade da história não é idêntica à da arte. Esta nos dá uma descrição ideal da vida humana por uma espécie de processo alquímico; transmuda nossa vida empírica na dinâmica das formas puras. A história não procede deste modo. Não vai além da realidade empírica das coisas e dos acontecimentos, mas modela esta realidade com nova forma, dando-lhe a idealidade da recordação... A história, como a poesia, é um órgão do nosso autoconhecimento, um instrumento indispensável à construção de nosso universo humano." (CASSIRER, 1977:321)

A ciência é o ponto mais elevado do desenvolvimento do conhecimento do homem, que começou com o mito e as primeiras linguagens. A ciência imprime estabilidade e simplicidade às nossas percepções e pensamentos. Para Cassirer, a experiência é a nossa primeira maneira de conhecer o mundo e compõe-se de dois elementos: a matéria dada pelas nossas percepções e a forma dada pelos conceitos científicos.

Em seu início, a ciência era carregada de conceitos míticos e linguagens complicadas, haja vista a história do desenvolvimento da química e da astronomia que se iniciaram com a alquimia e a astrologia. Posteriormente, em seu caminho até a ciência, o homem abandonou a descrição imediata de suas experiências, buscou sua compreensão e, com o apoio da linguagem, fez suas primeiras classificações. Entretanto, em ciência não é

suficiente achar nomes similares para os fenômenos da natureza. É preciso ordená-los consciente e metodicamente e criar hipóteses e teorias. Com a descoberta da linguagem dos números foi possível reconhecer a regularidade e uniformidade dos acontecimentos da natureza e inaugurar a moderna concepção de ciência.

“Quando Pitágoras fez seu primeiro grande descobrimento, quando descobriu que a altura do som dependia do comprimento das cordas que vibravam, não foi o fato em si, mas sua interpretação que se tornou decisiva para a futura orientação do pensamento filosófico e matemático.” (CASSIRER, 1977:331)

O número passou não somente a explicar de maneira inteligível todas as coisas da natureza, mas também acabou por ocupar seu lugar. Para Cassirer, a compreensão de que o número é um símbolo e não a própria realidade era uma concepção que não existia no pensamento grego antigo. O número, atualmente, continua sendo uma função básica para o conhecimento humano, mas não é mais considerado uma realidade substancial. Ele é um símbolo cuja significação é encontrada quando verificamos a posição relativa que ele ocupa no conjunto numérico.

“Concebemo-lo como um novo e poderoso simbolismo que, para todos os propósitos científicos, é infinitamente superior ao simbolismo da linguagem. Pois o que encontramos aqui já não são palavras destacadas, porém termos que operam de acordo com o mesmo plano fundamental e que, portanto, nos mostram uma lei estrutural clara e definida.” (CASSIRER, 1977:333)

Com a descoberta dos números irracionais e das distâncias impossíveis de serem medidas, verificou-se que o número não poderia manter o ideal científico de ter encontrado a harmonia de todas as coisas da natureza. *“Os novos números não são símbolos de simples relações, porém de ‘relações de relações’, ‘relações de relações de relações’, e assim por diante.” (CASSIRER, 1977:335)*

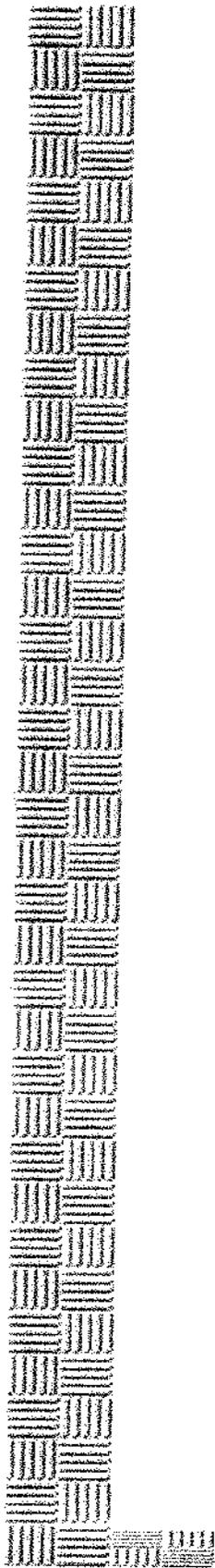
Portanto, o número não é criador de novos objetos, mas sim de novos símbolos. A essência do número não foi mudada, apenas seu sentido mudou, criando uma matemática

mais universal e com um grau de abstração muito maior. A matemática não era a realidade, mas poderia ser apresentada numa estrutura dedutiva e quantitativa deixando de lado as representações que dependiam das imagens resultantes da experiência sensorial comum. Foi desta maneira também que se desenvolveram a física, a química e a biologia, saindo de um conhecimento apreensível para um conhecimento compreensível.

Para Cassirer, a matemática, não garante a descoberta de todos os fenômenos do universo, mas a possibilidade de que o cientista, com o seu trabalho, possa oferecer uma interpretação simbólica da natureza apresentando-a numa linguagem universal.

“A obra de todos os grandes cientistas naturais — de Galileu e Newton, de Maxwell e Helmholtz, de Planck e Einstein — não foi uma simples reunião de fatos; foi um trabalho teórico, o que quer dizer, construtivo. Esta espontaneidade e produtividade são o próprio centro de todas as atividades humanas... Na linguagem, na religião, na arte e na ciência, o homem não pode fazer mais que construir seu próprio universo — um universo simbólico, que lhe permite compreender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar sua experiência humana.” (CASSIRER, 1977:45)

Com a ciência acabamos de ver a última forma simbólica de Cassirer, que veio desde o mito, passando pela linguagem, a arte e a história. Com ele tivemos oportunidade de compreender que cada uma das formas simbólicas é um esforço que o homem faz para conhecer o mundo em que vive e ao mesmo tempo construir um novo mundo, o mundo dos símbolos. Passaremos agora do símbolo como representação em Cassirer à investigação do símbolo como expressão em Freud.



4. O símbolo na psicanálise

Foi a partir do trabalho clínico como médico neurologista, destacadamente com o estudo da histeria, que Freud, no final do século passado acabou por desenvolver a técnica e a teoria da Psicanálise.

“A base da Psicanálise é, por conseguinte empírica. Uma ciência — dirá Freud em 1915 — não começa pela elaboração de conceitos fundamentais, claros e definidos. Ela é, inicialmente, descritiva e classificatória, baseando-se, é verdade, em determinadas hipóteses que procuram uma precisão experimental. ... Os resultados teóricos devem, aliás, ser sempre considerados dentro do espírito crítico e confrontados, sem cessar com a clínica soberana.” (CHAZAUD, 1976:28-29)

Especificamente, em relação ao desenvolvimento do conceito de símbolo, Freud e a psicanálise, desempenharam um papel fundamental, muito embora, o próprio Freud reconhecesse que a descoberta do simbolismo não poderia ser atribuída à psicanálise.

“...o simbolismo não é uma característica exclusiva dos sonhos e seu descobrimento não é obra da psicanálise... Devemos considerar como seu autor o filósofo K. A. Scherner (1861). A psicanálise tem se limitado a proporcionar uma confirmação das teorias desse autor, embora introduzindo nela profundas modificações.” (FREUD, 1981:2213)

Por outro lado, não é possível abordar o conceito de símbolo, nas mais diversas áreas do conhecimento, sem fazer uma referência ao símbolo psicanalítico. Na psicanálise, o símbolo de Freud serviu de base para autores como Jones, Jung, M. Klein e Lacan desenvolverem, ampliarem, divergirem e agregarem novas concepções às suas idéias. Talvez Freud não seja o autor que melhor desenvolveu a teoria do símbolo, mas certamente foi ele quem plantou a semente do símbolo no rico solo da psicanálise.

Assim, entendemos que o estudo do símbolo em Freud é básico para uma terapia ocupacional que se propõe a estudar o símbolo, dentro de uma perspectiva psicológica, inicialmente empírica e, posteriormente, especulativa.

4.1. A HISTÓRIA DO CONCEITO

Não há dúvida de que Freud é um dos autores mais lidos em nossa cultura. Ele construiu um método terapêutico, a técnica psicanalítica, e desenvolveu uma teoria da mente humana. Era um médico neurologista, formado numa época em que as ciências da natureza eram muito valorizadas, e foi nesse universo que fez suas descobertas e conceitualizações, principalmente sobre o inconsciente, o complexo de Édipo e a interpretação dos sonhos.

Embora a obra de Freud seja datada, a repercussão e a revolução que suas descobertas causaram no conhecimento humano criaram um interesse permanente em se estudar, principalmente, a evolução do pensamento freudiano e o estatuto científico da psicanálise.

“...é verdade que Freud usa o arsenal lingüístico e conceitual do positivismo, não se deve esquecer que, de outro lado, a psicanálise se revela como uma pesquisa do sentido, uma busca constante das significações ocultas, o que se torna claro no diálogo analítico, em que uma profusão de sentidos velados prolifera de um lado e é decifrado de outro.” (MONZANI, 1991:118)

Os estudos epistemológicos têm mostrado Freud tanto como um cientista positivista, como também um hermeneuta. Há, portanto, o Freud topográfico, que separou a psique humana entre id, ego e superego, o Freud dinâmico, que caracterizou o desenvolvimento psíquico pelas fases oral, anal, fática e genital, e também o Freud econômico que se referiu às questões do investimento da libido. Assoun, no livro em que relacionou a filosofia com a psicanálise mostrou, que na obra de Freud há um discurso ondulante, múltiplo e ambivalente. E aponta que o texto **As Resistências à Psicanálise**, de 1925,

“...atribui à psicanálise uma posição intermediária (Mittelstellung) entre a medicina e a filosofia, enquanto se inscreve no cruzamento do mundo das ciências da natureza e da exigência especulativa.” (ASSOUN, 1978:66)

Nossas preocupações não estão ligadas a qualquer pretensão de analisar e criticar o todo da psicanálise. Temos interesse apenas em saber sobre seu conceito de símbolo e as consequências epistemológicas para a terapia ocupacional.

Esclarecido isso, podemos dizer que o símbolo em Freud, assim como vários de seus conceitos, evoluiu e se transformou. As primeiras referências ao símbolo apareceram nos **Estudos Sobre a Histeria** e nos **Históricos Clínicos** (1895).

“Esta dor originalmente reumática se converteu, para a enferma, em símbolo mnêmico de suas dolorosas excitações psíquicas.” (FREUD, 1981:133)

“O conflito dos afetos havia elevado esse momento à categoria de trauma, e a sensação olfativa com ele associada havia permanecido como símbolo do dito trauma.” (FREUD, 1981:95)

O símbolo surgiu, assim, como um símbolo mnêmico associado a um trauma. Naquele momento, o símbolo era resultado do entendimento neurofisiológico de Freud, que investigava os fatores causais dos fenômenos psicológicos. Lorenzer, ao criticar o conceito psicanalítico de símbolo, mostra que:

“Nesta acepção, ‘símbolo’ somente designa a sinalização de um acontecimento, a mera indicação de um decurso psíquico, de um estímulo psíquico, porém não é o ‘representante’ de um conteúdo biográfico. Aqui se trata da datação de um fato, não da apreensão de um sentido.” (LORENZER, 1972:15)

A terapêutica de Freud, nessa fase, visava trazer à consciência de suas clientes a lembrança desagradável e com isso fazer desaparecer o trauma. Não havia, portanto, possibilidade de interpretação, pois o fato traumático não tinha outro significado que não o de ser uma datação. Mas, é ainda nos estudos sobre a histeria, que aparece a segunda formulação de símbolo, que Freud chamou de simbolização.

“Em outros casos não é tão simples a conexão; entre a motivação e o fenômeno patológico não existe senão uma relação simbólica, semelhante àquela que o

homem sadio constitui no sonho quando, por exemplo, vem unir uma neuralgia a uma dor psíquica, ou náuseas ao sentimento de repugnância moral. Temos observado enfermos que costumam fazer amplo uso de tais simbolizações.” (FREUD, 1981:42)

Com essa formulação surgiu a primeira possibilidade de se fazer uma associação significativa, que ficou melhor esclarecida no estudo clínico de Cecília, como

*“...uma prova da gênese de sintomas histéricos por simples simbolização...
Cecília M.: Tendo quinze anos, estava uma vez na cama sob a vigilância de sua avó, mulher enérgica e severa. De repente começou a queixar-se dizendo sentir penetrantes dores na fronte, entre os olhos, dores que logo a atormentaram durante várias semanas. Na análise desta dor, que se reproduziu ao cabo de quase trinta anos, me referiu que sua avó a havia olhado tão ‘penetrantemente’ que sentiu uma olhada no cérebro. Resultava disto então que tinha medo de ver refletido nos olhos de sua avó certa suspeita. Ao comunicar-me esta idéia começou a rir e desapareceram suas dores. Não encontramos aqui senão o mecanismo de simbolização, o qual constitui em certo modo o ponto médio entre a auto-sugestão e a conversão.” (FREUD, 1981:135)*

Com Cecília, Freud, começou a perceber que os problemas físicos das suas clientes eram fenômenos que tinham um caráter psíquico e permitiam uma interpretação. A partir daí começou a ter outro entendimento sobre os sintomas de suas clientes, identificando o caráter metafórico de algumas expressões linguísticas que acabavam por se transformar em expressões emocionais. Lorenzer destaca a mudança que se operou nessa passagem do símbolo mnêmico para a simbolização.

“O abandono do conceito anterior do símbolo mnêmico é de fato muito fértil de conseqüências. O laço arbitrário e contingente é substituído por um laço lógico; a indicação meramente temporal se aprofunda em um nexos genético e a referência generalizada e não refletida da enfermidade ao processo patológico é substituída por uma compreensão biográfica reflexiva.” (LORENZER, 1972:18)

A terceira concepção de símbolo em Freud surgiu com **A Interpretação dos Sonhos** (1899), obra que marcou o início da psicanálise. Sua fonte de inspiração, foram a teoria sobre o simbolismo nos sonhos de K. Scherner e o livro **A Linguagem dos Sonhos** de W. Stekel.

“A consequência da trajetória seguida neste descobrimento foi o simbolismo da linguagem onírica, o último que se fez acessível no sonho, pois as associações do sujeito proporcionam poucos dados para o conhecimento dos símbolos. Tendo sempre o costume de estudar diretamente as coisas antes de recorrer aos livros, pude estabelecer fixamente o simbolismo dos sonhos antes que o livro de Scherner me orientasse nesse sentido. Em toda a sua amplitude não tinha estudado este meio expressivo dos sonhos, senão depois, sob a influência, em parte, dos trabalhos de W. Stekel ...” (FREUD, 1981:1902)

Lorenzer, chamou esta terceira concepção de, “*verdadeiro simbolismo*”, usando a expressão criada por E. Jones em **A Teoria do Simbolismo**. A preocupação que havia no verdadeiro simbolismo, assim como, no simbolismo, estava na busca da compreensão dos seus significados, muito embora houvesse uma diferença entre cada uma dessas duas conceituações. No símbolo verdadeiro havia o chamado significado constante, que independia das condições individuais e que nas Lições Introdutórias à Psicanálise (1917) foi agregado às outras características do símbolo — a representação substituta do inconsciente, a base genética e os paralelismos filogenéticos — depois de ter surgido como uma consequência da mudança na técnica de interpretação dos sonhos.

A técnica da associação livre, em seu início, foi desenvolvida por Freud a partir do relato dos sonhos de suas clientes e do reconhecimento da existência de conteúdos latentes, de caráter inconsciente, que estavam presentes nos conteúdos manifestos. Embora essa técnica tenha transformado os métodos interpretativos dos sonhos e seja o marco do surgimento da psicanálise, Freud reconheceu que ela não era suficiente para dar conta de determinados tipos de relatos de sonhos, pois muitas de suas clientes não conseguiam fazer associações com alguns elementos de seus sonhos. A partir disso ele, verificou que esse

fenômeno tinha suas leis e que o analista, frente a esses sonhos “mudos”, tinha o impulso de fazer interpretações que partiam dos seus próprios conhecimentos sobre os símbolos.

“Procedendo deste modo chegamos a obter para toda uma série de elementos oníricos traduções constantes, como aquelas que nossos populares ‘livros dos sonhos’ dão para todas as coisas sonhadas. Sucede, pois, aqui tudo ao contrário do que antes comprovamos na técnica de associação, a qual não nos oferece jamais tais traduções constantes.” (FREUD, 1981:2212)

A partir desse reconhecimento, Freud passou a chamar a relação constante entre o elemento do sonho e sua tradução de “relação simbólica”, acrescentando mais uma outra característica, aos sonhos, juntando-a ao fato de serem inconscientes, alusivos e serem uma representação plástica.

Embora Freud trabalhasse tecnicamente com o entendimento de que a relação simbólica era uma comparação com características especiais, pois o analisado não as reconhecia mesmo fazendo uso delas e nem mesmo quando lhe eram mostradas pelo analista, ele advertia:

“A interpretação baseada no conhecimento dos símbolos não constitui uma técnica que possa substituir aquela que se fundamenta na associação, nem sequer comparar-se com ela, esta não é senão um complemento da mesma, aquela que fornece um rico acervo de dados.” (FREUD, 1981:2213)

Podemos ver que Freud experimentava certa ambivalência sobre qual seria a melhor técnica interpretativa do simbolismo dos sonhos, para chegar ao inconsciente de seus clientes.

4.2. O SÍMBOLO COMO COMPARAÇÃO

Para Freud a noção de símbolo¹² era também confusa, misturava-se com substituição, representação, etc. Todavia, foi com o entendimento de que a relação simbólica era uma comparação, que ele chegou a formulação de que os conteúdos inconscientes dos sonhos estavam ligados à sexualidade.

Freud descobriu que eram poucos os objetos da vida real, o corpo humano, os pais, os filhos, os irmãos, o nascimento, a morte e a nudez, que podiam encontrar uma representação simbólica no sonho.

“A casa é o que constitui a única representação típica; isto é, regular, da totalidade da pessoa humana... Os pais... pelo imperador e imperatriz... os filhos e irmãos e irmãs... pequenos animais e parasitas. O nascimento é quase sempre... água... A morte eminente é substituída no sonho pela partida, ou por uma viagem de trem... A nudez é simbolizada por trajas e uniformes.” (FREUD, 1981:2215)

Ele viu também que existiam muitos símbolos para representar a vida sexual, embora as possibilidades de interpretação desses símbolos se reduzissem a poucos conteúdos. Postes, árvores, punhais, facas e armas de fogo, assim como objetos dos quais jorrem água, que se alargam e se elevam contra a gravidade, tais como um jarro, um lápis mecânico, ou aviões, representavam os genitais masculinos. Os genitais femininos apareciam como: presentes, cavernas, vasos, cofres, caixas de todas as formas, principalmente as caixas de jóias. Da mesma maneira, Freud encontrou símbolos para representar a satisfação sexual, a masturbação, a castração e a relação sexual.

Assim, essa investigação levou Freud a reconhecer que todos os objetos do sonho, poderiam ser símbolos sexuais e que esse mesmo entendimento interpretativo do simbolismo poderia ser encontrado em outras fontes culturais.

¹² Veja em Juan-Eduardo CIRLOT, *Dicionário de símbolos* e em Jean CHEVALIER & Alain GHEERBRANT, *Dicionário de símbolos*, dois estudos sobre a diferenciação do conceito de símbolo e outros que lhe são assemelhado.

“...tais como as fábulas, os mitos, o folclore ou estudo dos costumes, usos, provérbios e cantos dos diferentes povos e, por último, da linguagem poética e da linguagem comum. Em todos estes setores encontramos o mesmo simbolismo que compreendemos aos poucos sem a menor dificuldade. Examinando estas fontes uma atrás das outras, descobrimos nelas um tal paralelismo com o simbolismo onírico, que nossas interpretações adquirem neste exame comparativo uma grande certeza.” (FREUD, 1981:2218)

Assim, ao se apoiar no estudo de diversos fenômenos culturais para validar suas descobertas sobre os significados dos sonhos, Freud abriu para si a possibilidade de fazer novas análises e interpretações desse mesmo fenômeno inscritas em **A Psicopatologia da Vida Cotidiana** (1901) e **O Chiste e a Sua Relação com o Inconsciente** (1905).

Com esse estudo relacional do simbolismo dos sonhos e o simbolismo das manifestações culturais, Freud averiguou que na linguagem vulgar é comum associarmos o transtorno mental de alguém dizendo que *“está com o telhado desarrumado”*, reafirmando a expressão verbal, “casa”, como representante do corpo humano. Os contos de fada sempre fazem referência aos pais: *“Era uma vez um rei e uma rainha...”*. O nascimento, é um fato contado às crianças como sendo a chegada de uma cegonha que estava nos lagos e a morte de um parente é referida como uma viagem e mesmo o simbolismo genital não é uma exclusividade dos sonhos.

“Os etnologistas tem tornado verossímil que o barco constitui uma representação simbólica da mulher... A lenda grega de Periandro de Corinto e sua mulher Melissa nos confirma que o forno é um símbolo de mulher e de útero... A chama simboliza sempre o órgão genital do homem e o fogão, o genital feminino... por último a escada nos é já conhecida como elemento do simbolismo sexual dos sonhos, circunstância apoiada também pela linguagem vulgar, pois emprega o verbo subir no sentido sexual, falando de subir atrás das mulheres...” (FREUD, 1981:2220-2222)

Ao refletir sobre essas descobertas, Freud tirou algumas conclusões sobre suas investigações de maneira que pudesse responder a possíveis críticas às suas teorias. Na primeira delas, ele, mostrou que o indivíduo, embora simbolizasse no sonho não tinha o menor conhecimento daquilo que tinha simbolizado e do caráter comparativo e substitutivo dos símbolos.

“... se trata de conhecimentos inconscientes, de relações inconscientes entre certas idéias e de comparações inconscientes entre diversos objetos, cuja consequência é que um dos ditos objetos passa a instalar-se de um modo permanente no lugar correspondente ao outro.” (FREUD, 1981:2223)

Em outra conclusão, reafirmou que as relações simbólicas não se apresentavam apenas nos sonhos, estavam também nos mitos, nas fábulas, nos provérbios, no canto do povo, na linguagem corrente, na fantasia poética, e que a descoberta do simbolismo do sonho era apenas uma pequena parte do simbolismo humano.

“Estas circunstâncias fazem com que experimentemos a impressão de estarmos frente a uma primitiva forma de expressão, desaparecida, da qual sobram alguns restos disseminados em diferentes setores e conservados em formas ligeiramente modificadas.” (FREUD, 1981:2224)

O importante dessa identificação, em Freud, do símbolo como uma expressão primitiva, é que ela mostra uma importante diferenciação em relação ao símbolo como representação de Cassirer e que devemos ir demarcando para efeito de nosso trabalho.

Mas, ao mesmo tempo, é necessário continuarmos com as reflexões de Freud tentando apreender o todo de seu conceito e vermos que em sua terceira reflexão, ao associar a gênese do trabalho ao simbolismo sexual, criou uma hipótese importante para os terapeutas ocupacionais que se interessam em investigar as origens do trabalho.

Freud achava estranho que o simbolismo em outras áreas da cultura humana não fosse predominantemente sexual como no simbolismo dos sonhos e ao estudar essa

questão, acabou por encontrar na teoria do filólogo H. Sperber, que estabelecia uma relação entre as necessidades sexuais e a evolução da expressão oral no homem, uma resposta para essa inquietação.

“Os primeiros sons articulados serviram para comunicar as idéias e chamar o objeto sexual. O desenvolvimento posterior das raízes da língua acompanhou a organização do trabalho na humanidade primitiva. Os trabalhos eram efetuados em comum e com o acompanhamento de expressões orais ritmicamente repetidas resultando assim um deslocamento do interesse sexual sobre o trabalho. Diria-se que o homem primitivo não se resignou ao trabalho senão fazendo-o equivalente e substitutivo da atividade sexual. Dir-se-ia modo, a palavra dita durante o trabalho em comum teria dois sentidos, um que expressava o ato sexual e outro o trabalho ativo que era assimilado ao dito ato. Pouco a pouco, a palavra se desligou de sua significação sexual para ligar-se definitivamente no trabalho. Analogamente sucedeu nas gerações posteriores, as quais, depois de inventar novas palavras de significação sexual, as aplicaram a novos gêneros de trabalho.” (FREUD, 1981:2224)

O contato com essa teoria, mesmo sendo especulativa, é importante para o terapeuta ocupacional, pois pode permitir a ampliação ou a reafirmação da sua compreensão sobre os fenômenos da sublimação e da análise dos efeitos do trabalho sobre as pessoas.

Com essa terceira conclusão, Freud reconheceu que ao estudar o simbolismo nos sonhos, ultrapassou o conhecimento das particularidades da mente dos homens e transformou psicanálise numa disciplina que tinha interesse também num conhecimento mais geral e que poderia oferecer, com suas descobertas, respostas sobre a natureza e a vida coletiva dos homens, juntando-se assim à mitologia, à lingüística, ao folclore, à psicologia dos povos e à ciência das religiões. Embora tivesse uma compreensão extensiva do estudo do simbolismo, Freud delimitou seus estudos iniciais às neuroses e seus sintomas, pois acreditava que esse era o campo no qual a psicanálise poderia dar suas melhores contribuições.

Em sua última conclusão sobre o simbolismo nos sonhos, Freud afirmou que a função do simbolismo era tornar o sonho estranho e incompreensível, já que ele está a serviço de uma censura que procura impedir que o sujeito do sonho tenha acesso ao seu inconsciente.

Como acabamos de ver, o conceito de símbolo, em Freud, surgiu como resultado das investigações técnicas sobre a histeria e consolidou-se com a interpretação dos sonhos e as descobertas sobre a dinâmica da mente humana. Portanto, podemos sintetizar dizendo que o símbolo, até aqui, é resultado de uma investigação empírica, é definido como uma expressão plástica que substitui um objeto original, após uma comparação inconsciente determinada pela censura, e visa tornar o sonho incompreensível para o sujeito do sonho, mas pode se tornar compreensível a partir das técnicas de livre associação e das interpretações baseadas no chamado "*livro dos sonhos*".

Para autores como Lorenzer e Laplanche, o aspecto da teoria do símbolo de Freud que mais repercutiu no movimento psicanalítico foi o confronto entre a interpretação baseada nas traduções constantes presentes nos livros dos sonhos e as interpretações resultantes das livres associações. Para eles, em suas primeiras construções sobre a teoria do símbolo Freud não aprovava as interpretações baseadas no livro dos sonhos, entretanto, após suas experiências na clínica acabou por recuperá-las e integrá-las ao método das livres associações.

"... Após ter criticado a prática de uma 'chave dos sonhos', retorna, pelo menos para um setor da interpretação, a essa nova espécie de chave dos sonhos que é simbólica." (LAPLANCHE, 1988:262)

Para Lorenzer, a possibilidade de se fazer a interpretação dos símbolos a partir de traduções constantes acabou por abrir espaço para a idéia do inconsciente como um idioma fundamental que independeria das associações do sujeito. *"É proposição 'metafísica' que iguala o caminho a construções como o inconsciente coletivo de Jung." (LORENZER, 1972:27)*. Além disso, Lorenzer afirmou que Jones construiu uma nova

teoria do simbolismo, em que acrescentou outras características ao símbolo e associou-o aos processos primários, de forma a evitar que o simbolismo freudiano se transformasse numa metafísica ou fizesse desaparecer a diferença entre o consciente e o inconsciente. *“O único caminho transitável parece, então, o escolhido por Jones: associar a formação do símbolo com os processos primários.”* (LORENZER, 1972:35)

O resultado dessa estratégia foi o deslocamento da questão sobre o que era símbolo para a de saber da origem do símbolo, que, com Jones, acabou por ser entendida como uma decorrência do processo primário e determinou uma série de conseqüências ao desenvolvimento do conceito de símbolo freudiano, sendo a principal destacada por Lorenzer.

“A regra universal diz que também o símbolo, como hieróglifo deve resolver-se a partir das associações e somente a partir delas. Está proibido empreender em qualquer lugar, interpretações diretas do símbolo.” (LORENZER, 1972:37)

A história do conceito do símbolo freudiano é plena de conseqüências para o conjunto da psicanálise e trataremos de algumas delas à frente. Nesse momento, devemos explicitar melhor em Freud as conseqüências que o símbolo trouxe para a compreensão da dinâmica psíquica do homem.

4.3. A ELABORAÇÃO ONÍRICA

Ao investigarmos o processo de elaboração onírica do sujeito do sonho nossa preocupação é saber como se constituem os símbolos nos sonhos, o procedimento técnico de Freud e a possibilidade de identificarmos esse entendimento do simbolismo em outras atividades humanas.

Para Freud a compreensão do sonho dependia do uso de duas técnicas complementares. Uma era a provocação da recordação e a outra era a interpretação do significado que correspondesse às representações simbólicas, pois existem o sonho

manifesto, que deve ser verbalizado a partir da estimulação do analista e o sonho latente, que foi vivido pelo sujeito do sonho, mas que somente pode ser esclarecido pelo trabalho interpretativo do analista.

“... Damos o nome de elaboração do sonho ao trabalho que transforma o sonho latente em sonho manifesto, e trabalho de interpretação, aquele outro que persegue o fim contrário, ou seja, o de chegar desde o conteúdo manifesto até as idéias latentes desfazendo a trama urdida pela elaboração.” (FREUD, 1981:2226)

Os objetos dos sonhos para Freud tinha quatro características: estabelecia relação de uma parte com o todo, fazia aproximação ou alusão a alguma coisa, eram resultado de uma relação simbólica e surgiam como uma representação verbal plástica. Nos sonhos infantis esses objetos se mostravam quase cristalinos e permitiram a Freud ver neles a realização de desejos, embora houvesse a necessidade de se fazer uma pequena elaboração, transformar as imagens visuais em idéias. No sonho dos adultos, porém, acontecia uma deformação, “a deformação onírica”, que repercutia nos outros fenômenos do sonho e acabava por ensejar, para ser decifrada, uma interpretação.

A função da deformação onírica, depois chamada de elaboração onírica por Freud, era impedir que o sujeito do sonho tivesse acesso aos elementos de sua vida psíquica que foram reprimidos para o seu inconsciente. Ela atua através de um grupo de mecanismos mentais que descreveremos a seguir.

A condensação é o primeiro deles e ela existe exatamente para fazer a eliminação, a apresentação de fragmentos e a fusão dos conteúdos latentes dos sonhos que são naturalmente mais extensos que os conteúdos manifestos.

“Ainda que a condensação contribua na obscuridade do sonho, não nos parece que seja um efeito da censura, ou melhor ela se refere a ia a causas mecânicas e econômicas.” (FREUD, 1982:2227)

Na verdade, a condensação serve para fazer a mistura de diferentes imagens, objetos e pessoas e a criação de imagens vagas, etc. *“Uma pessoa composta deste gênero tem o aspecto de A e se acha vestida como B, faz algo que nos recorda C e com tudo isto sabemos que se trata de D.”* (FREUD, 1981:2227). É verdade, também, que esse mecanismo não é exclusivo dos sonhos, ele aparece ainda nos chistes, nos equívocos verbais e nas criações mitológicas, embora nessas outras manifestações se mostrem mais organizados do que no sonho manifesto que é singular e inexplicável.

Langer, no livro **Sentimento e Forma**, ao discutir as características dos símbolos não discursivos e sua diferenciação dos símbolos discursivos, os quais já nos referimos no capítulo II anteriormente, inclui a condensação como uma das características presente nos mitos, nos rituais e na arte, reafirmando as descobertas de Freud.

“Um dos princípios mais poderosos que governa o uso dos ‘símbolos naturais’ é o princípio de condensação. Isso também foi descoberto por Freud no curso de sua análise dos sonhos... Tais princípios parecem governar igualmente a formação de sonhos, conceitos míticos e as construções virtuais da arte.” (LANGER, 1980:252-253)

O deslocamento é outro mecanismo que está presente na elaboração onírica. Diferentemente da condensação, ele é resultado da censura e se mostra através da substituição de um elemento latente por um outro elemento distante dele, ou como uma alusão, ou, ainda, transferindo a importância psíquica de um elemento para outro menos importante. A alusão está presente também em nossos pensamentos despertos e no chiste, porém em ambos ela se faz inteligível, diferentemente da elaboração onírica. Já o deslocamento do valor psíquico de um elemento para outro não é muito comum em nossos pensamentos comuns, exceto em situações de comicidade.

O terceiro mecanismo constituinte da elaboração onírica é a transformação de idéias em imagens visuais que, analisada do ponto de vista psicológico, oferecem uma importante contribuição para a compreensão da formação da linguagem e do pensamento.

Já vimos, em Cassirer, a importância que a imagem e o conceito têm na formação do discurso humano.

Para Freud, o fenômeno da transformação de idéias em imagens seria semelhante à tradução de um artigo político em uma série de ilustrações. Evidentemente que uma tradução literal não seria tarefa fácil, mas tanto na elaboração onírica como nessa tarefa de tradução seria possível fazer uma aproximação representativa das idéias abstratas e das relações entre as idéias. Essas representações surgiriam como objetos e atividades primitivas e concretas, repetindo a passagem dos conceitos concretos aos abstratos e relacionais que ocorre no desenvolvimento da linguagem.

É claro que não há precisão na elaboração onírica, como também não há lógica e coerência em muitas das produções das pessoas que sofrem de transtornos mentais, mas o esforço de Freud em procurar encontrar um significado para os sonhos é um marco que muda a história da saúde mental.

As autoridades médicas de sua época viam as idéias do sonho como absurdas, enquanto ele já tinha descoberto que o absurdo estava apenas no sonho manifesto, resultante da interferência da censura sobre os conteúdos latentes do sonho.

Freud descobriu que as antíteses que apareciam no sonho manifesto podiam ser interpretadas tanto no seu sentido próprio quanto no sentido oposto, ou, ainda, em ambos, e foi essa perspectiva de poder encontrar o significado dos sonhos que o estimulou a buscar, na evolução dos idiomas, analogias que lhe permitissem chegar a compreensão da elaboração onírica.

“Assim, no egípcio primitivo «Ken» significava forte e débil. Para evitar os equívocos que podiam resultar do emprego de tais palavras ambivalentes se recorria, na linguagem oral, a uma entonação ou a um gesto que variavam com o sentido que se queria dar à palavra e na escrita se acrescentava um demonstrativo; isto é, na imagem não destinada a ser pronunciada «Ken», em seu significado de forte, se escrevia acrescentando à palavra uma imagem que representava a figura de um homem de pé, e quando seu

significado era de débil, se acrescentava à mesma figura um homem agachado.” (FREUD, 1981:2231)

Ele verificou também que a inversão dos sons de algumas palavras de idiomas primitivos não significavam mudança do seu sentido e que isso era semelhante às várias inversões de situações e de relacionamentos pessoais que ocorriam nos sonhos.

“Estas particularidades da elaboração onírica devem ser consideradas como traços arcaicos, pois são igualmente próprias aos antigos sistemas de expressão, isto é, às antigas línguas e escrituras, donde se originam as mesmas dificuldades.” (FREUD, 1981:2232)

Para Freud, a elaboração onírica era um fenômeno que se assemelhava ao impacto e à maneira pela qual o homem primitivo recebia e organizava suas primeiras experiências sensoriais e, portanto, ele explicava a elaboração onírica como sendo um fenômeno que repetia a filogênese de maneira inversa.

“Na elaboração onírica trata-se evidentemente de transformar em imagens sensoriais e com preferência visuais, as idéias latentes verbalmente concebidas. Agora bem: todas as nossas idéias têm como ponto de partida tais imagens sensoriais. Seus primeiros materiais e suas fases preliminares foram impressões sensoriais, ou mais exatamente, as imagens mnêmicas de ditas impressões. Somente mais tarde se associaram palavras a estas imagens e se reuniu as palavras em idéias. A elaboração faz, pois, sofrer as idéias uma marcha regressiva, um desenvolvimento retrógrado, e no curso desta regressão deve desaparecer tudo o que a evolução das imagens mnêmicas e sua transformação em idéias tem podido aportar a título de novas aquisições.” (FREUD, 1981:2232)

A elaboração onírica produz ainda um subproduto que Freud chamou de elaboração secundária dos sonhos. Era uma construção do sujeito do sonho na qual ele procurava formar um todo dando certa coerência aos dados imediatos do sonho, mas cujo sentido era criar uma lógica independente do conteúdo latente. Este termo — elaboração

secundária — acabou por substituir o de elaboração onírica, na medida em que este conceito evoluiu e foi associado ao processo secundário e às construções do ego.

Para finalizar essa nossa síntese sobre a descoberta da elaboração onírica em Freud, é importante destacar que, para ele, o valor deste mecanismo psicológico residia em três aspectos: a proximidade com os sintomas neuróticos, o reconhecimento dos fatos inconscientes e a interpretação como acesso ao inconsciente.

“... se darás conta de toda a importância destes novos conhecimentos quando souberes que os processos da elaboração onírica constituem o protótipo daqueles que presidem a gênese dos sintomas neuróticos... novas provas temos obtido em favor da existência de atos psíquicos inconscientes — as idéias latentes do sonho não são outra coisa — e sobre o insuspeito auxílio que a interpretação dos sonhos nos oferece para o conhecimento da vida psíquica inconsciente.” (FREUD, 1981:2234)

4.4. SONHO - EXPRESSÃO DA REALIZAÇÃO DE DESEJOS

Vimos até agora que a verdade do sonho está nas idéias latentes que estão contidas no conteúdo manifesto do sujeito do sonho. O conteúdo manifesto do sonho, numa leitura comum, mostra-se incompreensível, pois é regido pelo mecanismo de censura que quer evitar que o sujeito entre em contato com as idéias latentes que estão constituídas no seu inconsciente. As idéias latentes são produtos da repressão de sentimentos, afetos, que o sujeito acabou por não manifestar em algum momento, principalmente, de sua vida infantil. Portanto é nesse sentido que, para Freud, o sonho é o mecanismo que procura trazer à tona esses afetos que foram reprimidos fazendo a chamada realização de desejos, ou seja, realizando o objetivo do sonho.

Freud observou, através da análise de sonhos infantis, que estes sofrem menor influência da censura no momento da elaboração onírica e que, dessa maneira, a realização do desejo é quase literal e acaba com a sensação desagradável do sono. *“Os sonhos infantis*

nos têm demonstrado que a elaboração tende a suprimir, pela realização de um desejo, uma excitação que perturba o repouso.” (FREUD, 1981:2254)

Foi a partir dessa observação que Freud deduziu que os sonhos dos adultos passavam pelo mesmo processo, embora sofressem a deformação resultante da elaboração onírica que discutimos anteriormente. *“Sabemos igualmente que os desejos destes sonhos deformados são desejos proibidos e reprimidos pela censura, desejos cuja existência constitui precisamente a causa da deformação onírica e o que motiva a intervenção da instância censora.” (FREUD, 1981:2255)*

O termo usado por Freud para o objetivo do sonho, realização de desejo, era um complicador para suas explicações teóricas. Pois ficava pouco compreensível que, para determinado indivíduo que sonhava, permanecesse, em alguns sonhos, uma sensação de insatisfação e desprazer que mostrava que a elaboração onírica não conseguirá suprir a realização de desejos.

Mas, para Freud, essa sensação desprazerosa era resultado de uma dissociação entre o afeto vivido e o conteúdo manifesto do sonho, pois em muitos casos, como, por exemplo, nas neuroses, não havia uma correspondência direta entre o conteúdo manifesto e o afeto correspondente, a qual somente poderia ser esclarecida quando se fizesse a interpretação do seu significado.

Como justificar, ainda, a sensação de angústia de um indivíduo que vivenciou um pesadelo e que é oposta à sensação de prazer pressuposta na realização de desejo? Para Freud essa angústia podia ser explicada como o resultado da vitória de um desejo não admitido na consciência sobre o mecanismo da censura.

Nessas duas situações, no desprazer do sonho e na angústia do pesadelo, o que se verificava era a ultrapassagem da realização de desejos sobre a censura. Na primeira houve uma mudança na qualidade da relação entre o afeto e o conteúdo manifesto e na segunda houve a substituição de um desejo, que não conseguiu ser reprimido, pela angústia. Entretanto, para Freud, em ambas situações não deixou de existir a realização de desejos.

Após refletir sobre sua formulação quanto ao objetivo do sonho reconheceu, Freud que ela não podia ficar restrita à realização de desejos e acrescentou a realização de um temor angustioso ou de um castigo, muito embora não admitisse a possibilidade de que o sonho, como resultante de idéias latentes inconscientes, funcionasse como um projeto, uma advertência, ou reflexões preparativas, ou intenções de resolver problemas, uma vez que esses outros objetivos seriam resultado de uma elaboração mais consciente e racional.

“Assim, pois, um sonho não é nunca exclusivamente um projeto, uma advertência, etc., senão sempre um projeto ou uma advertência que receberam, dependente de um desejo inconsciente, uma forma de expressão arcaica e se transformaram para servir à realização do dito desejo.” (FREUD, 1981:2261)

O que vimos, até agora com Freud, no simbolismo dos sonhos, foi principalmente, para efeito de nosso trabalho, que as manifestações do sujeito do sonho, embora possam parecer incompreensíveis, são expressões resultantes de afetos que foram reprimidos para o inconsciente do sujeito do sonho, portanto podemos considerar que *“...expressão é o conjunto de efeitos exteriores da consciência, efeitos esses que são sintomas de processos interiores ou sinais de estados psíquicos, sentimentais e emotivos.” (NUNES, 1989:72)*

Essas expressões de vivência seriam passíveis de serem decodificadas através de uma interpretação realizada pelo analista com a ajuda do sujeito do sonho e, então, se transformariam numa nova imagem representativa compreensível para o sujeito.

Podemos afirmar que, em Freud, o símbolo, diferentemente de Cassirer, adquiriu o caráter de expressão. Expressão da vida psicológica do homem que não se restringe a ser uma catarse, mas que pode evoluir até uma representação racional. Condição que Langer confirma ao destacar que os símbolos não discursivos (mito, arte, ritual, etc.), particularmente os rituais, são atos expressivos passíveis de uma compreensão racional tanto quanto os símbolos discursivos que estão presentes na linguagem.

“Comer, viajar, perguntar e responder questões, construção, destruição, prostituição — uma dessas atividades ou todas podem entrar nos ritos, todavia os ritos em si não são práticos, mas expressivos. O ritual, como a arte, é essencialmente a terminação ativa de uma transformação simbólica da experiência. Nasce no córtex ...” (LANGER, 1989:55)

É isso que Freud diz que ocorre nos sonhos. O sonho não se resume pura e simplesmente a um fenômeno de ordem biológica, ele é também uma expressão, no sentido de que diz alguma coisa sobre nossa vida psicológica. Sabemos também que Freud não restringiu o estudo do simbolismo à análise dos sonhos. Inicialmente, ele investigou nas expressões individuais do símbolo a vida afetiva dos sujeitos e, através da técnica psicanalítica, estudou as doenças mentais, a vida cotidiana e os atos falhos dos homens. Mas, descobriu também outras aplicações para o símbolo psicanalítico e, com isso, dedicou-se ao estudo do seu caráter coletivo e sua identificação nas diversas manifestações culturais da humanidade. *“Podemos interpretar o simbolismo coletivo pelo mesmo estudo comparativo de mitos, e o simbolismo individual pela técnica de associação livre. Freud prefere esta última... Na investigação teórica, porém, é dela que Freud partirá.” (AUGRAS, 1980:44)*

Os terapeutas ocupacionais, em sua clínica, a todo momento se deparam com uma série de ações, movimentos, produção de atividades plenas de conteúdos afetivos, na verdade expressões simbólicas que solicitam dos terapeutas ocupacionais uma interpretação que, apoiada na participação de seus clientes, poderá oferecer a estes uma nova compreensão de si mesmos e de suas relações interpessoais. O terapeuta ocupacional deve compreender que a possibilidade de haver uma interpretação da cultura não lhe pode passar despercebida. E que, na medida em que lida com uma área da vida do homem bastante extensa, a ação humana, isso de alguma maneira o autoriza a fazer leituras terapêuticas ocupacionais das diversas manifestações da cultura em benefício do conhecimento humano.

Portanto, a importância que o símbolo freudiano, via atividades e ações, oferece para a compreensão do conhecimento da psique humana é tão grande que o terapeuta ocupacional não pode deixar de explorá-lo.

“A grande contribuição de Freud à filosofia da mente está na compreensão de que o comportamento humano não é apenas uma estratégia para obter alimentos, mas também uma linguagem; que todo movimento é ao mesmo tempo um gesto. A simbolização é tanto um fim quanto um instrumento.” (LANGER, 1989:60)

Assim, podemos dizer que, ao estudar as atividades em terapia ocupacional como símbolo, acrescentamos aos estudos do caráter utilitário e prático das atividades humanas um outro estudo que nos dá o poder de compreendê-las num sentido imprático, carregado de outros significados, e que nos permite ampliar o entendimento sobre o homem e sua humanidade.

4.5. A EXTENSÃO DO SÍMBOLO: ARTE, MITO, JOGO E TRABALHO

Como já dissemos, a psicanálise é uma disciplina que circula entre as ciências da natureza e a especulação filosófica, e o símbolo psicanalítico também tem por seu lado, duas direções conceituais. Uma que ajudou Freud no desvelamento da individualidade psicológica do sujeito e outra que permitiu a Freud associar, teoricamente, o símbolo à arte, aos mitos, ao jogo e ao trabalho. A verdade é que o conceito de símbolo em Freud remete nosso interesse para além dele mesmo, levando-nos a descobrir outros conceitos psicológicos como: a fantasia, a sublimação, a vinculação à realidade e a libido, que estão tão interligados que formam uma rede conceitual complexa que ultrapassa o propósito de nosso trabalho. Em função disso, o que tentaremos fazer a seguir é, apenas, tornar visíveis estes conceitos, através da arte, do mito, do jogo e do trabalho que são expressões simbólicas que estão ligadas diretamente ao interesse técnico e teórico do terapeuta ocupacional.

4.5.1. A Arte

De acordo com Freud, um dos caminhos que a psique do sujeito cria para que ele possa lidar com as pulsões libidinais reprimidas é a sublimação. Além disso, ele nos garante que não são somente o sonho, o ato falho e o sintoma neurótico que se utilizam da realização simbólica. Para ele, no mecanismo de sublimação, o ego consegue fazer a troca dos objetos e dos fins originais de uma excitação libídica por outros objetos que são aceitos socialmente. *“A certa classe de modificação do fim e troca de objeto, em que entra em jogo nossa valorização social, demos o nome de sublimação.”* (FREUD, 1981:3155)

Nesse sentido, a arte é o produto da cultura humana que melhor faz uso da sublimação e da produção de símbolos. Para Freud, a arte funcionava como um elemento que diminui a frustração resultante dos desejos insatisfeitos tanto do artista quanto do espectador e, da mesma maneira que nos sonhos, nas manifestações da artística existem aspectos latentes. Mas, ao mesmo tempo que descobriu estes potenciais na arte, reconheceu também que seus estudos não tinham sido suficientemente aprofundados para chegar à compreensão do processo de criação e do prazer artístico. *“Porém, a maioria dos problemas da criação e do prazer artístico esperam ainda ser objeto de um trabalho que coloque sobre eles a luz dos descobrimentos analíticos e assinala seu lugar no complicado edifício dos desejos humanos.”* (FREUD, 1981:1865)

Independentemente da limitação de seus estudos, Freud não deixou de reafirmar o valor simbólico da arte:

“...as custas da ilusão artística, podem os símbolos e os produtos substitutos provocar afetos reais, forma a arte um domínio intermediário entre a realidade, que nos nega o cumprimento de nossos desejos e o mundo da fantasia, que procura sua satisfação, um domínio em que conservam toda sua energia as aspirações à onipotência da Humanidade primitiva.” (FREUD, 1981:1865)

Usando seus conhecimentos sobre o simbolismo adquirido na clínica psicanalítica, fez incursões teóricas pela arte, como, por exemplo, em **Uma Recordação**

Infantil de Leonardo da Vinci (1910). Nesse texto, ele procurou, a partir dos fatos biográficos e das obras do pintor, encontrar pistas da sublimação e traços da personalidade de Leonardo. Embora Freud tivesse reconhecido que esse trabalho se assemelhou mais a um romance psicanalítico do que a uma construção científica, ele serviu também como um experimento de aplicação da análise do simbolismo a uma produção cultural.

“Embora a psicanálise não nos explique o fato da capacidade artística de Leonardo, nos proporciona de todos os modos, a inteligência das manifestações e limitações de tal capacidade. Parece, com efeito, que somente um homem com a vida infantil de Leonardo pode pintar a Mona Lisa e a Virgem com o Menino Jesus e Santa Ana e desenvolver-se ao mesmo tempo tão vertiginosamente em sua atividade investigadora, como se a chave de todos os seus rendimentos e infortúnios se achasse oculta na fantasia infantil do abutre.” (FREUD, 1981:1919)

Mezan, ao analisar a relação de Freud com a arte e os artistas, assinalou em seu livro **Freud, Pensador da Cultura** que, assim como a relação com os filósofos, ela caracterizou-se por ser conflitiva e ambivalente:

“...na figura do artista, como também na do filósofo, é projetada uma parte da atividade psicanalítica cuja denúncia veemente não é mais do que a outra face de um surdo reconhecimento, o reconhecimento de sua profunda cumplicidade com o imaginário, com o fantasma, com o reino soturno das formas sem figura nem fundo, e que a versão cirúrgica, asséptica e penetrante promovida por Freud tem por função denegar e encobrir.” (MEZAN, 1990:611)

Kris, ao iniciar seu trabalho em **A Psicanálise da Arte e do Artista**, confirma as dificuldades que os psicanalistas encontram em fazer uma leitura própria do simbolismo da arte.

“O estudo da arte sugere certas dúvidas que nenhuma disciplina do conhecimento por si só pode abrigar a esperança de contestar; ainda mais, nenhuma

resposta pode abrigar a esperança de ser satisfatória se essas dívidas não são relacionadas entre si.” (KRIS, 1964:11)

Como podemos ver, embora a arte seja um campo aberto às mais diversas investigações e muito se tenha a descobrir, é possível, a partir da psicanálise, identificarmos no simbolismo da arte as expressões da vida psíquica dos homens. É no campo da arte que o terapeuta ocupacional tem desenvolvido grande parte de sua clínica em saúde mental. Entretanto, ele precisa tornar esse conhecimento mais explícito, agregando ao seu trabalho prático os conceitos de símbolo, sublimação, etc. e, com isso, melhorar sua produção teórica.

4.5.2. O Mito

Uma das obras mais famosas e polêmicas de Freud é **Totem e Tabu** (1911). Foi com esse texto, que reconheceu ter deficiências, que ele fez incursões antropológicas procurando relacionar a vida primitiva dos aborígenes australianos com as atuais formas de viver, a vida infantil, o desenvolvimento e as neuroses do homem.

Totem e Tabu é considerado pelos críticos como uma obra fantasiosa e mítica, pois nele Freud fez uma série de associações e analogias, nas quais relacionou os mitos totêmicos e tabus criados pelos primitivos à origem das diversas patologias mentais dos homens atuais.

“Poderíamos quase dizer que uma histeria é uma caricatura de uma obra de arte, que uma neurose obsessiva é uma caricatura de uma religião, e que o delírio paranóico é uma caricatura de um sistema filosófico deformado.” (FREUD, 1981:179-4)

Freud relacionou, ainda, as fases animistas, religiosas e científicas, pelas quais se considera que Civilização Humana vem passando em seu desenvolvimento com as etapas do desenvolvimento, psíquico dos indivíduos.

“Na fase animista atribuí o homem a si mesmo a onipotência; na religiosa, cede-a aos deuses, sem renunciar de toda maneira seriamente a ela, pois se reserva o poder de influir sobre os deuses, de maneira a fazê-los atuar conforme seus desejos. Na concepção científica do mundo não existe mais lugar para a onipotência do homem, o qual tem reconhecido sua pequenez e tem se resignado à morte e se submetido a todas as demais necessidades naturais.” (FREUD, 1981:1803)

Assim, o narcisismo infantil, quando o bebê toma a si próprio como objeto de prazer, repetiria o animismo. Posteriormente, quando a criança elege os pais como objeto de satisfação e renuncia aos princípios do prazer infantil, reproduziria a religião. E, finalmente, quando o homem se subordina ao princípio de realidade e faz a escolha de um objeto no mundo exterior, repetiria a fase científica.

Entretanto, de todas as associações que Freud fez nesse texto, a mais interessante e importante, segundo Azoubel Neto, foi a identificação do mito de Édipo na teoria da Horda Primitiva de Darwin e sua incorporação como complexo de Édipo à psicanálise. *“Freud trazia-nos, assim, não somente para dentro do mito; demonstrava ainda o quanto e o como o mito permanecia no homem civilizado, vivo, pulsando, responsável ainda por uma boa parte do nosso modo de pensar, de sentir e de agir.” (AZOUBEL NETO, 1993:33)*

Ao fazer isso, Freud ampliou muito a importância do complexo de Édipo na compreensão do desenvolvimento psíquico do homem e acabou por transformá-lo num pressuposto universal para todo o conhecimento humano.

“Da investigação que desenvolvemos até aqui, de maneira mais sintética possível, podemos deduzir como resultado que no complexo de Édipo coincidem os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte, coincidência que se mostra perfeitamente de acordo com a demonstração oferecida pela psicanálise de que este complexo constitui o nódulo de todas as neuroses...” (FREUD, 1981:1847)

Essas construções teóricas de Freud, em que identificou nas produções míticas a reafirmação de que o entendimento sobre gênese das patologias mentais estaria no complexo de Édipo e no inconsciente estavam apoiadas no pressuposto de que a compreensão da vida cultural do homem, enquanto conjunto de símbolos, somente poderia ser esclarecida após a investigação da vida psíquica dos indivíduos.

“Quando Freud diz que a mitologia está centrada no mesmo complexo nuclear que as neuroses, implica que o complexo de Édipo está na raiz de ambos, e que, atrás deste complexo, se encontra a sexualidade reprimida, sendo os mitos projeções de conteúdos inconscientes e personificação de tendências silenciadas... Para Jung, ao contrário, os conteúdos atuais se explicam pela revivescência dos mitos (‘a história permite compreender a psique’), sendo estes primeiros e os outros derivados.” (MEZAN, 1990:287)

Com Mezan, vemos que a diferença entre Freud e Jung, quanto à forma de conceber e utilizar os mitos para se chegar ao conhecimento da vida psíquica e cultural do homem, acabou por deflagrar um rico debate de idéias que culminou com a saída de Jung da Psicanálise e motivou-o a descobrir outro caminho para o estudo dos mitos e dos símbolos, o qual abordaremos brevemente à frente.

Podemos ver ainda que o estudo do mito em Freud acaba por justapor-se ao de Cassirer, na medida em que ambos procuraram encontrar no mito o solo originário do funcionamento da mente humana, muito embora se separem a seguir, pois um encontrou os afetos reprimidos e inconscientes e o outro a base racional do pensamento.

O terapeuta ocupacional tem explorado muito mais os aspectos psicológicos do mito. Acredito que seria mais produtivo, se técnica e teoricamente, conseguíssemos associar ambos os conhecimentos.

4.5.3. O Jogo

Uma referência de Freud ao jogo infantil como símbolo encontra-se numa passagem famosa em **Além do Princípio do Prazer** (1920)

Ele observou que um menino de um ano e meio desenvolveu por si só um jogo em que arremessava um carretel amarrado a um barbante para fora de seu berço fazendo-o desaparecer e, posteriormente, puxava o carretel fazendo-o aparecer. A criança sentia grande prazer na desapareição do carretel, manifestando-o através da expressão “o-o-o-o”, que significava fora (FORT) na leitura de Freud, e o mesmo acontecia no aparecimento do carretel, mudando a expressão para “a-a-a-a” que era lida como aqui (DA).

Para Freud, esse jogo significava que o menino, ao realizá-lo, fazia a renúncia da satisfação de um instinto, ou seja, deixava que a mãe se afastasse dele. Mas, a explicação do simbolismo do jogo, estando ligado a um desprazer, negava o princípio do prazer do id e, suscitava, para Freud, a seguinte questão: *“Como, pois, ficar de acordo com o princípio do prazer o fato de que o menino repita como um jogo algo penoso para ele?”* (FREUD, 1981:2512)

Para Freud haveria duas interpretações possíveis que preservariam, no jogo, o princípio do prazer. Na primeira, o prazer do menino estaria na aquisição de uma nova etapa do seu desenvolvimento. Ele estaria, portanto, deixando de ser um objeto passivo da experiência concreta, o abandono da mãe, e se tornando um sujeito ativo na experiência do jogo, ganhando o domínio da situação.

Na segunda interpretação, o prazer da criança estaria em manifestar, com o arremesso do carretel para longe de si, o sentimento de vingança e desprezo por ter sido abandonada. *“Deste modo chegamos a convicção de que também sobre o domínio do princípio do prazer existem meios e caminhos suficientes para converter, o desagradável em si, em objeto de recordação e de elaboração psíquica.”* (FREUD, 1981:2513)

Como exemplo do processo de simbolização no jogo, não há nada mais cristalino, ainda mais quando, Mezan, apoiado nas reflexões de Lacan sobre este episódio, diz: “... é por esta razão que o fort-da é o momento inaugural do simbólico, pois simboliza — e não mais somente representa — a mãe ausente.” (MEZAN, 1990:366)

4.5.4. O Trabalho

Identificar o trabalho como um símbolo, dependendo da concepção teórica que utilizarmos, pode ser uma tarefa conceitual arriscada. Contudo, neste momento, iremos nos referir apenas ao trabalho considerado na teoria do filólogo Sperber, que viu nele uma marca da evolução cultural do homem, em que se incorporou as características rituais e lingüísticas das pulsões sexuais. Mesmo porque, Freud, não deu a questão do trabalho uma teoria geral e acabada. “*Nas ‘Novas Conferências’ é mais que claro: afirma que os dois determinantes principais na constituição do ser humano são o trabalho e a libido e que a psicanálise apenas cuidou deste último fator.*” (MONZANI, 1992:135)

Assim, somente é possível associar o trabalho ao símbolo psicanalítico se invocarmos a teoria de Sperber, como fez Freud, e reconhecermos que o caráter simbólico do trabalho reside no fato de que nele é possível experimentar tanto a gratificação e as frustrações das pulsões libidinais quanto o processo sublimatório. É esta possibilidade que é amplamente reverenciada e referida pelos terapeutas ocupacionais, mesmo que Freud tenha nos advertido e esclarecido sobre o desvalor que o homem atribui ao trabalho.

“É impossível considerar adequadamente em uma exposição concisa a importância do trabalho na economia libidinal. Nenhuma outra técnica de orientação vital liga o indivíduo tão fortemente à realidade como a acentuação do trabalho, que pelo menos o incorpora solidamente a uma parte da realidade, à comunidade humana. A possibilidade de deslocar sobre o trabalho e sobre as relações humanas com ele vinculadas uma parte considerável dos componentes narcísicos, eróticos e agressivos da libido confere àquelas atividades um valor que nada cede em importância ao que possui como condições

imprescindíveis para manter e justificar a existência social. A atividade profissional oferece particular satisfação quando foi livremente eleita, isto é, quando permite utilizar, mediante a sublimação, inclinações preexistentes e tendências instintivas desenvolvidas ou constitucionalmente reforçadas. Não obstante, o trabalho é menosprezado pelo homem como caminho para a felicidade. Não se precipita a ele como a outras fontes de prazer. A imensa maioria dos seres somente trabalha sob o império da necessidade, e desta natural aversão humana ao trabalho se derivam os mais difíceis problemas sociais.” (FREUD, 1981:3027)

Embora Freud destaque os problemas sociais resultantes do desprazer com o trabalho, ele não avançou sobre qualquer concepção sociológica do trabalho, nem analisou o processo de exploração que a ordem econômica impõe aos homens. *“Tocamos aqui em um dos limites da concepção freudiana da cultura.” (MEZAN, 1990:505).* A bem da verdade, ele tinha críticas em relação à teoria marxista, pois desejava vê-la mais como uma ciência social do que como uma ciência econômica apenas.

“Se alguém pudesse indicar em detalhe como estes distintos fatores, a disposição instintiva, geralmente humana, suas variantes raciais e suas transformações culturais inibem ou fomentam por baixo as condições de ordenação social da atividade profissional e das possibilidades de desenvolvimento; se alguém pudesse fazer assim, completaria o marxismo, fazendo dele uma verdadeira ciência social.” (FREUD, 1981:3204)

Talvez por concordar com as insuficiências sociológicas da psicanálise e com a falta de uma psicologia no marxismo é que Monzani, ao analisar a relação entre a psicanálise e o marxismo, afirma: *“A impressão que sempre fica é a de que uma teoria tem o que falta à outra ...” (MONZANI, 1990:135)*

Voltando a possibilidade de identificar o simbolismo psicanalítico no trabalho, que é a nossa principal preocupação, podemos destacar que além de fazer a sublimação da sexualidade, o trabalho sublima também as pulsões agressivas do homem. Poderíamos dizer

que da mesma maneira como o processo civilizatório e cultural da humanidade reprimiu, através desenvolvimento do superego e do sentimento de culpa, a pulsão sexual e criou, no caso, o trabalho como meio de expressão sublimatória, o mesmo, ocorreu com a pulsão agressiva.

Infelizmente, na civilização atual, encontrar os símbolos do trabalho que possam falar de nossas necessidades psicológicas mais profundas tem se tornado uma tarefa frustrante, pois o que temos encontrado apenas é o embrutecimento da vida mental do homem. O processo industrial, a robotização e os processos de alienação têm retirado o sentido do trabalho e diminuído muito nossa humanização.

“Esta espécie de atividade é demasiado pobre, demasiado vazia, para que até a mente mais engenhosa possa revesti-la de conteúdo simbólico. O trabalho já não é uma esfera ritual; e assim a fonte mais próxima e mais certa de satisfação mental secou.”
(LANGER, 1989:287)

Os terapeutas ocupacionais, em decorrência da própria definição de sua profissão, têm caminhado na direção oposta a essa tendência cultural e estão permanentemente em busca do resgate do sentido psicológico e humano do trabalho.

Chegamos ao fim da segunda concepção do símbolo. Nessa concepção, o símbolo é particular, empírico, psicológico, mostra a existência de um significado inconsciente por trás de cada expressão simbólica da vida humana — o sonho, o sintoma neurótico, manifestações da vida cotidiana, o mito, a arte, o jogo e o trabalho — e pressupõe um trabalho terapêutico, como metodologia, para chegarmos à consciência desse significado e descobrirmos os dramas, sofrimentos e desejos de nossa vida psicológica.

Antes de terminarmos esse capítulo achamos relevante incluímos nele uma parte das idéias de Jung e M. Klein sobre o símbolo.

4.6. JUNG E M. KLEIN

A verdade é que o conceito de símbolo psicanalítico não ficou restrito às idéias de Freud. Como já assinalamos, outros analistas ampliaram, divergiram, ou construíram conceitos próprios para o símbolo psicanalítico. Discuti-los nesse trabalho seria impossível, pois a maioria dessas discussões demandariam novas dissertações. Contudo, seria interessante para a totalização deste capítulo e para a abertura novas perspectivas de estudos, fazermos um breve esclarecimento sobre a origem e o rumo do símbolo em Jung e M.Klein.

4.6.1. Jung

Os historiadores da psicanálise afirmam que Jung foi o discípulo predileto de Freud até o momento de suas discordâncias. Quando adquiriu independência intelectual, passou a criticar os métodos freudianos, principalmente a associação livre, e não aceitava que os motivos do sonho fossem exclusivamente de caráter sexual. A partir daí, Jung interessou-se por outros métodos para fazer a interpretação dos sonhos, além de procurar entender as imagens dos sonhos como produções simbólicas que estariam ligadas às manifestações coletivas, como as dos mitos.

“O que chamamos símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional... Por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que freqüentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente.”
(JUNG, s/d:20-21)

As contribuições de Jung ao simbolismo são muito mais amplas que as de Freud, pois suas pesquisas não ficaram restritas à cultura ocidental e resultaram em

conceitos que misturaram conhecimentos psicológicos e antropológicos de várias culturas. Talvez por isso seus adversários considerem suas concepções como ecléticas e metafísicas.

“A concepção de Jung é mais rica e complexa, embora ele jamais lhe tenha dado uma formulação clara e compacta, à qual se ativesse. Temos o hábito de criticar Jung sem ter-lhe estudado a obra, acentuando-lhe as fraquezas e ignorando-lhe as contribuições originais.” (SPERBER, 1978:54)

Para Jung os símbolos dos sonhos eram manifestações de conteúdos do inconsciente do sujeito, da mesma maneira, como entendia Freud, entretanto, para ele essas manifestações não estavam relacionadas apenas aos processos de repressão e psicopatologia. *“A descoberta de que o inconsciente não é um simples depósito do passado, mas que está também cheio de germes de idéias e situações psíquicas futuras levou-me a uma atitude nova e pessoal quanto à psicologia.” (JUNG, s/d:37)*

Embora Jung reconhecesse que a interpretação dos símbolos dos sonhos não pudesse ser separada da pessoa que os tinha sonhado, desenvolveu uma nova forma de interpretação baseada no conhecimento dos símbolos coletivos construídos pela humanidade e que se mostram nos mitos, nas lendas e na religião. *“Há muitos símbolos, no entanto (e entre eles alguns de maior valor), cuja natureza e origem não é individual, mas sim coletiva. Sobretudo as imagens religiosas:...” (JUNG, s/d:55)*

A esses símbolos coletivos, Jung, denominou de arquétipos. *“Há uma tendência humana universal, por exemplo, para formar uma imagem de mãe, mas cada indivíduo forma uma certa imagem materna, com base nesse arquétipo universal.” (HALL, 1985:15)*

Assim, podemos dizer também que os sonhos para, Jung, diferentemente de Freud, eram manifestações arquetípicas que tinham uma função compensatória resultante de um esforço natural do homem para buscar a reconciliação e união dos elementos opostos e em conflito que se apresentam em sua psique.

Portanto, podemos concluir esta síntese elementar, afirmando que o símbolo em Jung vem nos mostrar a existência de forças produtivas e equilibradoras em nossa mente que estão sempre nos propondo um caminho de crescimento construtivo para nossa vida psíquica presente e futura.

4.6.2. M. Klein

Se em Jung, o símbolo foi desenvolvido a partir do estudo dos mitos e das construções antropológicas e culturais, em M.Klein o símbolo estava associado ao desenvolvimento do ego.

A teoria do simbolismo de Jones fechou a discussão sobre o simbolismo psicanalítico, quando definiu o símbolo como um produto do inconsciente, ligado ao processo primário, contudo, mais a frente o símbolo foi colocado em outra instância.

“O velho desdobramento das instâncias de formação, com conteúdo e mecanismos diferenciados, se substitui assim por um centro único, a formação de símbolos por parte do ego, devendo entender-se o inconsciente, ou o id, como uma fonte de estímulos de caráter e intensidade especiais em conjunto com o ego.” (LORENZER, 1973:98)

É portanto nesse contexto da teoria geral do simbolismo que inclui o desenvolvimento da teoria psicológica do ego que podemos situar o símbolo em M.Klein. Em sua concepção, o símbolo ou mais precisamente, a simbolização é um processo diretamente ligado à sublimação, à fantasia, à identificação e à ansiedade. Assim, é a interrelação desses elementos, mediada pelo simbolismo, que permite a estruturação do ego.

“Faz alguns anos, escrevi um artigo baseado em tais conceitos, em que cheguei à conclusão de que o simbolismo é o fundamento de toda sublimação e de todo o talento, uma vez que é através da equação simbólica que as coisas, atividades e os interesses se convertem em tema de fantasias libidinosas. Posso ampliar agora o que então declarei e

afirmar que, junto ao interesse libidinoso, a angústia que surge na fase descrita é que põe em funcionamento o mecanismo de identificação. Como a criança deseja destruir os órgãos (pênis, vagina, seios) que representam os objetos, começa a temer estes últimos. A ansiedade contribui a que equipare os referidos órgãos com outras coisas; devido a esta equiparação, estas, por sua vez, se converterão em objetos de ansiedade. E assim a criança se sente constantemente impelida a fazer novas equações que constituem a base do seu interesse nos novos objetos, e do simbolismo. O simbolismo, portanto, não constitui apenas o fundamento de toda fantasia e sublimação, mas também sobre ele se constrói a relação do sujeito com o mundo exterior e com a realidade em geral.” (KLEIN, 1981:297)

Essa construção de M. Klein sobre o valor do simbolismo na estruturação da mente do sujeito e, em particular, para o desenvolvimento do ego da criança é definitiva. Foi a partir do jogo do carretel, descrito por Freud e que já assinalamos, que ela começou explorar a aplicação de técnicas de jogos com crianças e acabou por conseguir acesso ao inconsciente infantil. Na descrição da psicose de Dick, ela descobriu que foi a perda da capacidade de simbolização, decorrente de um alto grau de ansiedade e fragilização do ego, que levou o menino a inibir todo interesse afetivo pelos seus familiares e pelas coisas do mundo.

“Ela também foi a primeira a notar que no processo psicótico é a natureza da própria formação simbólica que é afetada. Esse aspecto de sua obra exerceu fundamental influência na pesquisa posterior sobre a natureza dos estados psicóticos.” (SEGAL, 1975:17)

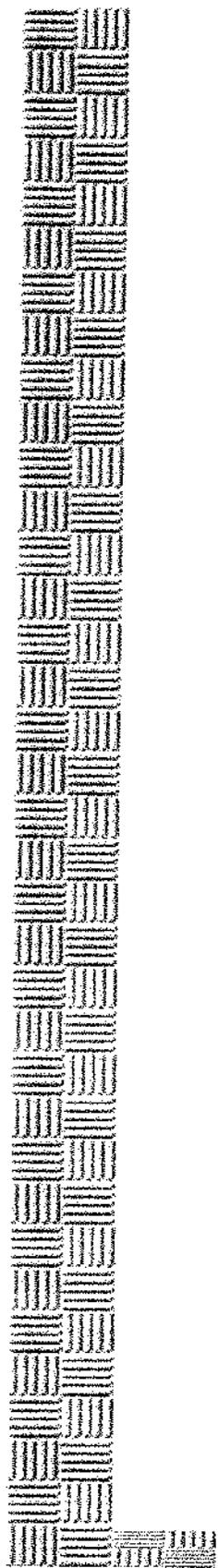
Vemos aqui que, como Freud, M. Klein relaciona o símbolo com a angústia, a ansiedade e os processos psicopatológicos, especificamente as psicoses, e, desse ponto de vista, sua concepção é uma grande fonte para a clínica dos terapeutas ocupacionais com os psicóticos.

Para encerramos essa última síntese, ficaremos com Petot que viu outro potencial no símbolo de M. Klein:

“Podemos afirmar que, quando Melanie Klein relaciona as particularidades da psicose infantil deficitária com uma perturbação do simbolismo, não se contenta em fazer uma descoberta clínica fundamental, mas constitui, ao mesmo tempo, a noção moderna do símbolo, acrescentando uma conotação cognitiva ao conceito que Freud chama.” (PETOT, 1987:160)

Esta derradeira afirmação mostra que mesmo com todas as diferenças entre o símbolo psicanalítico e o símbolo cassireriano é possível encontrarmos também pontos de contato. Ao identificarmos que, embora dependa das pulsões do inconsciente, a constituição do símbolo, acontece no ego e, portanto, permite entender a racionalidade do símbolo da qual Cassirer nos fala.

Após termos transformado o símbolo de Freud em três resta-nos, ainda, investigar o símbolo como condição necessária para a hermenêutica, como Ricoeur irá nos dizer.



5. O símbolo e a hermenêutica de Ricoeur

Esse capítulo é resultado de uma análise parcial que fizemos de dois textos de P. Ricoeur, destacadamente, **O Conflito das Interpretações** e, em segundo plano, o **Da Interpretação**. Ricoeur é um filósofo francês, inicialmente, influenciado pela fenomenologia de Husserl, posteriormente pela psicanálise e acabou por fazer uma restauração das antigas hermenêuticas, fundando a filosofia da interpretação que tem por base o conceito de símbolo.

“Somos, hoje em dia, esses homens que dispõem de uma lógica simbólica, de uma ciência exegetica, de uma antropologia e de uma psicanálise, e que, talvez pela primeira vez, são capazes de abarcar como um única questão, a da reconstituição do discurso humano.” (RICOEUR, 1988:17)

No desenvolvimento de nosso trabalho abordamos o símbolo em Cassirer e o símbolo em Freud e nessa nova busca de conceituação do símbolo como fundamento para a terapia ocupacional, já é possível vermos algumas interfaces e oposições com as conceituações anteriores, dadas pelo próprio Ricoeur. Ele afirma que o símbolo em Cassirer é uma construção teórica que serviu para criticar o estreitamento do método transcendental como meio para se chegar ao conhecimento, propondo em seu lugar a exploração das atividades sintéticas.

“Uma definição demasiado ampla é a que faz da ‘função simbólica’ a função geral de mediação, através da qual o espírito, a consciência, constrói todos os seus universos de percepção e de discurso. Como se sabe, essa definição é a de Ernest Cassirer... Fazemos justiça a Cassirer: ele foi o primeiro a colocar o problema do remembramento da linguagem. A noção de forma simbólica, antes de se constituir uma resposta, delimita uma questão: a da composição de todas as ‘funções mediadoras’ numa única função que Cassirer chama de das Symbolische. O ‘simbólico’ designa o denominador comum de todos os modos de objetivar, de dar sentido à realidade.” (RICOEUR, 1977:20)

Ricoeur considerou que a definição de símbolo em Cassirer era muito ampla, tornando-a igual a noção de realidade e de cultura, acabando, com isso, por misturar as expressões unívocas às expressões multívocas retirando, com isso, a possibilidade de se fazer interpretação do símbolo. Dessa maneira, o símbolo em Cassirer acaba por ser uma visão mais extremada do que a que Ricoeur pôde alcançar, pois vê o símbolo como uma expressão multívoca.

Quanto ao símbolo em Freud, os dois textos de Ricoeur aos quais referimos acima, abordam-no com generosidade. Efetivamente, serve como um dos pilares que permite a Ricoeur discutir a construção de sua hermenêutica, vista ao longo desse capítulo.

5.1. O QUE É HERMENÊUTICA?

A denominação hermenêutica, do ponto de vista da mitologia, é uma derivação de Hermes, o deus grego, responsável por levar aos homens as mensagens dos deuses. Uma definição mais objetiva mostra a hermenêutica como um conhecimento através do qual se fazia a interpretação dos textos bíblicos sagrados. Além dessas visões há, ainda, uma abrangência da hermenêutica. *“Como tecnologia para a compreensão correta, a hermenêutica tem, por conseguinte, sido empregue numa fase inicial em três níveis: primeiro, para auxiliar as discussões sobre a linguagem do texto (i. e., o vocabulário e a gramática), dando eventualmente origem à filosofia; segundo, para facilitar a exegese da literatura bíblica; e terceiro, para guiar a jurisdição.” (BLEICHER, 1992:24)*

Para Ricoeur a hermenêutica está colocada exatamente nos limites da exegese, ou seja, *“... no quadro duma disciplina que se propõe a compreender um texto, de o compreender a partir de sua intenção, sobre o fundamento daquilo que ele quer dizer.” (Ricoeur, 1988:5)*. Portanto, a exegese entendida dessa maneira, acaba por criar um problema para a hermenêutica, ou seja, a interpretação terá de estar ajustada à determinadas condições espaço-temporais ou, de outra forma, deverá estar contextualizada por uma comunidade, pela tradição e pelo pensamento vivo de quem realiza a exegese. *“... a*

interpretação do Antigo Testamento à luz do acontecimento cristico, pela geração de apóstolos, dá uma leitura dos acontecimentos, das instituições, das personagens da Bíblia, completamente diferente da dos rabinos.” (RICOEUR, 1988:6)

Para Ricoeur o aspecto mais importante que ele pôde deduzir dessa condição da hermenêutica, ligada a essa exegese contextual, é que para poder ligar a interpretação de um texto à possibilidade de compreensão do homem faz-se necessário uma teoria do signo e da significação.

“Mais precisamente, se um texto pode ter vários sentidos, por exemplo, um sentido histórico e um espiritual, é preciso recorrer a uma noção de significação mais complexa do que a dos signos ditos unívocos que uma lógica da argumentação requer.” (RICOEUR, 1988:6)

É exatamente uma significação mais complexa que permite a Ricoeur mostrar a relação mais primitiva existente entre a interpretação e a compreensão, uma vez que a apreensão da realidade pelo homem somente foi possível quando ela foi mostrada através de expressões significantes. Depois disso, não é mais possível pensar a interpretação dos textos, a exegese e, no conjunto, a hermenêutica apenas como técnica de iniciados e sim como um problema ligado a compreensão, a linguagem e a significação. Embora a hermenêutica tenha se tornado uma questão filosófica, somente a partir de 1900, quando Dilthey quis, “...dar as Geisteswissenschaften¹³ uma validade comparável à das ciências da natureza, na época da filosofia positivista.” (RICOEUR, 1988:7)

Quanto a essa questão, Ricoeur diz que, na verdade, o que Dilthey conseguiu foi mostrar apenas uma parte da compreensão através da interpretação dos textos históricos, “...a qual vai de uma vida psíquica a uma vida psíquica estranha; o problema hermenêutico encontra-se assim puxado para o lado da psicologia: compreender é, para um ser finito, transportar-se para uma outra vida.” (RICOEUR, 1988:7)

¹³ Ciências do espírito

É nesse ponto, que Ricoeur questiona a epistemologia de Dilthey e a validade de sua compreensão histórica, na medida em que lhe falta o apoio da fenomenologia para poder constituir uma verdadeira hermenêutica e, assim responder às questões sobre como é possível articular a força da vida com o sentido do espírito.

Após esse questionamento Ricoeur propôs o enxerto da hermenêutica à fenomenologia. Para desenvolvê-lo ele partiu de uma crítica à ontologia da compreensão de Heidegger, “a via curta”, e constituiu um método que chamou de “a via longa”, em que propôs também uma ontologia da compreensão, a qual se apoiava na análise da linguagem, especificamente na investigação semântica do conceito de interpretação das várias hermenêuticas e não apenas numa reflexão sobre a exegese, o método histórico e a psicanálise que dispensa as metodologias dessas duas teorias.

Na proposta de Ricoeur havia, portanto, uma ontologia da compreensão. Isto é, um questionamento sobre o ser da interpretação, o ser de Husserl, “...*ser que existe no modo de compreender o ser. Compreender já não é, então, um modo de conhecimento, mas um modo de ser, o modo deste ser que existe ao compreender.*” (RICOEUR, 1988:9), mas que preserva o interesse em saber do resultado dessa construção sobre a epistemologia da interpretação.

“Assim se encontra destacado um campo de significações anterior à constituição de uma natureza matematizada, tal como a representamos desde Galileu, --- um campo de significações anterior à objetividade para um sujeito que conhece. Antes da objetividade, há o horizonte do mundo; antes do sujeito da teoria do conhecimento há a vida operante, a que Husserl chama algumas vezes anônima, não que volte atrás deste desvio a um sujeito impessoal kantiano, mas porque o sujeito que tem objetos é ele próprio derivado da vida operante.” (RICOEUR, 1988:11)

Mesmo reconhecendo o valor e a importância da ontologia fundamental de Husserl, Ricoeur sabe que ela não dispõe de recursos e nem foi proposta para responder as suas dúvidas de como é possível “... *dar um organon à exegese, isto é, à inteligência dos*

textos? Como fundamentar as ciências históricas face às ciências da natureza? Como arbitrar o conflito das interpretações rivais?” (RICOEUR, 1988:12)

Preocupado em responder a essas indagações Ricoeur vai iniciar a investigação das formas derivadas da compreensão que acontecem no plano da linguagem.

“A dificuldade de passar do compreender, como modo de conhecimento, ao compreender como o modo de ser, consiste nisso: a compreensão que é um resultado da Analítica do Dasein é a mesma através de quê e em quê esse ser se compreende como ser. Não é, ainda mais uma vez, na própria linguagem que é preciso procurar a indicação de que a compreensão é um modo de ser?” (RICOEUR, 1988:12)

Assim, como já dissemos acima, foi que Ricoeur direcionou suas investigações no sentido de fazer um esclarecimento semântico do conceito de interpretação, presente nas hermenêuticas, que tem por base as significações com múltiplos sentidos ou simbólicos, embora reconheça que o acesso a existência, através da semântica, só é possível quando for mostrado que

“...a compreensão das expressões multivocas ou simbólicas é um momento da compreensão de si; a abordagem semântica encadear-se-á, assim, numa abordagem reflexiva. Mas o sujeito que se interpreta ao interpretar os sinais já não é Cogito: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que está apostado no ser mesmo antes de se por e de se possuir.” (RICOEUR, 1988:13)

Para Ricoeur nós só conseguimos ter acesso às raízes ontológicas da compreensão dadas pela linguagem quando conseguimos fazer uma reflexão que afaste a reflexão para fora de si própria.

5.2. A HERMENÊUTICA GERAL

É a partir da linguagem que se torna possível a compreensão ontológica e, por isso, devemos buscar na semântica lingüística o apoio para a hermenêutica, uma vez que

conforme os historiadores, é nos textos, nos documentos e nos monumentos que conseguimos encontrar as expressões da vida fixadas pela escrita.

A exegese dos textos mostra que é possível fazer um caminho inverso e encontrarmos vários sentidos para as objetivações que neles foram colocadas. Para Nietzsche o que se deve interpretar é a vontade de poder do homem e viver é interpretar. Com Freud descobrimos que, através da interpretação dos sonhos, há um sentido latente.

Em Ricoeur, o “*nó semântico*” de todas as hermenêuticas está na existência de um elemento comum presente desde a exegese até Freud, “...*é uma certa arquitetura do sentido, a que se pode chamar duplo sentido ou múltiplo sentido, cujo papel é todas as vezes, de maneira diferente, mostrar escondendo.*” (RICOEUR, 1988:14)

É com essa semântica das expressões multívocas ou de duplo sentido, que Ricoeur chama simbólica e que se diferencia da simbólica ampla de Cassirer e da simbólica como analogia dada pela cultura clássica greco-latina, que ele vai definir o símbolo e a interpretação para então circunscrever o campo hermenêutico.

“*Chamo símbolo a toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro... a interpretação, diremos, é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal...*” (RICOEUR, 1988:14)

O que vemos a partir dessas definições é sua correlação pois, para haver a interpretação, é necessária a existência de uma expressão simbólica de duplo sentido. A partir dessa delimitação, Ricoeur fez um inventário das áreas em que aparecem esse tipo de expressão simbólica.

“Seria preciso fazer aparecer aqui, sem preocupação de redução precoce à unidade, os símbolos cósmicos que uma fenomenologia da religião de Van der Leeuw, de Maurice Leenhardt, de Mircea Eliade traz à luz do dia, — o simbolismo onírico revelado pela psicanálise, com todos os seus equivalentes no folclore, nas lendas, nos provérbios nos mitos, — as criações verbais do poeta, conforme o fio condutor das imagens sensoriais, visuais, acústicas ou outras, ou conforme a simbólica do espaço e do tempo.”
(RICOEUR, 1988:15)

Ricoeur verificou, assim, que todas as expressões simbólicas de duplo sentido, embora tivessem origem em diferentes fontes, tinham também em comum, além do duplo sentido, o fato de todas elas acontecerem na linguagem. *“Não há simbólica antes do homem que fala, mesmo se o poder do símbolo está enraizado mais abaixo.”* (RICOEUR, 1988:15)

Além disso, Ricoeur precisou definir critérios que permitissem aceitar a validade de uma dada interpretação. Assim, na medida em que as expressões simbólicas e a interpretação são definidas uma pela outra, esta última para ter validade deverá refletir a teoria que suporta o símbolo. *“É a tarefa dessa criteriologia mostrar que a forma da interpretação é relativa à estrutura teórica do sistema hermenêutico considerado.”* (RICOEUR, 1988:16)

Podemos ver, assim, que a psicanálise frente a religião identifica apenas uma área do símbolo, a dos desejos recalçados. Já a fenomenologia da religião está na busca de compreender a religião pelo que ela tem de sagrado.

Para Ricoeur a importância da semântica na constituição de uma hermenêutica geral está em que é a partir dela que se torna possível reconhecer as estruturas simbólicas, descobrir várias das formas simbólicas, criticar os estilos hermenêuticos em conflito e suas teorias correspondentes e se preparar para arbitrar as pretensões totalitárias de cada uma das interpretações.

“...a abordagem semântica mantém a hermenêutica em contato com as metodologias efetivamente praticadas e não corre o risco de separar o seu conceito de verdade do conceito de método. Além disso, assegura a implantação da hermenêutica na fenomenologia no nível em que esta está mais segura de si mesma, isto é, no nível da teoria da significação...” (RICOEUR, 1988:17)

É com esta hermenêutica geral a qual se apoia na lógica simbólica, na ciência exegetica, na antropologia e na psicanálise que Ricoeur acredita ser possível trabalhar o problema da reconstituição do discurso humano.

Ricoeur não encerrou ainda a construção de sua hermenêutica filosófica, pois seu projeto exige, além da semântica, a reflexão, na medida que é ela que tornará possível chegar-se a ontologia, melhor dizendo, à existência. Portanto, a reflexão significa a busca da compreensão de si através da linguagem simbólica. A interpretação busca acabar com a distância entre a época cultural passada do texto e o próprio intérprete, de acordo com Ricoeur.

“Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho ele quer torná-lo próprio, isto é, fazê-lo seu; é portanto o engrandecimento da própria compreensão de si mesmo que ele persegue através da compreensão do outro. Toda hermenêutica é assim, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo através da compreensão do outro.” (RICOEUR, 1988:18)

Para Ricoeur a reflexão como compreensão de si, toca dois pontos fundamentais da história do pensamento: o *Cogito* cartesiano e a consciência falsa criticada por Freud, Marx e Nietzsche. Ambos os pontos se colocados em oposição ao seu projeto, poderiam jogar por terra toda sua argumentação. Para evitar isso ele faz novas argumentações.

Considera, então, que a dúvida cartesiana, embora seja de fato uma verdade, é tão vã quanto invencível. *“É ao mesmo tempo uma posição de um ser e de um átomo, de uma existência e de uma operação de pensamento; eu sou, eu penso; existir para mim é*

pensar; existo enquanto penso.” (RICOEUR, 1988:19). Mas para Ricoeur a reflexão do ego *Cogito*, embora seja indiscutível, é também inverificável e, portanto, permanecerá uma intuição cega se não for mediatizada pelos objetos, as obras e os atos. *“A reflexão é a apropriação do nosso esforço de existir e do nosso desejo de ser através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo.”* (RICOEUR, 1988:19)

Quanto a consciência falsa, Ricoeur reconhece a verdade de Marx, Nietzsche e Freud ao destituírem a consciência imediata do lugar de detentora da verdade do conhecimento e tornaram-na falsa. Mas, para ele a filosofia da reflexão é diferente de uma filosofia da consciência, pois ela, além de criticar a consciência imediata e reconhecer que só pode existir hermenêutica quando houve primeiramente uma má interpretação, mostra que a redescoberta do sujeito do *Cogito* somente é possível quando interpretamos as obras da vida em que o sujeito se objetivou.

“Assim, a reflexão deve ser duplamente indireta, em primeiro lugar, porque a existência apenas se atesta nos documentos da vida, mas também porque a consciência é em primeiro lugar consciência falsa e é sempre preciso elevar-se, através de uma crítica corretiva, da má compreensão à compreensão.” (RICOEUR, 1988:20)

Para Ricoeur os lógicos vêm na linguagem equívoca apenas uma chance para argumentações falaciosas, podendo colocar em dúvida, portanto, a validade de sua hermenêutica. Entretanto, para ele o que deve ser visto é que a lógica do duplo sentido se origina da própria natureza do pensamento reflexivo logo, não pode responder às exigências da lógica formal. Por isso ela só pode ser compreendida dentro de uma lógica transcendental.

“Ela estabelece-se ao nível das condições de possibilidade, não das condições da objetividade duma natureza, mas das condições da apropriação do nosso desejo de ser; é neste sentido que a lógica do duplo sentido, própria da hermenêutica, pode ser chamada transcendental.” (RICOEUR, 1988:20)

Para completar o projeto de sua filosofia hermenêutica Ricoeur assinala que lhe falta a etapa existencial, pois o ser interpretado somente pode ser percebido num movimento de interpretação. *“A ontologia da compreensão permanece implicada na metodologia da interpretação, segundo o inelutável ‘círculo hermenêutico’ que o próprio Heidegger nos ensinou a traçar.”* (RICOEUR, 1988:21). Portanto, para Ricoeur é somente através do conflito das interpretações que chegamos a ontologia, na medida que cada método de interpretação nos mostra alguma coisa do ser interpretado, já que é impossível encontrarmos justificativas para uma ontologia separada ou unificada.

É possível, desse modo, vermos como a psicanálise, enquanto uma hermenêutica, joga fora o sujeito como consciência, colocando em seu lugar a existência como desejo, destruindo a consciência narcísica para tornar possível a inserção de um desejo do passado nas pulsões da vida.

“A seu modo, a psicanálise reconduz-nos à mesma interrogação: como é que a ordem das significações está incluída na ordem da vida? Esta regressão do sentido ao desejo é a indicação de uma possível ultrapassagem da reflexão em direção a existência.” (RICOEUR, 1988:22).

Em Ricoeur a passagem da reflexão à existência somente se torna possível a partir de uma interpretação, uma vez que o desejo não é anterior ao processo de interpretação.

Por seu lado, a hermenêutica que se realiza na fenomenologia do espírito de Hegel, quando vai em busca da origem do sentido da figura (expressões simbólicas) encontra-o sempre à frente do sujeito, numa figura seguinte que acaba por criar a perspectiva de uma profecia da consciência, na direção de uma teleologia do sujeito. É o oposto da psicanálise, desde que o sentido do desejo está localizado no passado na direção da arqueologia do sujeito. Assim, embora diferentes, a fenomenologia do espírito, e a psicanálise somente podem encontrar o sentido das figuras ou do desejo, após sua

“É a tarefa desta hermenêutica mostrar que a existência só se oferece à palavra, ao sentido e à reflexão, procedendo a uma exegese contínua de todas as significações que vêm à luz do mundo da cultura; a existência apenas se torna um si — humano e adulto — apropriando-se deste sentido que reside inicialmente ‘fora’, nas obras, instituições, monumentos da cultura onde a vida do espírito está objetivada.” (RICOEUR, 1988:24)

Da mesma maneira, a fenomenologia da religião investiga a questão do sagrado, embora para compreender a existência ela não possa dispor de qualquer sentido dado pelo passado ou pelo futuro, pois o sentido que busca está além da arqueologia e da teleologia. *“O sagrado interpela o homem e nesta interpelação, anuncia-se como aquele que dispõe da sua existência, porque a põe absolutamente, como esforço e como desejo de ser.” (RICOEUR, 1988:24)*

Assim, cada hermenêutica fala de suas raízes, conseqüentemente, das dependências da consciência de si à existência. A psicanálise fala da arqueologia do sujeito, a fenomenologia do espírito fala da teleologia das figuras e a fenomenologia da religião fala dos signos do sagrado. *“A ontologia aqui proposta não é separável da interpretação; permanece presa no círculo que em conjunto formam o trabalho de interpretação e o ser interpretado.” (RICOEUR, 1988:25)*

Para Ricoeur, se em sua filosofia hermenêutica não se chega a uma unidade para as interpretações conflitantes, ao menos, é possível encontrar na dialética delas uma estrutura ontológica que as reuna através de um meio lingüístico.

“Só uma hermenêutica, instruída pelas figuras simbólicas, pode mostrar que as diferentes modalidades da existência pertencem a uma única problemática, visto que são finalmente os símbolos mais ricos que asseguram a unidade dessas múltiplas interpretações, só elas possuem todos os vetores, regressivos e prospectivos, que as diversas hermenêuticas dissociam.” (RICOEUR, 1988:25)

Vejamos a seguir como Ricoeur explicita ainda mais a relação entre hermenêutica e existência.

5.3. O DUPLO SENTIDO

A existência de várias hermenêuticas para os símbolos criou um problema de arbitragem que se tornou tarefa da filosofia, embora este problema mereça ser tratado também em outros níveis. É a partir deste entendimento que Ricoeur irá comparar a hermenêutica dos textos com a leitura da semântica lexical e a semântica estrutural, pois é preciso distinguir um tratamento científico da interpretação de um filosófico ou existencial.

“Em resumo, queria estabelecer que a via da análise e a via da síntese não coincidem, não são equivalentes: na via da análise descobre-se os elementos da significação que não têm nenhuma relação com as coisas ditas; na via da síntese, revela-se a função da significação que é dizer, e finalmente ‘mostrar’.” (RICOEUR, 1988:64)

A hermenêutica, como já vimos, é a exegese ou a arte de interpretação dos textos escritos. É pela via das hermenêuticas que reconhecemos os múltiplos sentidos dos textos e que surgem em decorrência da fundamentação teórica em que se apoia a interpretação, podendo ser, portanto, psicológica, bíblica ou uma crítica literária. Além disso, elas dependem do projeto ao qual se propõe o hermeneuta, podemos buscar a desmistificação da consciência falsa, assim como a preparação para um entendimento daquilo que nos é dito. Embora para Ricoeur essas condições — a teoria e o projeto — formem a hermenêutica, a condição que ele atribui maior importância é o seu sentido de abertura que lhe permite confrontá-la com os semânticos.

“Isto é capital para confrontação ulterior; antecipando sobre uma expressão que apenas adquirirá precisamente o seu sentido num outro nível estratégico, direi: em hermenêutica não há clausura do universo dos signos. Quando a lingüística se move no recinto de um universo auto-suficiente e nunca encontra senão relações intrasignificativas,

Sanders Peirce, a hermenêutica está sob o regime de abertura do universo dos signos.”
(RICOEUR, 1988:66)

A abertura da hermenêutica de que fala Ricoeur é aquela através da qual a interpretação constitui um eixo de ligação de invocação mútua entre a linguagem e a experiência vivida, o contato da linguagem sobre o ser e do ser sobre a linguagem. É uma abertura apontando mostra que de nada valeria o simbolismo dos sonhos se ele fosse apenas um jogo de significados entre si. Com a hermenêutica podemos ver que o sonho é também um meio de expressão em que o desejo pode ser dito.

“Propus, pela minha parte, a noção de semântica do desejo para designar estas cifras entrelaçadas de duas espécies de relações: relações de força enunciadas numa energética, relações de sentido enunciadas numa exegese do sentido. Existe simbolismo, porque o simbolizável está primeiro na realidade não lingüística a que Freud chama constantemente a pulsão, considerada nos seus delegados representativos e afetivos; são esses delegados e as suas ramificações que vêm mostrar-se e esconder-se nesses efeitos de sentido que chamamos sintomas, sonhos, mitos, ideais, ilusões. Longe de nos movermos numa lingüística fechada sobre ela própria, estamos sem cessar na flexão de uma erótica e de uma semântica; o poder do símbolo está no fato de o duplo sentido ser um modo segundo o qual se diz a própria manha do desejo.” (RICOEUR, 1988:67)

Pelo lado do sagrado, é a interpretação do Êxodo, por exemplo, que permite reconhecer o movimento existencial que vai do cativeiro à libertação,

“... sob a interpelação de uma fala que dá aquilo que ela ordena, o duplo-sentido visa aqui decifrar um movimento existencial, uma certa condição ontológica do homem por meio do excesso de sentido ligado ao acontecimento que, na sua literalidade, se coloca no mundo histórico observável. O duplo sentido é aqui o detetor de uma posição no ser.” (RICOEUR, 1988:67)

Ricoeur não considera que as hermenêuticas rivais lutem disputando a estrutura do duplo sentido do símbolo, lutando sim pelo modo de sua abertura, sobre a finalidade

daquilo que se irá dizer e, portanto, mostrar. Aqui aparece a força e a fraqueza da hermenêutica, pois a linguagem, ao escapar de si mesma, perde a possibilidade de um tratamento científico. Mas, é essa mesma fraqueza que permite a linguagem dizer.

“Ousaria resumir numa palavra: o único interesse filosófico do simbolismo é que ele revela, por meio de sua estrutura de duplo-sentido, a equivocidade do ser: ‘O ser diz-se de múltiplos modos’. Abrir a multiplicidade do sentido sobre a equivocidade do ser é a razão de ser do simbolismo.” (RICOEUR, 1988:68)

Buscando esclarecer ainda mais o duplo-sentido, Ricoeur analisou, também, o simbolismo do ponto de vista da semântica lexical, de forma a poder compará-lo com a hermenêutica. No início de sua análise definiu como polissemia o problema do duplo-sentido ou do múltiplo sentido, pois, a partir da semântica lexical, é assim definida a palavra que pode apresentar mais de um sentido.

Ricoeur considerou também os conceitos de significante, significado, sincronia e diacronia que fazem parte das idéias de Saussure. A sincronia aparece “...num estado de língua, [em que] uma mesma palavra tem vários sentidos.” (RICOEUR, 1988:69). Por esta definição, a polissemia acaba por ser um conceito sincrônico. Na diacronia, “...o sentido múltiplo chama-se mudança de sentido, transferência de sentido.” (RICOEUR, 1988:69)

A partir desse entendimento é possível formarmos o conjunto da polissemia aproximando a sincronia, com os sentidos da atualidade, da diacronia, com seus sentido do passado. Dessa maneira, a polissemia inscrita na linguagem estrutural adquire uma “*intenção cumulativa*”, em que certas palavras acabam por significar demais, criando contradições e neutralizações. Por exemplo, o fogo que aquece e queima ou a água que sacia a sede e afoga.

Na outra ponta da polissemia ela se vê limitada pela existência de outros aspectos do campo semântico, os quais, entretanto não impedem que os signos tenham um valor cumulativo. Este valor cumulativo é o aspecto específico da semântica e é ele que permite o duplo sentido da linguagem.

“Urban já observara que aquilo que faz da linguagem um instrumento de conhecimento, é precisamente o fato de o signo poder designar uma coisa sem deixar de designar uma outra, portanto que, para ter valor expressivo relativamente à segunda deve ser constituído em signo da primeira. E ele acrescenta: esta ‘intenção cumulativa das palavras é uma fonte fecunda de ambigüidades, mas é também a fonte da predicação analógica, graças ao que o poder simbólico da linguagem é realizado’ Esta observação penetrante de Urban deixa perceber qualquer coisa daquilo a que se poderia chamar a funcionalidade da polissemia ...” (RICOEUR, 1988:70)

Apoiado ainda em Saussure, Ricoeur afirma, entretanto que a linguagem funciona com mais dois eixos. Um que se refere a relação de concatenação, isto é, ao encadeamento de signos opostos, a partir das suas contigüidades. O outro se refere a relação de seleção, ou seja, à aproximação dos signos semelhantes, por similitude. Para Ricoeur, com a combinação desses dois eixos se instaura a relação da sintaxe com a semântica e, portanto, assegura o estatuto lingüístico tanto para a semântica como para o simbolismo. Ainda mais, ao associar sua discussão a exploração da metáfora e da metonímia, ele chegou a uma das raízes do simbolismo, a questão do contexto.

“O contexto desempenha, portanto, o papel de filtro; quando uma única dimensão do sentido passa por um jogo de afinidades e de reforços entre todas as dimensões análogas dos outros termos lexicais, é criado um efeito de sentido que pode chegar à univocidade perfeita, como nas línguas técnicas. É assim que podemos fazer frases univocas com palavras multívocas graças a esta ação de triagem e de crivo do contexto; ...” (RICOEUR, 1988:72)

De acordo com Ricoeur, o ganho que obtido com esta discussão é o entendimento de que o simbolismo acabou por se tornar mais preciso com o apoio da semântica lexical. Aqui o duplo-sentido pode ser verificado num contexto, sustentado numa base funcional elementar de signos, os quais deixaram de lado a pura linearidade sintática para incorporar a polissemia e a metáfora e, com isso, incluir o simbolismo no plano da linguagem.

“Ao receber um estatuto lingüístico determinado, o processo considerado recebe um valor funcional; nem a polissemia é um fenômeno patológico em si nem o simbolismo é um ornamento da linguagem; polissemia e simbolismo pertencem à constituição e ao funcionamento de toda a linguagem.” (RICOEUR, 1988:72)

O negativo, nessa análise lexical do duplo sentido é que ela mantém o simbolismo dentro da clausura da linguagem

“... o alcance filosófico do simbolismo, é que nele, a equivocidade do ser diz-se graças a multivocidade dos nossos signos. Sabemos agora que a ciência dessa multivocidade — a ciência lingüística — exige que nos mantenhamos na clausura do universo dos signos.” (RICOEUR, 1988:74)

Portanto, para Ricoeur se o que se quer é evitar a equivocidade do simbolismo, fechando as portas de saída do enclausuramento na linguagem, faz-se necessário fazer uma boa articulação entre a filosofia da linguagem e a ciência da linguagem. É assim que ele vai buscar, na semântica estrutural, o apoio para oferecer ao simbolismo a precisão que reclamam para ele. Assim, ele vai investigar três metodologias que sustentam a semântica estrutural.

Através da primeira metodologia, a das operações metalingüísticas de tradução de signos para outros signos, Ricoeur verificou que na linguagem existe níveis hierárquicos de encadeamento dos signos.

“Temos primeiro a linguagem objeto, depois a linguagem na qual se descrevem as estruturas elementares do precedente, depois aquela na qual se elaboram os conceitos operatórios desta descrição, enfim, aquela na qual se axiomatizam e definem os precedentes.” (RICOEUR, 1988:74)

Com a segunda metodologia, responsável pela escolha do nível de análise, Ricoeur verificou que não se analisa mais as palavras ou lexemas, mas uma outra unidade, o sema: estrutura subjacente às palavras, necessária à própria análise. O sema *“... é sempre*

tomado numa relação de oposição binária do tipo longo-curto, largo-estreito, etc., mas num nível mais baixo do que o léxico.” (RICOEUR, 1988:75)

O que temos no sema não são termos que são objetos, “...*mas relações de conjunção e de disjunção: disjunção em dois semas (por exemplo, masculino-feminino), conjunção sob um único traço (por exemplo, o gênero).*” (RICOEUR, 1988:75). Permitindo que cheguemos até às relações binárias as quais servem para os cálculos na cibernética.

A terceira metodologia mostrou a Ricoeur uma nova forma de abordagem para os lexemas. Assim, os lexemas, ou as palavras não são vistas mais como pertencentes ao plano da imanência, isto é, advindas das coisas ou dos seres, mas sim como pertencentes a manifestação do discurso, “... *aquilo que consideramos como sentido múltiplo e como funcionamento simbólico é um ‘efeito de sentido’ que se manifesta no discurso, mas cuja razão se situa num outro plano.*” (RICOEUR, 1988:75)

A vantagem da análise do duplo sentido, através da semântica estrutural, é que ela garante uma precisão e um rigor ainda maiores que o obtido com a análise da semântica lexical. Com ela é possível transcrever em fórmulas os efeitos do sentido de um discurso.

“A teoria do contexto é, relativamente a isto, muito convincente; ao fazer incidir sobre a reinteração dos mesmos semas a estabilização do sentido numa frase, nós podemos definir com rigor aquilo a que se pode chamar a isotopia dum discurso, isto é, o seu estabelecimento a um nível homogêneo de sentido; digamos que, em ‘o cão ladra’, se trata de uma história de bicho.” (RICOEUR, 1988:76)

No discurso equívoco, ao contrário, o que vai se desenrolando são várias séries semânticas que pertencem a isotopias discordantes de maneira que se torna difícil assegurar a isotopia do discurso.

Ricoeur diz que com seu estudo analítico do duplo-sentido pode compreender a relação entre a exegese dos discursos contidos nos textos, o sentido das palavras encontrado

estruturalista. Para o autor o problema do duplo-sentido investigado em níveis diferentes ganhou rigor e cientificidade, mas não se pode dizer que assim se eliminou o simbolismo.

É verdade que o simbolismo deixou de ser um enigma ou uma condição mística, o múltiplo sentido passou a ser uma questão relativa aos lexemas e conseqüentemente tem sido agregado a problemática da linguagem. Entretanto, a possibilidade do simbolismo permanece, pois

“...está enraizada numa função comum a todas as palavras, numa função universal da linguagem, isto é, a aptidão dos lexemas para desenvolverem variações contextuais. Mas, o simbolismo é situado, uma segunda vez, relativamente ao discurso: é no discurso que ele tem a equivocidade e não noutra local.” (RICOEUR, 1988:77)

Ricoeur conclui essa etapa de suas investigações mostrando que existem duas maneiras de analisar o simbolismo: uma pela sua constituição e a outra pelo que ele quer dizer. A análise estrutural da constituição do símbolo tira-lhe o “*maravilhoso*”. Aqui o simbolismo opera com os recursos da linguagem e não há mistério.

Quanto ao que o simbolismo quer dizer, não é mais a lingüística estrutural que irá nos responder. Aqui surge a questão da expressividade, não no sentido das emoções do sujeito que se exprime, mas no sentido de que a linguagem em si diz alguma coisa. A expressividade vem mostrar que existe uma diferença entre o plano do discurso ou da manifestação e o plano da língua ou da imanência.

“Penso que também nós podemos dizer isso: não há mistério na linguagem; o simbolismo mais poético, o mais ‘sagrado’, opera com as mesmas variáveis sêmicas que a palavra mais banal do dicionário. Mas há um mistério da linguagem: a linguagem diz, diz alguma coisa, diz alguma coisa do ser. Se há um enigma do simbolismo, ele reside inteiramente no plano da manifestação, onde a equivocidade do ser vem dizer-se na do discurso.” (RICOEUR, 1988:78)

5.4. A FALA COMO DIZER

Vejamos agora como Ricoeur consegue articular uma discussão em que se opõem, no discurso, a estrutura e o acontecimento e chegar até a fala como dizer. São indiscutíveis os ganhos científicos que o estruturalismo trouxe ao universo da ciência. Relativamente à linguagem, ao atribuir autonomia ao objeto lingüístico, conseqüentemente, acabou criando a ciência lingüística. Mas, houve também uma perda, pois o ato de falar foi excluído como execução, como desempenho individual, como livre combinação e como criação de falas imediatas.

A história também foi excluída do regime das ciências “... *não só como mudança de um estado de sistema para outro, mas [como] produção da cultura e do homem na produção de sua língua.*” (RICOEUR, 1988:85). Além disso, a intenção principal da linguagem — que é dizer alguma coisa sobre alguma coisa — foi também retirada da análise estruturalista. Nessa situação, faz-se necessário, para Ricoeur, recuperar a função primária da linguagem, o dizer.

A ciência estruturalista, enquanto método, pressupostos e teorias, é bastante competente para analisar o objeto linguagem, entretanto ela não é a condição absoluta para a compreensão do fenômeno linguagem.

“A experiência que temos da linguagem descobre alguma coisa do seu modo de ser que resiste a esta redução. Para nós que falamos, a linguagem não é um objeto, mas uma mediação; é esse através de quê, por meio de quê, nós nos exprimimos e exprimimos as coisas.” (RICOEUR, 1988:86)

Se a lingüística estrutural retirou o que é exterior da linguagem é necessário recuperar “... *a linguagem como ato de fala, como dizer.*” (RICOEUR, 1988:86). Pensando assim Ricoeur se propôs a criar uma oposição dialética entre a língua e a fala, de maneira que surgisse “...*o ato de fala no próprio meio da língua, como uma promoção de sentido, à maneira de uma produção dialética, que fizesse acontecer o sistema como ato e a estrutura como acontecimento.*” (RICOEUR, 1988:87)

Para isso, então, é preciso que se mude o objeto analisado, deve-se deixar a unidade de língua e passar a analisar a unidade de frase ou o discurso.

“A nova unidade que vamos considerar agora não é de modo algum semiológica — se se entende por isso tudo o que diz respeito às relações de dependência interna entre signos ou componentes de signos. Esta grande unidade é verdadeiramente semântica se se tomar esta palavra no seu sentido forte, que não é só significar em geral, mas dizer alguma coisa, remeter do signo para a coisa.” (RICOEUR, 1988:87)

A frase ou o discurso comportam as oposições da estrutura e do acontecimento sem deixar de ser linguagem. Por causa disso Ricoeur irá destacar várias dessas oposições.

“...é da natureza do acontecimento. Falar é um ato atual, um ato transitório que se desvanece. O sistema, pelo contrário, é atemporal, porque é simplesmente virtual.

O discurso consiste numa série de escolhas...é a contrapartida de um traço do sistema, o constrangimento.

... emitir frases inéditas, compreender tais frases, tal é o essencial do ato de falar e de compreender... como contrapartida o repertório finito e fechado dos signos.

Este avanço do sentido (ideal) para a referência (real) é a própria alma da linguagem... Não se tem que escolher entre estas duas definições. Uma relaciona-se com a estrutura do signo no sistema, a outra com a sua função na frase.

Alguém fala a alguém; aí está o traço essencial da comunicação... A subjetividade do ato de fala é imediatamente a intersubjetividade duma alocação. Assim, é no mesmo nível e na mesma instância de discurso que a linguagem tem uma referência e um sujeito(1), um mundo e uma audiência. Portanto, não é surpreendente que referência ao mundo e auto-referência sejam excluídas em conjunto pela lingüística estrutural, como não constitutiva do sistema como tal.” (RICOEUR, 1988:87-89)

O confronto do sistemático com o histórico pode ser ampliado ainda mais. Para Ricoeur, entretanto, o importante é que se busque novos caminhos os quais conduzam a uma síntese do fenômeno da linguagem, na medida em que é no discurso que se evoca tanto a estrutura quanto o acontecimento.

Ricoeur afirma que a escola de Chomsky já apresenta uma proposta pós-estruturalista que vai na direção de conciliar o antigo estruturalismo, dado seu nível de validade, com o imediato da frase e a produção de frases novas. Para o primeiro, essa evolução do estruturalismo em nada impede o desenvolvimento de teorias que se proponham ao intercâmbio com o mesmo. A teoria dos sistemas morfológicos de Guillaume seria um exemplo perfeito porque *“Ao colocar a palavra em situação de frase, o sistema das formas permite as nossas palavras e aos nossos discursos aplicarem-se à realidade.”* (RICOEUR, 1988:91)

A palavra, ao surgir como nome e como verbo, acaba por transformar os signos de uma maneira que lhes permite apreender o real e os impede de ficarem fechados na ordem finita da semiologia. Para Ricoeur, a acusação de que a sintaxe é responsável pelo encastelamento da linguagem, porque é sua estrutura mais interna e de auto-suficiência, é falsa. *“A sintaxe, porque depende do discurso e não da língua, está no trajeto de volta do signo em direção à realidade.”* (RICOEUR, 1988:92)

Ricoeur afirma que não devemos nos conformar apenas em criticar o signo pelo seu afastamento da realidade, mas com a filosofia da linguagem devemos ir em direção à integração dessas formas diferentes de entender o simbolismo e buscar também *“...satisfazer as condições de possibilidade do discurso enquanto este é uma tentativa incessantemente renovada para exprimir integralmente o pensável e o dizível da nossa experiência.”* (RICOEUR, 1988:92)

A partir dessas propostas, numa operação estruturante, Ricoeur busca quebrar as oposições entre estrutura e acontecimento, entre regra e inovação, entre constrangimento e escolha, embora ainda procure reafirmar a superação dessa etapa com uma nova

discussão sobre a semântica da palavra, pois, para ele, *"A palavra é muito mais e muito menos do que a frase."* (RICOEUR, 1988:93)

Com isso, o que se pode ver é que não há palavra antes da frase, o que existe na verdade são signos, valores léxicos e, portanto, não há ainda significação. Para Ricoeur a fonética e a semântica não pertencem à semiologia, pois dependem do uso e do emprego das palavras, não da sua esquematização.

Embora o esquema seja essencial para a língua é somente com o uso e o emprego da palavra que se cruzam a língua e a fala. *"Portanto, tem que se concluir que a palavra nomeia ao mesmo tempo que a frase diz."* (RICOEUR, 1988:93)

Nessa direção caminhamos para o entendimento de que a frase é um acontecimento transitório, enquanto a palavra consegue sobreviver após a frase. Com essa discussão, Ricoeur ainda consegue fazer uma distinção importante ao garantir que a semiologia é uma ciência dos signos em sistema e a semântica é a ciência do uso, do emprego dos signos em situação de frase. E, portanto, é a partir daí que se pode entender o problema da polissemia como um processo cumulativo, metafórico, que se projeta sobre a superfície do sistema.

A polissemia das palavras surge então como o resultado das trocas entre a estrutura e o acontecimento os quais lutam pela regulação do fator expansão e de sobrecarga dos signos que ocorre dentro do sistema linguagem. *"Assim se explica aquilo a que se poderia chamar uma polissemia regrada, que é a lei da nossa língua. As palavras têm mais do que um sentido, mas não têm um sentido infinito."* (RICOEUR, 1988:95)

Distinguindo, de uma outra forma, a semântica da semiologia, Ricoeur nos diz que os sistemas semiológicos não dependem da história para se constituírem, enquanto nos sistemas semânticos

"... a diferenciação das significações resulta do equilíbrio entre dois processos, um processo de expressão e um processo de limitação, os quais forçam as palavras a

emprego... A polissemia regrada é de uma ordem pancrônica, isto é, ao mesmo tempo sincrônica e diacrônica, na medida em que uma história se projeta nos estados de sistemas, os quais, por consequência, são apenas cortes instantâneos no processo do sentido, no processo de nomeação.” (RICOEUR, 1988:95)

Podemos entender, então, que não é a polissemia das palavras que determina a univocidade ou a plurivocidade do nosso discurso, mas sim a ordem a ordem dos contextos. No discurso unívoco — tem apenas uma significação — o que se espera é a ocultação da riqueza semântica. Quando o contexto permite várias significações ou, igualmente, várias isotopias, começamos a lidar com uma linguagem simbólica, uma vez que, ela “*diz outra coisa ao dizer uma coisa.*” (RICOEUR, 1988:95)

“É evidente que a instalação de uma ou várias isotopias é obra de seqüências muito mais longas do que a frase e que seria preciso, para prosseguir esta análise, mudar de nível de referência, considerar o encadeamento de um texto: sonho, poema ou mito. É a este nível que se situa o problema da hermenêutica.” (RICOEUR, 1988:96)

Mas é exatamente nesse outro nível que devemos pensar a polissemia das unidades componentes das diversas atividades, compreender-lhes o texto e identificar a sua univocidade ou plurivocidade dada pelo contexto em que ela é analisada. Foi nessa caminhada de análise e síntese, vinda desde os elementos do texto ao poema inteiro que Ricoeur acabou por encontrar na frase e na palavra a possibilidade do desmonte da análise estrutural, na medida em que o que se busca saber no discurso é o dizer. “*O aparecimento do dizer no nosso falar é o próprio mistério da linguagem; o dizer é aquilo que chama a abertura, ou melhor a aperture da linguagem.*” (RICOEUR, 1988:98)

5.5. A TEORIA GERAL DO SÍMBOLO

A proposta de Ricoeur de analisar o símbolo só é possível quando saímos do plano da linguagem e do sentido existente no momento presente, no *ai*, e passamos a analisar a linguagem que já aconteceu e que já disse tudo.

A lógica simbólica, em nossa época, é aquela que mostra a precisão da linguagem e não tem permitido o ser pleno da linguagem. Mas, para Ricoeur, é exatamente nessa época de precisão da linguagem que existe também a filosofia, a exegese, a fenomenologia, a psicanálise e a análise da linguagem permitindo, preencher o esvaziamento que a lógica provocou na linguagem.

O símbolo, para Ricoeur, “dá que pensar” pois, ele dá o sentido e o sentido que ele dá, é de que pensar. É, pensando no símbolo que dá que pensar e na simbólica do mal, que Ricoeur irá estabelecer a ordem do símbolo.

Ricoeur chamou de símbolos primários às denominações que estavam associadas às noções de pecado e de mal, referidas nas religiões como mancha, desvio, transgressão, errância, e que foram retiradas da experiência na natureza. Portanto, é possível vermos que há uma estrutura intencional nesses símbolos.

“O símbolo é um signo, pelo fato de que, como todo o signo, ele visa para além de alguma coisa e vale por essa alguma coisa. Mas nem todo o signo é símbolo, o símbolo recepta na sua mira uma intencionalidade dupla. Há primeiro que tudo uma intencionalidade primeira ou literal, que, como toda a intencionalidade significante, supõe o triunfo do signo convencional sobre o signo natural.” (RICOEUR, 1988:284)

É por isso que o que se busca na verdade, no símbolo, é o ser manchado, o ser do pecado e o ser culpado. Cumpre dizer que existem também os signos técnicos os quais com sua transparência opõem-se aos signos simbólicos que são opacos. São esses signos simbólicos que nos levam do sentido primário ao sentido secundário, pois *“... o sentido simbólico é constituído no e pelo sentido literal, o qual opera a analogia ao dar o análogo.” (RICOEUR, 1988:285)*

Com os símbolos primários também se torna possível o aparecimento de uma dinâmica, a vida dos símbolos. Num símbolo atual, sempre podemos encontrar algo de essencial de um símbolo arcaico que sobreviveu através das revoluções da experiência e da linguagem. Os símbolos do pecado vieram do símbolo da mancha e foram eles que

serviram de passagem para os símbolos da culpabilidade. Um símbolo nunca fica perdido, ele vai se transformando a partir do anterior e o seu tema muda à medida em que ocorrer uma perturbação dos seus motivos fundamentais.

“Assim, vemos a simbólica do pecado organizar-se em torno de imagens inversas das da mancha; em vez do contato exterior, é agora o desvio (em relação ao alvo, à via reta, ao limite a não franquear, etc.) que serve de esquema diretor. (RICOEUR, 1988:286)

Ricoeur considera que os mitos são símbolos de segundo grau, diferenciando-se dos de primeiro grau. *“Estas grandes narrações... [ao] porem em jogo um espaço, um tempo, personagens, incorporados à sua forma, têm, com efeito, uma função irredutível. Uma tripla função.” (RICOEUR, 1988:288)*

Assim, os mitos colocam os dramas da humanidade inteira sob o signo de um homem só, numa história de tensão que vai da gênese ao apocalipse e que visa mostrar como o homem passou a ser o que é no presente.

Por serem múltiplos os mitos não nos permitem organizá-los, classificá-los, nem descobrir-lhes sua dinâmica. Todo mito é iconoclasta do outro. Por isso, um deles atribui a origem do mal a um conflito anterior ao homem, enquanto o outro situa a origem no próprio homem.

Ricoeur acredita, contudo, que é necessário passar da exegese dos símbolos a uma filosofia da reflexão, visto que o símbolo dá que pensar e sempre suscita uma compreensão através de uma interpretação.

Para Ricoeur a compreensão pressupõe três etapas: a primeira delas é a simples fenomenologia. Na fenomenologia o símbolo é compreendido pelo próprio símbolo e o que ela indica é a coerência dele, a extensão e a panorâmica desse conhecimento, embora ainda não consiga mostrar a sua efervescência, a vida presente em um mito.

A segunda etapa, então, é a da compreensão hermenêutica propriamente dita. É nesse momento que se aplica a interpretação, de forma que o simbolismo seja exposto, ultrapassado, apropriado pelo hermenêuta, constituindo o círculo da hermenêutica. *“Pode-se enunciar brutalmente esse círculo: ‘É preciso compreender para crer, mas é preciso crer para compreender’. Este círculo não é um círculo vicioso, ainda menos mortal; é um círculo bem vivo e estimulante.”* (RICOEUR, 1988:293)

A terceira etapa da compreensão dos símbolos é filosófica; é o pensamento a partir do símbolo. Para Ricoeur os perigos que corremos, ao chegarmos à etapa da reflexão do símbolo, é o de cairmos na alegorização e na gnose, buscando o sentido do símbolo numa idéia preexistente em que este viria apenas demonstrá-la, ou descobrindo-o numa concepção dogmática, que vê o significado do mal como algo externo ao homem e que somente está presente nessas formas exteriores, os símbolos.

“A minha convicção é que é preciso pensar de modo nenhum por trás dos símbolos, mas a partir dos símbolos, segundo os símbolos, que a sua substância é indestrutível, que eles constituem o fundo revelante da fala que habita entre os homens; em resumo o símbolo dá que pensar.” (RICOEUR, 1988:294)

E o caminho que Ricoeur nos oferece para superar o pensamento analogizante e especulativo, chegando a verdade do símbolo, é o pensamento reflexivo. O pensamento reflexivo ao qual se refere não é aquele que reduz a riqueza simbólica a uma simbólica da alma do sujeito, do eu, que viria representar a cisão entre a função psíquica e as outras funções do símbolo (cósmica, noturna, onírica, poética). Se fosse assim, esta simbólica da subjetividade desmontaria a totalidade simbólica. *“O símbolo começa a ser arruinado quando deixa de jogar em vários registros: cósmico e existencial. A separação do ‘humano’, do ‘psíquico’ é o começo do esquecimento.”* (RICOEUR, 1988:304)

Assim, para Ricoeur, o pensamento reflexivo que ele quer utilizar é aquele que lhe permitiria garantir a plenitude da riqueza simbólica.

“...experimentar uma outra via que seria a de uma interpretação criadora, de uma interpretação que respeite o enigma original dos símbolos, que se deixe ensinar por ele, mas que, a partir daí, promova o sentido, forme o sentido, na plena responsabilidade de um pensamento autônomo.” (RICOEUR, 1988:295)

5.6. A HERMENÊUTICA DO SÍMBOLO

Nesse ponto da investigação de Ricoeur sobre o simbolismo veremos como o autor considerou o porquê da reflexão necessitar da interpretação dos símbolos.

Ricoeur, ao aplicar sua hermenêutica sobre a simbólica do mal, reconheceu, ao nível semântico, que chegarmos à significação existencial da experiência do mal, somente é possível se o fizermos através da investigação das seguintes expressões linguísticas: mancha, pecado e culpabilidade.

“...expressões que partem de alguma significação literal (tal como nódoa, desvio e errância no espaço, peso ou carga, escravatura, queda) e que visam alguma outra significação, a que podemos chamar existencial, isto é, precisamente o ser manchado, pecador, culpado.” (RICOEUR, 1988:310)

Nas línguas e culturas em que apareceram, primeiramente, estas expressões, não tinham o caráter abstrato que tem atualmente, pois estabeleciam uma relação indireta, analógica com a experiência do mal. Esta *“... é a razão pela qual fazer a experiência do mal é também exprimi-lo por meio de uma linguagem, mas exprimi-lo é já interpretar os seus símbolos.” (RICOEUR, 1988:311)*

Ao nível mítico da simbólica do mal, que deve estar junto com o semântico, Ricoeur mostrou que a experiência do mal, através dos mitos de Prometeu, Anthropos e Adão, referentes ao trágico, ao órfico e à queda bíblica, ganhou novas expressões.

existência pecadora com a afirmação do nosso ser criado inocente. A este nível, os símbolos não têm só valor expressivo, como ao nível semântico, mas também um valor exploratório, visto que eles conferem uma universalidade, uma temporalidade e um alcance ontológico a expressões do mal tais como mancha, pecado, culpabilidade.” (RICOEUR, 1988:311)

Ricoeur considera que há uma ligação entre a simbólica do mal e o simbolismo da religião: para todo símbolo do mal sempre haveria o da salvação e vice-versa. Aparentemente, os símbolos do mal seriam, então, apenas uma região do simbolismo religioso. Entretanto, o simbolismo do mal é o lugar da origem da hermenêutica. É, por isso, que a filosofia se interessa pelo símbolo: nele há algo de admirável e escandaloso.

É a opacidade, a ligação a uma base de significação literal, concreta e material, a dependência de várias línguas e culturas e a provocação do pensamento, através de uma interpretação problemática, que mostram todas as deficiências do símbolo, frente à necessidade de clareza e cientificidade que a reflexão requer. Além disso, o que complica ainda mais o símbolo é que para justificá-lo existem teorias hermenêuticas separadas e opostas as quais não podem, de maneira alguma serem unificadas numa teoria geral da interpretação.

Foram, todavia essas condições do símbolo que motivaram Ricoeur a continuar na busca de sua filosofia da reflexão fazendo a oposição entre a fenomenologia da religião e a interpretação psicanalítica da mesma.

Partindo da fenomenologia da religião, (a qual mostra o fenômeno religioso descritivamente, tal como é no rito, no mito e na fé, que encontra o caráter de verdade dos símbolos do sagrado relativamente a sua intenção significante ligada a natureza, contrariamente ao vazio e arbítrio do signo semiótico; que vê no sagrado uma linguagem que fala das reminiscências do ser, uma ontologia), Ricoeur opôs a interpretação psicanalítica. O fenômeno religioso é uma função da economia libidinal, portanto, a

Segundo Ricoeur, Freud ao interpretar a civilização, propôs uma hermenêutica geral da cultura igualando, assim, sua teoria a todas as outras hermenêuticas. Os limites, então, da interpretação psicanalítica da cultura deixou de estar em seu objeto e sim no olhar sobre a cultura. *“O ponto de vista da psicanálise é o de uma ‘economia’ de pulsões, isto é, de uma balança de renúncias e de satisfações, quaisquer que estas últimas possam ser: reais, adiadas, substituídas ou fictícias.” (RICOEUR, 1988:315)*

Assim, quando Freud levantou a questão da “economia” da civilização humana de saber *“Até que ponto é possível diminuir a carga dos sacrifícios instintuais impostos aos homens? Como conciliar os homens com as renúncias que são inelutáveis? Como oferecer compensações satisfatórias para esses sacrifícios?” (RICOEUR, 1988:315)*, houve uma ligação direta com a religião, pois, é com a religião que o homem diminui o peso de suas culpas e obtém consolação para os seus sacrifícios. Tudo isso é muito semelhante aos *“... prazeres sublimados da esfera pulsional, do Eros fundamental.” (RICOEUR, 1988:315)*

Com a psicanálise é possível dizer que a criação dos deuses é uma ilusão que vem para compensar a inferioridade do homem face ao poder da natureza e diminuir o medo da certeza da morte.

Para Ricoeur, se não há verdade na religião, ao menos, é possível compreendê-la pela sua origem. Assim, os símbolos religiosos, ao invés de serem a renovação da antiga reminiscência, seriam considerados como

“... uma ressurgência sob a forma de fantasmas das imagens esquecidas do passado da humanidade e do passado do indivíduo. Este retorno do esquecido, sob a forma de fantasma religioso, pode ser comparado à reaparição do recalado na neurose obsessiva.” (RICOEUR, 1988:317)

Permanece, para Ricoeur, a questão de saber como duas interpretações opostas são possíveis ao mesmo tempo? Como ambas são legítimas? Para ele não seria suficiente fazer a justaposição das interpretações. Ele se propôs buscar sua resposta na interrelação existente entre o consciente e o inconsciente. Assim, ele parte para o reconhecimento de

que a consciência não é a primeira realidade que podemos conhecer, mas sim a última e o que devemos fazer é chegar a ela e não partir dela.

Devemos saber também que o movimento de desmistificação da consciência é motivada pelo privilégio que emana dela e que cria a ilusão da consciência. O filósofo deve considerar que, *"... esses modelos naturalísticos tiram a sua própria significação dessa tática de desalojamento e de desapossamento dirigida contra a ilusão da consciência, ela própria enraizada no narcisismo."* (RICOEUR, 1988:318)

Mas, além disso, é possível verificarmos também que a origem da significação pode ser mudada mais uma vez. As críticas de Freud a partir da tópica e da econômica sobre a consciência não foram suficientes para aboli-la mas, antes, renovaram-lhe o sentido. Na verdade, o que cessa é a pretensão da consciência conhecer-se, o seu narcisismo. Portanto, para Ricoeur, é possível sim falar da consciência desde que seja pensada depois de Freud.

"Tudo aquilo que nós podemos dizer sobre a consciência depois de Freud parece incluído na fórmula: 'A consciência não é imediata, mas mediata; ela não é uma fonte, mas uma tarefa, a tarefa de se tornar mais consciente.'... O problema da consciência parece-me ligado, por conseguinte, a esta questão: como é que um homem sai da sua infância, como é que se torna adulto?" (RICOEUR, 1988:318)

O que fica colocado aqui já não é mais somente um problema psicológico, mas sim uma investigação que deverá buscar a compreensão desse fenômeno nas figuras, imagens e símbolos que orientam esse crescimento, a maturação do indivíduo. *"Penso que este modo indireto é mais evidente do que uma psicologia direta do crescimento; o próprio crescimento aparece como ponto de cruzamento de dois sistemas de interpretação."* (RICOEUR, 1988:319)

Em Ricoeur torna-se necessário sair da área da libido e da consciência que não nos permitem a compreensão e buscar novos símbolos que levem a consciência para fora da

infância, para frente. E o lugar no qual ele vai encontrar essa nova consciência está nas figuras do espírito, à maneira de Hegel.

“Esse processo não é de modo nenhum uma introspecção, uma consciência imediata: ele não é de modo nenhum uma figura do narcisismo, visto que o foco do Si não é o ego psicológico, mas o espírito, isto é, a dialética das próprias figuras. A ‘consciência’ é apenas a interiorização desse movimento que é preciso encontrar na estrutura objetiva das instituições, dos monumentos, das obras de arte e de cultura.” (RICOEUR, 1988:319)

Podemos concluir que a significação da consciência para Ricoeur somente pode ser buscada fora da psicologia da consciência, ao mesmo tempo que deve estar referida tanto ao inconsciente da metapsicologia freudiana, quanto ao espírito da metapsicologia de Hegel.

“A oposição entre inconsciente e espírito exprime-se na própria dualidade das interpretações. As duas ciências da interpretação representam dois movimentos contrários: um movimento analítico e regressivo em direção ao inconsciente, um movimento sintético e progressivo em direção ao espírito.” (RICOEUR, 1988:319)

Assim, podemos dizer que na fenomenologia do espírito a consciência é garantida apenas no fim, enquanto na psicanálise a compreensão advém das figuras anteriores, dadas pela infância.

“É por isso que o mesmo jogo de símbolos pode suportar duas espécies de interpretações, uma é dirigida para a ressurgência de figuras que estão sempre ‘atrás’, a segunda para a emergência de figuras que estão sempre ‘para frente’. E são os mesmos símbolos que trazem essas duas dimensões que são oferecidas a essas duas interpretações opostas.” (RICOEUR, 1988:320)

Concluindo, Ricoeur vai nos dizer ainda que a dependência da reflexão de uma linguagem simbólica e se tornar uma interpretação decorre exatamente das condições da

própria reflexão. A reflexão, em princípio, é a busca do si, mas isto ainda não é suficiente para sabermos por que torná-la uma interpretação. Só podemos entender esse processo quando compreendemos que a reflexão é o esforço de reaprendermos nosso ego. Não como uma questão psicológica, de intuição intelectual ou mística, e sim, como uma objetivação que surge da mediação dada pelas nossas obras, nossas ações, nossas instituições. Além disso, é possível a reflexão como interpretação porque, segundo Ricoeur, *"...a reflexão é menos uma justificação da ciência e do dever do que uma reapropiação do nosso esforço para existir."* (RICOEUR, 1988:322). Isto nos mostra que na reflexão *"... a posição de si não é um dado, é uma tarefa; ela não é gegeben, mas aufgegeben."* (RICOEUR, 1988:323), que se associa a um desejo de ser, uma vez que existe também um sentido ético na reflexão.

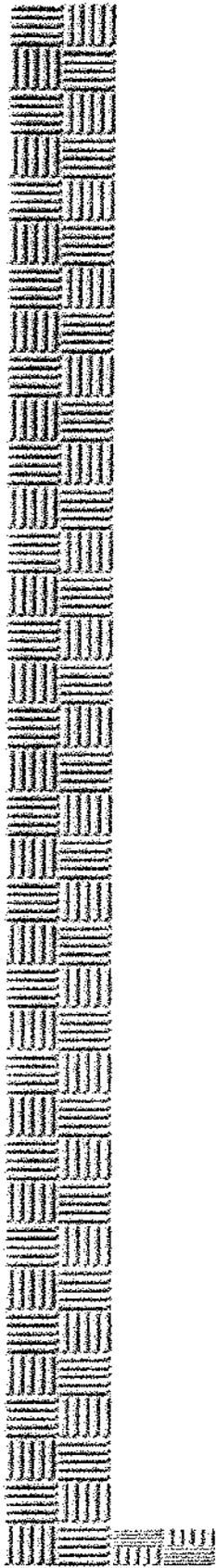
Portanto, para Ricoeur, só é possível compreender a reflexão como interpretação se entendemos que há uma ligação fundamental entre a existência e os sinais que manifestamos em nossas obras.

"... a reflexão deve tornar-se interpretação, porque eu não posso apreender o ato de existir noutra lugar senão nos sinais dispersos no mundo. É por isso que uma filosofia reflexiva deve incluir os resultados dos métodos e dos pressupostos de todas as ciências que tentam decifrar e interpretar os sinais do homem." (RICOEUR, 1988:324)

Finalizamos essa concepção de símbolo sem qualquer referência a terapia ocupacional e tampouco explicitamos os tipos de símbolo que Ricoeur considera como expressões simbólicas, pois para ele, como vimos elas sempre aparecem como linguagem.

Fizemos isto, em parte deliberadamente e também parte por uma questão de economia textual. Esse proceder foi deliberado porque essa relação aparecerá no próximo capítulo. Nele, faremos uma síntese para responder algumas questões que ficaram em suspenso ao longo de nosso texto. Quanto à economia textual, optamos por ela porque poderíamos correr o risco de nos repetirmos com nossas recomendações aos terapeutas ocupacionais.

Em relação ao símbolo que acabamos de ver, podemos caracterizá-lo como aquele que nos mostra a humanidade, a existência, a equivocidade, a linguagem e a reflexão. É um símbolo, portanto, que contém a polissemia e depende da interpretação para ver o homem se tornar um Si consciente. Com uma consciência apenas possível quando o homem se vê em suas obras, e ações, enfim, no resultado das suas atividades.



6. O símbolo na terapia ocupacional resulta em ciência ?

Após concluirmos esse estudo sobre o conceito de símbolo em Cassirer, Freud e Ricoeur, necessariamente, surgem algumas questões que precisam ser discutidas para tentarmos responder a nossa dúvida principal. O símbolo nesses autores é um fundamento que nos permite entender a terapia ocupacional como ciência?

Vamos proceder, inicialmente, listando outras questões que são precedentes à nossa questão principal e que acreditamos formem o conjunto de dúvidas em que se insere nosso problema central.

Assim, haveria nesses três conceitos de símbolo algum que representasse o melhor fundamento para a terapia ocupacional, ou eles se complementam?

Esses três conceitos esgotam todas as possibilidades de exploração do símbolo, ou, ainda, precisaríamos investigar outros autores e seus conceitos?

Existe alguma possibilidade de harmonizarmos as verdades que resultam desses símbolos, ou o que existe são somente divergências?

Há algum valor científico num conceito que busca fazer sempre a ligação de elementos opostos, ou este poder sintético conduz-nos a um emaranhado conceitual sem saída?

A apropriação desses conceitos mostra apenas o resultado de uma exploração erudita, ou haveria alguma utilidade prática nesses conhecimentos para os terapeutas ocupacionais?

Enfim, o símbolo permite algum tipo de ciência em terapia ocupacional ou o que nos deparamos é com uma metafísica?

Contudo, antes de iniciarmos nossa reflexão sobre essas questões, é necessário que façamos um resumo dos principais conceitos do símbolo que surgiram em nosso texto.

6.1. UMA SÍNTESE NECESSÁRIA

O que vimos com o símbolo em Cassirer foi que ele nos permitiu compreender uma condição universal exclusiva, própria do homem. Essa condição é a capacidade de produzir símbolos e que autoriza ao homem fazer a superação do mundo da necessidade, o mundo da biologia, da animalidade e adentrar no mundo da significação, do pensamento, da cultura, constituindo a sua humanidade.

Em Cassirer o símbolo é concebido a partir de uma análise racional, idealista, que, ao reconhecer suas duas estruturas, vê nelas o poder e as limitações do intelecto humano, pois, “...*não podemos pensar sem imagens nem intuir sem conceitos.*” (CASSIRER, 1977:98). É com esse entendimento da estrutura do intelecto humano que Cassirer propôs substituir as imagens pelos símbolos. O resultado dessa proposta foi que a definição do conhecimento humano passou a ser simbólico e não mais racional.

No símbolo Cassirer encontrou os princípios estruturais gerais que permitem compreender a simbolização como uma condição universal do homem, uma vez que, ao constituir o símbolo, o que ela nos mostra é uma representação, um conceito, uma abstração que surge numa forma — as chamadas formas simbólicas — e não, como se poderia esperar, nos objetos da realidade concreta.

Assim, as formas simbólicas para Cassirer são: o mito e religião, a linguagem, a arte, a história e a ciência que surgem a partir do trabalho do homem, isto é, o sistema das atividades humanas, embora este trabalho não seja derivado de uma substancialidade e sim de uma funcionalidade racional.

É dessa maneira, portanto que Cassirer enxerga cada uma das formas simbólicas. No mito, apesar de sua aparência caótica, há, por trás a função mito-criadora. Ele surge como resultado da imaginação, ou das imagens, que se instalam na mente do homem em decorrência dos estímulos da vida e que precisam encontrar uma linguagem que lhes permita sua manifestação. É por isso que o mito surge como uma estória antiga,

mostrando-nos as primeiras explicações da natureza, num constructo que congregam uma teoria e a criação artística.

É, assim, que o mito se refere à realidade dos objetos e das coisas da natureza, muito embora essa objetividade esteja voltada para uma descrição de sua fisionomia emocional, derivada de um sentimento geral que ele divide igualmente com todos os seres, animados e inanimados, de maneira alguma podendo se confundir com a objetividade da ciência.

Pelo seu lado, a religião, enquanto uma forma simbólica que se segue ao mito, é derivada, de uma preocupação do homem consigo mesmo, surgida no momento em que ele começou a descobrir sua individualidade, abandonando o sentimento geral de solidariedade com a vida e adquirindo confiança frente a natureza. Assim, é possível dizer que a religião teve sua origem na magia, o primeiro passo confiante que o homem deu para intervir junto à natureza, e posteriormente, ao buscar os ideais e a identificação dos dramas morais e éticos, ele pôde começar a construção da sua racionalidade.

Quanto a linguagem, Cassirer mostrou-nos que ela é a forma simbólica que, pela primeira vez, buscou estabelecer a conexão direta e saber da identidade entre o símbolo e a coisa e que, ao fazer isso, acabou fornecendo as condições básicas para o conhecimento acontecer. Além disso, ele reconheceu que nem as teorias genéticas, — que tentaram explicar a origem da linguagem como imitação, como retórica, ou como interjeição, — nem as teorias sistemáticas, — que tentaram reduzir a linguagem a um agrupamento mecânico ou construir uma única gramática, — foram capazes de explicar a linguagem, pois não perceberam que a linguagem é um instrumento de pensamento que tem um dinamismo e uma função social que nos oferece a oportunidade da conquista do mundo objetivo.

Em relação a arte, Cassirer acredita que ela é considerada como uma forma inferior de conhecimento, talvez, porque carregue dentro si a questão da estética e do belo. Todavia, para ele, tanto a arte como a linguagem transitam pelas vias do conhecimento

objetivo e subjetivo. Portanto, a arte pode ser considerada tanto como um meio de expressividade como de formação.

Assim, podemos dizer que na arte não existem somente emoções e instintos. Há também intencionalidade. O artista não expressa apenas sentimentos; ele nos mostra uma representação e uma interpretação permitindo o descobrimento da realidade e o conhecimento do sentimento humano.

A história, como forma simbólica, é aquela que vem nos mostrar que o conhecimento histórico, tanto quanto o da natureza dependem da experiência. Contudo, há uma diferença fundamental, pois o conhecimento histórico não está em busca de saber das causas dos fatos empíricos, mas sim descobrir-lhes o sentido. Portanto, é procedendo com um método interpretativo, realizado no presente sobre os documentos e monumentos do passado, que é possível se fazer uma reconstrução do real e também compreender, simbolicamente, o verdadeiro sentido da vida dos homens do passado.

A ciência é a última etapa do conhecimento que se desenvolveu desde o mito, passando pela linguagem até chegar a linguagem dos números que nos permite encontrar a ordem e a uniformidade da natureza. Embora o número nos permita ver com objetividade a natureza ele não é a própria realidade e sim um símbolo que nos possibilita construir novos símbolos e compreendermos a natureza numa linguagem universal.

Em Freud o símbolo tem a marca do empirismo e do reducionismo resultantes da formação acadêmica e dos valores científicos vividos por ele. Embora houvesse em Freud uma preocupação central em investigar as causas dos fenômenos mentais, que ele descobriu estarem ligadas às pulsões sexuais inconscientes reprimidas que apareciam nas idéias latentes dos conteúdos manifestos pelo sujeito do sonho, ele também procurou, em suas investigações posteriores, aplicar o conhecimento que obteve com seu método psicanalítico à outras formas de manifestações relacionais e culturais criando um conhecimento psicológico mais universal, a metapsicologia.

Além disso, Freud, juntamente com Nietzsche e Marx, revolucionaram a teoria do conhecimento ao transformar a consciência imediata, narcísica numa consciência falsa. Com sua teoria ele mostrou que não se pode mais pensar sobre o conhecimento e a vida mental sem se referir ao inconsciente e a sexualidade.

O símbolo de Freud está na base de toda essa questão. Portanto, seu caráter é marcadamente psicológico e nos orienta em direção ao conhecimento do funcionamento da mente do homem. O símbolo agora deixa de ser apenas a representação das coisas que estão em nossa consciência e passa a ser a expressão de sentimentos, emoções, conflitos e desejos frustrados que fazem parte nosso mundo inconsciente: “... *se trata de conhecimentos inconscientes, de relações inconscientes ...*”.

No início, o símbolo de Freud era um símbolo mnemico que estava associado a um trauma psíquico datado, arbitrário e não permitia a interpretação. Posteriormente, com a simbolização, os sintomas psíquicos começaram a ser vistos como fenômenos que tinham uma significação lógica, genética e biográfica e, portanto, podiam ser interpretados. Mas, foi somente com a **Interpretação dos Sonhos** que houve uma nova compreensão sobre o símbolo. Freud reconheceu que no símbolo onírico havia, além da representação substituta inconsciente da base genética e dos paralelismos filogenéticos, uma relação constante entre os elementos do sonho e a sua interpretação, a qual ele chamou de relação simbólica. Foi o entendimento da relação simbólica que permitiu o surgimento da técnica da livre associação no relato dos sonhos, embora, mais tarde, Freud tivesse revisto que o valor verdadeiro da relação simbólica estava somente nas associações livres que os pacientes faziam e não no conhecimento de símbolos do analista.

O que Freud apreendeu da relação simbólica nos sonhos foi que ela era uma comparação que se referia, na maioria das vezes, à vida sexual do homem, embora isto fosse inconsciente para o sujeito do sonho. Ele descobriu que o relato dos sonhos eram a expressão da realização de desejos inconscientes e por isso eram manifestados de forma confusa, apoiados nos fenômenos de condensação, deslocamento e censura. Apesar de tudo

isso, podiam ser compreendidos a partir da colaboração do sujeito do sonho e da interpretação do analista.

Freud verificou também que esses mesmos fenômenos apareciam em outras formas de manifestações culturais como a arte, o mito, o jogo, o xiste e o trabalho. Esse reconhecimento lhe permitiu ampliar a sua teoria na direção de um conhecimento que se unia a filosofia, a antropologia, a estética, a teoria das religiões e se localizava nas Humanidades.

Foi assim que Freud viu na arte a manifestação cultural humana que melhor permite a realização simbólica, pois ela consegue fazer a troca do objeto e do fim do desejo humano, via o processo de sublimação. É a arte, então, com a produção de objetos simbólicos e a sublimação correspondente, que possibilita ao seu sujeito diminuir a frustração de seus de desejos não realizados e, ao mesmo tempo, obter a aceitação social.

A interpretação que Freud deu às características simbólicas dos mitos totêmicos e dos tabus dos primitivos levaram-no a estabelecer uma série de associações entre elas e o desenvolvimento da vida mental do homem, que vai desde a infância, passando pelo narcisismo, até a subordinação do princípio de prazer ao princípio de realidade e também com os mais diversos quadros de patologia psíquica. Foi com esse entendimento que ele transformou o mito de Édipo no modelo explicativo para o desenvolvimento de todas as neuroses.

No jogo infantil Freud observou que o processo de simbolização oferece ao sujeito que o realiza a renúncia da satisfação de um instinto. Isso ocorre a partir do momento em que essa satisfação é manifestada nas representações simbólicas do jogo e é trocada pelo controle dos sentimentos correspondentes a esse instinto. O que acontece no jogo é que os sentimentos instintivos deixam ser vividos e passam a ser também simbolizados.

A identificação da simbolização no trabalho é um tanto contraditória em Freud, pois o primeiro entendimento que ele tinha do trabalho era que seria originário de um

deslocamento das pulsões sexuais primitivas do homem. Ele também via no trabalho a atividade que mais fortemente vinculava o homem à realidade. Contudo, talvez seja, exatamente, essa dupla condição do trabalho que nos permita vê-lo como um símbolo: é ele que permite, através de sua função sublimatória a mobilização e a integração de vários aspectos — narcísicos, sexuais e agressivos — que fazem funcionar a mente humana.

Quanto ao símbolo em Jung, embora mais desenvolvido, foi em direção oposta ao de Freud, em busca dos arquétipos, as criações universais da humanidade que se mostram nas imagens dos mitos, da religião, das lendas, as quais mostram que a compreensão psicológica do homem está sempre no porvir.

M. Klein investigou mais intensamente a relação entre a simbolização e os processos de sublimação, fantasia, identificação e ansiedade e, com isso, acabou por reconhecer que o símbolo é fundamental para o desenvolvimento do ego.

O símbolo em Ricoeur está associado a ciência hermenêutica e, portanto, ligado a interpretação, a compreensão, a linguagem, a reflexão, a existência e a equivocidade do homem. Esse autor foi buscar na exegese, uma técnica tradicional de fazer a decifração da significação dos textos sagrados, e no seu projeto, de enxertar a hermenêutica à fenomenologia, uma teoria que lhe permitisse a compreensão do compreender como um modo de ser.

Para Ricoeur todas as hermenêuticas se propõem a investigar um tipo de o símbolo, aquele que faz a apresentação do sentido, que tem duplo sentido e que são expressões que mostram-escondendo. Portanto, o símbolo para Ricoeur é *“...toda a estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido, secundário, figurado, que apenas pode ser aprendido através do primeiro.”* (RICOEUR, 1988:14)

Em Ricoeur há uma preocupação em saber da existência do homem, que pode ser mostrada através da interpretação de suas obras, isto é, das expressões simbólicas de sua

vida. Portanto, o símbolo nos faz saber da existência e de sua vida operante, anteriores a todo o conhecimento lógico e objetivo das ciências da natureza e da matemática.

Todavia, para Ricoeur poder investigar as expressões da vida ou da existência, ele precisou se apoiar na lingüística, pois, por mais variados que sejam os símbolos, eles sempre aparecem num meio lingüístico. É assim com a religião, com os mitos, com os sonhos, com a poesia e com o folclore. Portanto, foi nos textos, enquanto símbolos, que ele foi buscar conhecer a existência do homem.

As dificuldades sobre o conhecimento do símbolo aumentaram na medida em que Ricoeur verificou que as interpretações oferecidas às expressões multívocas, eram divergentes e que ele precisaria de uma hermenêutica filosófica que levasse em consideração um plano semântico para poder fazer a arbitragem dos conflitos das mesmas. Contudo, o símbolo de Ricoeur não serve para a unificar nem as interpretações nem as teorias que lhe são subjacentes. Ao contrário, ele vem para garantir os seus diferentes sentidos: a arqueologia da psicanálise, a teleologia da fenomenologia do espírito e da escatologia da fenomenologia da religião, para poder saber da existência do ser.

Ao comparar as análises que a semântica lexical e a semântica estrutural fazem sobre os símbolos com as interpretações das várias hermenêuticas, Ricoeur percebeu que o símbolo conquistou precisão para seus significados e criou um universo auto-suficiente para a linguagem. Entretanto, ao conseguir isso, a linguagem se fechou sobre si mesma. Com as hermenêuticas acontece o contrário: elas descobrem nos símbolos um universo aberto, que fala do homem e da experiência vivida.

Assim, para Ricoeur, nos sintomas, nos sonhos, nos mitos, nos ideais, nas ilusões estão presentes tanto as relações de força dadas por uma energética, a natureza, quanto as relações de sentido dadas por uma exegese de sentido, o espírito. Apenas estas últimas permitem o símbolo como uma expressão que mostra escondendo. É, por isso, que podemos ver o sonho também como um desejo, bem como o Êxodo bíblico como um movimento existencial que vai do cativeiro à liberdade.

Ao discutir o acúmulo de sentido dos símbolos como uma polissemia, Ricoeur encontrou justificativa e objetividade para ela, fazendo-a passar pela ótica dos conceitos de sincronia e diacronia, significante e significado de Saussure. Além disso, mostrou que é possível descobrir uma lógica para a polissemia dos símbolos quando selecionados e concatenados dentro de um contexto. É, assim, que o símbolo pode ganhar cientificidade, superando o místico e o patológico. Entretanto, ao fazer isso, a lingüística enclausura a equivocidade do ser na lógica semântica.

Para Ricoeur essa condição do símbolo é inaceitável. É no discurso que a equivocidade do ser se diz e, portanto, é essa função primária de linguagem, o dizer, que devemos recuperar através do símbolo. É o dizer que remete o signo à coisa e retoma a realidade do discurso, retirada pelo estruturalismo. Contudo, o símbolo em Ricoeur permite uma interação entre a estrutura e a frase, através de uma polissemia regrada em que, *“As palavras tem mais do que um sentido, mas não tem um sentido infinito.”* (RICOEUR, 1988:95). Podemos ver, portanto, que a univocidade e a precisão, ou a plurivocidade e a abertura de um discurso, não são determinadas pela polissemia, mas sim pelo contexto. Daí resultam a ciência com uma única isotopia ou a linguagem simbólica e suas várias isotopias.

O que é geral no símbolo em Ricoeur é que ele nos “ dá que pensar”, está carregado de uma intencionalidade significativa que, ao ser interpretada, vem nos dizer do ser do homem. O símbolo permite ir mais adiante e transformar sua interpretação em uma reflexão filosófica para poder ganhar sua compreensão garantindo a riqueza da totalidade simbólica.

Contudo, a reflexão filosófica do símbolo não é pacífica, pois, além da densidade de suas características gerais, que depõem contra sua cientificidade, existe, ainda, a justaposição das hermenêuticas divergentes. Para resolver isso Ricoeur estabeleceu uma nova relação entre consciente e inconsciente, mostrando que a consciência é uma tarefa que só pode ser obtida quando se fizer uma reflexão sobre os símbolos que estão nas instituições, nos monumentos, nas obras de arte e na cultura, podendo ser analítica e

regressiva quando surge do inconsciente, ou sintética e progressiva quando vem do espírito. É assim, através da multivocidade do símbolo, que podemos compreender a equivocidade do ser.

QUADRO RESUMO DO SÍMBOLO

SÍMBOLO EM CASSIRER	SÍMBOLO EM FREUD	SÍMBOLO EM RICOEUR
RACIONALISMO/IDEALISMO	EMPIRISMO/REDUÇIONISMO	HERMENEUTICA/EXISTENCIALISMO
CONCEITO/IMAGEM	CONSCIENTE/INCONSCIENTE	DUPLO SENTIDO
CONDIÇÃO UNIVERSAL	INDIVIDUALIDADE/CULTURA	HUMANIDADE
REPRESENTAÇÃO	EXPRESSÃO	EXISTÊNCIA
RELAÇÕES ABSTRATAS/LÓGICA	RELAÇÕES CAUSAIS/EXPLICAÇÃO	RELAÇÕES DE SENTIDO/COMPREENSÃO
AUSÊNCIA DO SUJEITO	PRESENÇA DO SUJEITO	A VIVÊNCIA
TRABALHO FUNCIONAL	TRABALHO CONCRETO	TRABALHO LINGÜÍSTICO
FORMAS SIMBÓLICAS	EXPRESSÕES SIMBÓLICAS	TOTALIDADE SIMBÓLICA
HOMEM SIMBÓLICO	HOMEM DO INCONSCIENTE	HOMEM TRANSCENDENTAL
TEORIA DO CONHECIMENTO	TEORIA DA MENTE	TEORIA DA LINGUAGEM

Os conceitos de símbolo que acabamos de estudar mostram, cada um deles, possibilidades de fazermos uma fundamentação diferenciada da terapia ocupacional. O símbolo de Cassirer ao nos mostrar a racionalidade na direção da lógica permite pensarmos a terapia ocupacional como uma ciência do tipo formal. Portanto, terapia ocupacional que se apoiasse no símbolo cassireriano, iria prescindir do sujeito concreto, iria em busca da universalidade, das relações lógicas e abstratas que surgiriam das representações resultantes do trabalho humano, enquanto formas simbólicas. O que ela viria nos mostrar seria a capacidade do homem construir uma representação geral e universal de nós mesmos e do mundo.

Freud nos introduz à experiência do símbolo, ao uso do símbolo e apresenta-nos um conceito que faz com que visualizemos tanto um método terapêutico interpretativo

quanto uma teoria da cultura. Um símbolo, assim constituído, permite pensarmos a terapia ocupacional como uma ciência empírica e que solicita, portanto, a presença concreta de um sujeito para que ela possa procurar saber da sua individualidade, na medida em que puder estabelecer as relações de causa e efeito que existente entre o inconsciente do sujeito e as expressões simbólicas por ele produzidas, tentando, assim, explicar-lhe como funciona a sua vida mental.

Com Ricoeur o símbolo é aquele que tem um duplo sentido, que “dá que pensar” e que nos mostra a equívocidade e a polissemia do ser, portanto nos diz do conhecimento da existência. Esse conceito de símbolo nos propõe, então, a incorporação da terapia ocupacional às ciências humanas, na medida em que irá procurar conciliar, numa reflexão as interpretações divergentes sobre os múltiplos sentidos que estão presentes nas obras do homem e, com isto, tentar obter um conhecimento compreensivo da existência humana.

6.2. A TRIPLA FUNDAMENTAÇÃO

Passemos agora a responder às questões propostas no início desse capítulo. A saber: o que resulta do reconhecimento da tripla fundamentação do símbolo para a terapia ocupacional? Três tipos de terapia ocupacional ou um processo de complementaridade?

Do ponto de vista lógico, o correto seria multiplicarmos a terapia ocupacional por três. Assim para cada fundamento de símbolo, teríamos um tipo de terapia ocupacional: a cassireriana, a freudiana e a ricoeuriana. Com isso nos protegeríamos da acusação de instituímos o ecletismo na terapia ocupacional. Porém, ao fazermos a escolha por essa alternativa logo iríamos verificar que cada um desses três tipos de terapia ocupacional estaria em parte completo e em parte incompleto, na medida em que o que estamos procurando é saber do homem.

Qual a conclusão possível? Unir a terapia ocupacional em torno dos três símbolos?

Eludiado o ecletismo, é possível identificarmos uma condição comum ao símbolo, que sempre acompanha as três conceituações. O comum a esses três tipos de símbolos é o fenômeno da objetificação. Este fenômeno está marcado em todos os três autores, como vimos ao longo de nosso texto. Sendo assim, o símbolo nada mais é que o esforço que o homem faz para se tornar objeto de si mesmo e objeto do mundo. É esta condição que a terapia ocupacional sempre encontra *no homem que faz* da terapia ocupacional.

Portanto, se é com o seu fazer que o homem simboliza, e por isso mesmo ele se objetifica, é assim, então, que ficam dadas as condições para que na terapia ocupacional, os fundamentos do símbolo em Cassirer, Freud e Ricoeur, sejam integrados, incorporados, invocados e complementados. Cada um deles contribui, respectivamente, com a lógica e a representação; com a experiência e a expressão; com a vivência e a existência para a fundamentação da terapia ocupacional.

Na continuidade dessa nossa reflexão ainda podemos nos perguntar mais sobre o tema da questão anterior. *Estariam esgotados todos os conceitos e autores que abordam o símbolo e que poderiam fundamentar a terapia ocupacional?*

É certo que nossa pesquisa é uma primeira abertura à problemática do símbolo na terapia ocupacional, muito embora, saibamos também que não se trata, de maneira alguma, de um trabalho introdutório, pois a discussão abordou três grandes mestres do simbolismo, os precursores em suas áreas, os “clássicos” do simbolismo, talvez. Com eles, confrontamos o racionalismo, o empirismo e o existencialismo, fontes básicas do conhecimento epistemológico, que acreditamos sejam mais do que suficiente, para criar um arcabouço filosófico para a terapia ocupacional.

Todavia, é evidente que o conhecimento do símbolo, por ser tanto profundo quanto extenso, sempre nos estimula a buscar novas fontes. Portanto, ainda nos resta muito

a ser investigado. Por exemplo, as concepções estruturalistas do símbolo dadas pela antropologia de Levy-Strauss e pela psicanálise de Lacan; o construtivismo do símbolo de Piaget; a semiótica do símbolo de Peirce, a poética simbólica de Bachelard; o arquétipo-símbolo de Jung; a simbologia religiosa de Eliade; os signos de Ponty e a imaginação simbólica de Durand.

6.3. ERUDIÇÃO E PRÁTICA

Discutir o simbolismo é um exercício de erudição ou há alguma possibilidade de sua prática?

É verdade que nem sempre podemos fazer uma investigação epistemológica, buscar saber os fundamentos de determinado tipo de conhecimento, ou alimentar nosso ego citando autores e conceitos que poderiam escapar à compreensão dos terapeutas ocupacionais. Ou, ainda, ficar nos deleitando num diálogo/monólogo, narcísico/alienante entre a própria consciência e o conhecimento dos nossos autores. Contudo, mesmo que concordemos que essa afirmação negativa e essa crítica sejam razoáveis, não é possível aceitarmos que se deixe de lado qualquer tipo de reflexão filosófica sobre a terapia ocupacional.

A máxima socrática de que “...*uma vida que não é refletida não deve ser vivida*.”, para nós é irrecusável. Portanto, assim como Hegelhart, acreditamos que “...*uma profissão que não é examinada não vale a pena ser praticada*.” (HEGELHART, 1977:667). Acreditamos que qualquer profissão deva procurar refletir sobre aquilo que faz, como faz, por que faz e para que faz. Já aprendemos com Ricoeur que não devemos realizar a reflexão no sentido de constituirmos uma consciência falsa, narcísica, e tampouco fazer uma reflexão que sirva apenas a interesses corporativistas. Devemos e podemos fazer uma reflexão sobre a produção teórica e prática da terapia ocupacional, bem como sobre sua inserção no contexto amplo da discussão científico-filosófica.

Ao fundamentarmos a terapia ocupacional no símbolo e na hermenêutica estamos procurando garantir a legitimidade teórica das técnicas interpretativas, utilizadas há muito tempo pelos terapeutas ocupacionais de forma empírica, já referidas no primeiro capítulo.

Além disso, é possível que estejamos abrindo uma série de perspectivas para a construção de novas técnicas e métodos para a clínica da terapia ocupacional em saúde mental e para a terapia ocupacional em geral, na medida em que nos propusermos a aplicar os fundamentos do símbolo à prática clínica.

Ennis, em 1974, procedeu assim ao construir uma psicoterapia breve baseada no conhecimento simbólico.

“É uma psicoterapia integral porque abarca os diversos planos da personalidade: o biológico, o psicológico, o ético, o filosófico e o religioso. Além disto, embora estude analiticamente cada esfera, sem dificuldades capta em cada uma delas as incidências dos outros planos da pessoa, condição que permite, desde os primeiros passos, o conhecimento estruturado da psique do paciente.” (ENNIS, 1974:6)

Robert Desoille e Séchehaye já incluíam em suas terapêuticas, metodologias que buscavam a reequilibração psicossocial, através da utilização da imaginação simbólica, como nos diz Durand:

“Da mesma maneira, para reequilibrar os neuropatas que têm tendência a perder contato com o real, Desoille não os fará mais sonhar com a ascensão, mas com a descida na terra ou no mar concreto, fazendo-os, segundo a bela expressão de Bachelard, ‘desaprender o medo’. Na terapêutica preconizada pela Dra. Séchehaye, o papel equilibrador de um regime da imagem e de suas ressonâncias simbólicas em relação ao outro é ainda mais nitido... Na cura de ‘realização simbólica’ a que vai submeter a doente, o psiquiatra tentará temperar o imperialismo de um único regime e, progressivamente, arrancar a doente do terrível ‘País da Claridade’ através de um sistemático ‘repouso no campo’ bastante concreto.” (DURAND, 1988:103)

Ou, como fez Leo Navratil que, ao pesquisar a relação entre a criatividade e a loucura, tomou por base o conhecimento do símbolo, como nos mostra Bader:

“Navratil prosseguiu as suas pesquisas no domínio das esquizofrenias. Acabou, assim, por reduzir as inúmeras características formais (do catálogo de Remert) ‘ a três tendências criadoras esquizofrênicas ’: — a tendência para uma ordem estrita no sentido do formalismo (que opõe uma estrutura nova à ameaça de dissociação que caracteriza o estado agudo); — a tendência para a expressão que Navratil concebe como uma fisionomização; — a tendência para criar símbolos, a simbolização, que consiste em encontrar uma significação nova e em elaborar significados. Nas duas primeiras tendências, sobretudo, é imperativa a necessidade do recurso da deformação para que possa haver modificações do esquema tradicional. Posteriormente, contudo, Navratil chegou à conclusão de que estas três tendências, embora ligadas ao estado psicótico, são de fato idênticas às ‘três funções criativas fundamentais do homem’. Na verdade, podem ser evidenciadas não só nos doentes com perturbações da função cerebral de ordem diversa (lesão pós-traumática, afasia, oligofrenias, etc.), como nos indivíduos saudáveis; nas crianças, nos primitivos, na arte popular, arcaica, exótica, etc., e acima de tudo na arte ‘moderna’. Na ótica de Navratil, a criatividade é um fenômeno humano geral que pode manifestar-se de maneira especial nas psicoses pela mobilização das funções criadoras fundamentais.” (BADER, 1985:4)

Ou, ainda, com Frayze-Pereira que procurou investigar a visão das pessoas leigas ao interpretarem a arte incomum dos loucos:

“Claro deve estar que este trabalho, desde o seu início, é atravessado por uma questão de fundo da Psicologia Social: a questão do Outro (sua percepção, seu reconhecimento) que, no caso, aparece encarnada na figura do louco. E trata-se de uma figura porque não é o louco empírico que será mostrado em espetáculo para espectadores ávidos de diversão, como era costume no hospital de Bethleem e em Bicêtre no decorrer da era clássica (Foucault, 1972, p. 161). No contexto de uma exposição de artes plásticas é como ‘presença-ausente’ que os loucos enfrentam o olhar público, delineando-se como

figura no conjunto das visões que suas obras podem evocar. Assim, fica mais determinado o teor deste trabalho: pensar a questão da loucura em relação à arte a partir da perspectiva dos receptores que entram em um campo ambíguo instaurado pelas obras.” (FRAYZE-PEREIRA, 1995:26)

Mas, além de tudo isso, o que qualquer pesquisador espera com os resultados de sua investigação é que ela mobilize sua comunidade. E que ela se submeta tanto a oposições e críticas quanto a concordâncias e continuidades, servindo, portanto, para ampliar o debate científico na terapia ocupacional. Sobretudo porque a apreensão que fizemos do símbolo não foi, de maneira alguma, reducionista e nem propusemos uma teoria fechada, mas, ao contrário, procuramos demonstrar que o símbolo e a simbolização nos garantem a possibilidade de compreendermos o conhecimento humano como um universo que permanece sempre aberto.

“O individuo não pode apreender nunca (extensivamente) a realidade total, mas apenas um reduzido setor dela, nem tampouco (intensivamente) conceber exaustivamente a realidade experimentada, pois só consegue compreendê-la em restritos aspectos parciais, limitação que faz parte da essência da experiência humana. Por outro lado, contudo, o mundo de experiências nunca é fechado, mas aberto, em princípio, a posteriores experiências e intuições, a uma compreensão (extensiva e intensivamente) sempre mais plena da realidade. Abertura para o mundo significa as duas coisas: o homem acha-se aberto para um mundo aberto.” (CORETH, 1973:65)

6.4. VERDADES

As três verdades do símbolo se harmonizam ou somente provocam divergências?

O que podemos dizer sobre a verdade do símbolo é que ela ultrapassa os limites da lógica e da explicação e vai em direção à compreensão. No símbolo não existe apenas a

preocupação para encontrar a coerência do pensamento, ou em fazer a identificação da realidade que mostre como os fatos da natureza ocorrem, mas há, também, a busca da verdade que pode ser obtida no consenso.

Por ser próprio do símbolo e das produções simbólicas, tanto a significação, o conteúdo manifesto e o conteúdo latente, quanto o duplo sentido e a polissemia, o que percebemos é que o símbolo nunca se refere a uma única verdade. O que o símbolo nos mostra é a equivocidade e a multivocidade de sentidos que estão presentes nas mais diversas manifestações do homem. No símbolo existe mais de um sentido e novos sentidos. Portanto, o que o símbolo nos procura dar não é a verdade objetiva da natureza, mas sim a verdade múltipla do espírito que surge à medida que os homens se espelham e se compreendem em suas obras.

Sobre essa questão, Durand, após analisar as hermenêuticas redutoras, as hermenêuticas instauradoras dos símbolos e também os esforços de Ricoeur em descobrir a convergência das mesmas, diz-nos que existe no símbolo um pluralismo coerente que não é resultado de qualquer síntese apaziguadora, mas sim de uma dialética, permanentemente contraditória.

Podemos dizer, portanto, que no símbolo a verdade surge de um esforço do homem para compreender os limites e condicionamentos de sua condição histórica — atual e finita — e, também, as perspectivas que estão sempre abertas à sua construtividade e criatividade as quais em conjunto, permitem expandir o universo humano. Poderíamos, ainda, arriscar a dizer que a verdade do símbolo reside numa tentativa de harmonizar, num todo holístico, as divergências e contradições dos vários sentidos da humanidade do homem. *“Como dizíamos na conclusão de uma obra consagrada ao imaginário, a imaginação simbólica tem como função geral escandalosa a de negar eticamente o negativo” (DURAND, 1988:97)*

6.5. AS CONTRADIÇÕES DO SÍMBOLO

Qual o valor científico do símbolo se ele une os contraditórios e ao mesmo tempo pode nos criar uma trama conceitual que nos leve a um “beco sem saída”?

Podemos começar respondendo a essa questão com uma definição mítica, do símbolo, mas também esclarecedora, mesmo que em outro nível de compreensão.

“Em sua origem, o símbolo é um objeto dividido em dois — fragmentos de cerâmica, de madeira ou de metal. Duas pessoas guardam, cada uma delas, a metade desse objeto (o hospedeiro e o hóspede, o credor e o devedor, dois peregrinos, dois seres que se vão separar por um longo tempo etc.). Mais tarde, ao juntar as duas metades, reconhecerão seus laços de hospitalidade, suas dívidas ou sua amizade.” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1989;XXI)

Conter verdades contraditórias e permitir a constituição de novas verdades, esta é a prerrogativa do símbolo. Podemos dizer, também, que é na medida em que ele consegue manter em sua estrutura, uma dialética a qual não serve apenas como uma mediadora de conflitos interpretativos em disputa, que ele acaba sempre por constituir, permitir e instaurar uma nova verdade.

“O símbolo é lido sob essas formas. O significante material e temporal, embora inadequado e distinto, é reconciliado com o sentido, que se constitui como o significado fugaz que torna a consciência dinâmica, indo de símbolo em símbolo.” (FELÍCIO, 1994:115)

É assim que a própria condição humana em sua complexidade e limitação se mostra no símbolo. O homem, como já sabemos, ao simbolizar ultrapassou o mundo da natureza e acabou construindo o mundo da cultura. Portanto, nessa outra condição, vive, permanentemente, num emaranhado de idéias, imagens, gestos, formas, o qual, pede para ser interpretado e emana para ser compreendido.

Surgindo as interpretações divergentes não significa que a verdade poderá flutuar ao sabor dos interesses de quem interpreta, de seus valores, conceitos, e preconceitos, sob pena de se transformar numa espécie de “vale tudo caótico” que não nos permitiria obter qualquer tipo de conhecimento. Para evitarmos isso devemos tomar, como meio de orientação, o contexto.

O contexto que Ricoeur nos recomenda, o contexto de determinado dizer, de determinado fazer, de determinada construção do homem. Além de se apoiar no contexto, a verdade do símbolo deve vir também do consenso que resulta do processo de interlocução que aquele sempre propicia. Os símbolos sempre expõem os homens ao olhar e a idéia dos outros homens.

Contudo, esse encontro com a verdade do símbolo, propiciada pelo contexto e pelo consenso, não deverá surgir para abolir os outros sentidos que estão sempre presentes nos símbolos como potenciais para o ressurgimento de novos confrontos, encadeamentos, entrelaçamentos, ou emergir como verdade em um outro contexto. Mas sim, como um componente do humanismo aberto de que nos fala Durand:

“... desejaríamos simplesmente ao fechar com ele estas páginas, que o exame da imaginação simbólica que acabamos de fazer seja realmente iniciador desse humanismo aberto, que será o humanismo de amanhã e para o qual a simbólica nos convida, através da psicopatologia, da etnologia, da história das religiões, das mitologias, das literaturas, das estéticas e da sociologia.” (DURAND, 1988:110)

6.6. É POSSÍVEL A CIÊNCIA NA TERAPIA OCUPACIONAL

O símbolo na terapia ocupacional resulta em ciência ou em metafísica?

Como chamamos atenção no início de nosso trabalho, existem grupos de pesquisadores e profissionais da área, uns poucos, que têm buscado saber dos fundamentos teóricos da terapia ocupacional. Dentre eles, alguns têm se preocupado em saber da

cientificidade da terapia ocupacional. Outros identificam-na apenas como uma profissão técnica, como uma ciência aplicada, portanto. Ainda há aqueles que dizem não se tratar de ciência alguma.

“Gostaria de colocar-me a respeito com muita clareza. Não entendo a terapia ocupacional como uma ciência da atividade humana. Isto, entretanto, é necessário que se observe, não embute nenhuma visão que reduza, ou não considere, o conhecimento e o saber produzido por aqueles que se envolvem com as ações terapêuticas ocupacionais — nós, aqui presentes, terapeutas ocupacionais, professores e alunos de terapia ocupacional, pesquisadores da área, assim como os usuários dos serviços de terapia ocupacional e seus familiares.” (LOPES, 1993:76)

Existem também algumas discussões criticando a necessidade de se ficar buscando um objeto específico para a terapia ocupacional, quando a motivação disso for apenas um esforço para garantir espaços exclusivos e a criação de áreas profissionais intocáveis. Propõem, ao invés disso, que nos dediquemos a fazer uma construção mais coletiva do objeto da saúde.

“No caso dos trabalhos subprofissionalizados a coisa aparece ao contrário. E ficam esses trabalhadores como que obcecados à busca de um objeto próprio de conhecimento que talvez não seja achável de maneira alguma, porque a questão está mal posta. Pode ser repostada se a gente se distancia, olha o conjunto do trabalhador, e vê objetos situados de outras formas... eu acho que o primeiro passo necessário é o de buscar novas aproximações; para substituir aquela mitologia do trabalho coletivo que a Regina descreveu tão bem, por uma reflexão e recomposição de um trabalho que, não obstante as mitologias, é coletivo, como qualquer trabalho sobre a face do planeta é coletivo há muitos séculos.” (GONÇALVES, 1991: 121-122)

Incluimo-nos no grupo daqueles que se preocupam em pesquisar o tipo de cientificidade que a terapia ocupacional produz, quais são os benefícios e as limitações que

resultam dessa prática científica e as contribuições que ela pode trazer, principalmente, para os debates científicos na área da saúde e para a compreensão da condição humana.

Desta maneira, associamo-nos à Reilly, Kielhofner e Burke, Jorge e Caniglia, autores em terapia ocupacional, que buscam definir seu objeto de estudo. Como eles, não abrimos mão dessa tentativa de identificar ou reafirmar o objeto da terapia ocupacional, mesmo que, ao reconhecê-lo, vejamos que este não se constitui como objeto exclusivamente seu. O que nos move, nessa direção, é o compromisso teórico, não ideológico, de nos apropriarmos de algum objeto, de maneira que ele nos permita abrir e ampliar o universo epistemológico da terapia ocupacional, prática já reclamada por Benetton.

"... sem sombra de dúvida, pode-se afirmar que o reconhecimento desse potencial no trabalho foi igualmente o maior responsável pela delimitação do uso das atividades como procedimentos terapêuticos no campo da Saúde Mental. A clínica, o ensino e a pesquisa, entretanto, nessa área classificados de transformadores e revolucionários, só têm se transformado em objeto de estudo se seu último propósito for adequar-se às necessidades de uma dada instituição e/ou de projetos institucionais. Diante desse quadro, constata-se, à medida em que o tempo passa, desconforto nos mais antigos e inquietude nos jovens profissionais da área. E a resposta a esse estado de espírito é a busca dos fundamentos filosóficos e das premissas teóricas em que se alicerça a Terapia Ocupacional. Entretanto, não se trata de tarefa fácil. A simplicidade dos antigos pressupostos se revela insuficiente para servir de suporte ao desenvolvimento das pesquisas atuais." (BENETTON, 1994:1)

Nesse âmbito da terapia ocupacional, já conhecemos a teoria do comportamento ocupacional de Reilly, o modelo da ocupação humana de Kielhofner e Burke, a fenomenologia ocupacional iniciada por Jorge e a praxiologia de Caniglia. Nesse momento estamos propondo a teoria do símbolo e a hermenêutica como fundamentos para a terapia ocupacional.

A partir daquilo que viemos discutindo neste texto, fica claro que não concordamos com o funcionalismo adaptativo e a teoria dos sistemas que estão por trás tanto do comportamento ocupacional quanto e, principalmente, do modelo de ocupação humana, já criticados, amplamente, por Medeiros e, sinteticamente, por Ferrari.

“O que nos parece é que o modelo de Kielhofner é apenas a continuação do modelo de Reilly. Ainda que o primeiro possa se apresentar mais completo, as investigações em ambos os modelos são sobre: influências culturais sobre o trabalho e a ação, a adaptação humana e o tempo como organizador do comportamento, baixa motivação, competição, preocupações ambientais, habilidades de ação, influência da família sobre o comportamento do paciente.” (FERRARI, 1991:218)

“O funcionalismo e a atual Teoria Geral dos Sistemas distinguem-se metodologicamente dos outros modelos científicos enquanto se utilizam da totalidade, da síntese e da determinação da consciência como forma de interpretação da realidade e podem, por isso mesmo, ser mais capazes de explicar a interação entre o indivíduo, a organização e a sociedade. Mas ambos não são capazes de explicar a natureza dos valores que regulam tal integração, desconhecendo ou ocultando as causas políticas e outros problemas decorrentes de suas práticas, tais como, o conflito, a dominação e a alienação. Ambos os modelos, no entanto, pautam-se na premissa positivista de uma organização social harmônica e consensual, cujos preceitos se fundamentam na ordem e no progresso, que garante a adaptação dos indivíduos à organização social, com equilíbrio e controle.” (MEDEIROS, 1989:97)

Temos de reconhecer que são essas primeiras concepções epistemológicas contemporâneas que têm nos servido de base para nossas reflexões, de estimulação à nossa capacidade crítica e de facilitação no desenvolvimento de nossos trabalhos e pesquisas.

Infelizmente, Jorge não pôde avançar em sua fenomenologia ocupacional devido à morte prematura em 1993. Entretanto, ele ainda conseguiu nos deixar um texto publicado post-mortem em que fez um estudo sobre a, **Antropologia Filosófica I**, de

Henrique Cláudio de Lima Vaz, como fundamentos para a terapia ocupacional. Numa primeira leitura de seu trabalho indica uma grande proximidade com os propósitos de nossa investigação merecendo um estudo mais aprofundado em outra oportunidade. Para o momento é cabível, destacarmos essa provisória identidade.

“2 - No campo das ciências hermenêuticas, campo próprio das ciências humanas, encontra-se o objeto da Antropologia filosófica, com os problemas referentes a cultura, sociedade, psiquismo, história, religião e ‘ethos’. 2.1 - O problema da cultura pertence ao que Hegel chamou de ‘espírito objetivo’ e E. Cassirer de ‘formas simbólicas’. Aponta para o mundo das formas com que o homem exprime a realidade e a si mesmo, como sujeito da intencionalidade que dá origem às formas. A expressão da realidade aponta para a origem e desenvolvimento da cultura e para a essência do homem como ser criador de formas culturais.” (JORGE, 1995:9)

Com Caniglia, iniciamos alguns debates em encontros científicos, nos quais temos comungado algumas idéias que, futuramente, poderão se tornar mais frutíferas, estando contidas nos questionamentos que se seguem.

“E a pergunta que levanto aqui é: o que compete especificamente ao terapeuta ocupacional? Tenho lido e ouvido frequentemente que tratamos o ser biopsicossocial. Mas o que é tratar o ser biopsicossocial? Alguma categoria profissional sozinha consegue isso? E na tentativa de tratarmos o ser biopsicossocial não estaríamos sendo amplos e superficiais demais? Não seria mais adequado optarmos pela forma da especificidade preservando a visão holística? Ou seja, enfocando o ser ocupacional ou o ser prático considerando-o biopsicossocialmente e favorecendo a transdisciplinaridade? É necessário respeitar as fronteiras do exercício profissional dos demais profissionais sem querer dizer com isso delimitar as fronteiras do conhecimento, ao contrário, o conhecimento não tem fronteiras, ele é da e para a humanidade.” (CANIGLIA, 1993:70)

O que podemos, ainda, considerar desses autores, é que todos eles sempre fazem referência a um aspecto fundamental do objeto da terapia ocupacional. Kielhofner

fala da essência da atividade humana, *“O trabalho e a ação humana não são meramente subprodutos da essência humana: eles são a essência da existência humana.”* (Kielhofner, 1990:56).

Reilly mostra a necessidade de unicidade da terapia ocupacional através do comportamento ocupacional, conforme assinala Villar.

“Ela denominou o processo contínuo do brincar da criança e o trabalho na vida adulta de comportamento ocupacional, propondo, assim um conceito unificador sobre o qual os terapeutas ocupacionais poderiam desenvolver um corpo de conhecimento sob a forma de uma teoria unificadora para dar suporte à prática da terapia ocupacional.” (VILLAR, 1988:1-2)

Por sua vez, Caniglia se refere a existência de um caráter-fim e não só de um objeto-meio na práxis.

“Uma ciência tem uma linguagem própria, pois se delineiam o sujeito e o objeto. Penso, pois, em qual seria o objeto dessa ciência e cada vez mais me aproximo da praxiologia como uma ciência que tem me dado subsídios para fundamentar minha prática e responder minhas dúvidas. Estamos rumo a uma ciência da atividade humana. ‘Atividade humana’ que entendo como ‘praxis’. O termo praxiterapia já foi sinonímia de ‘terapia ocupacional’, porém ‘praxiterapia’ se refere à utilização da praxis não somente como meio mas também como fim. Ou seja, praxiterapia é o tratamento pela e para a praxis.” (CANIGLIA, 1991:61)

Jorge nos afirma que há um fenômeno ocupacional que precisa ser esclarecido.

“Dessa maneira, o paciente do que de si pensa, plasma um objeto concreto que expõe à sua própria crítica e à do terapeuta que entende o objeto como um problema a ser resolvido e como espaço transicional. Esse objeto, porque é percebido pelos sentidos e inteligência e é produto de uma experimentação possível e capaz de ser compreendido pelo entendimento, é o fenômeno ocupacional a ser elucidado. Compreende-se o fenômeno

como composto por duas vertentes: primeira, como um 'dado bruto' da experiência; como um objeto sensível da realidade. A segunda como objeto mesmo da experiência, como produto do pensamento." (JORGE, 1990:14)

Embora todos esses autores se refiram ao objeto da terapia ocupacional, é possível enxergarmos uma diferença, entre eles, que precisa ficar explícita para mostrar por qual caminho desejamos seguir. Nas teorias do comportamento ocupacional e do modelo de ocupação humana fica claro que há um desligamento desse objeto daquilo que é humano, pois se constitui como sendo a coisa, com uma imediatidade e objetividade típicas das ciências físicas, em que fica impossível acontecer a intervenção do sujeito no resultado do conhecimento.

Nas idéias de Jorge e Caniglia não é isso que vemos. O primeiro deixou claro em seus trabalhos sobre a clínica, a importância que o sujeito representa na construção do conhecimento da terapia ocupacional.

Caniglia, mais explícita que Jorge, no que se refere ao esclarecimento do objeto e do sujeito epistemológicos, mostra-nos que, tanto o objeto quanto o sujeito, são fundamentais na constituição do conhecimento próprio da terapia ocupacional, principalmente, a partir do reconhecimento da dialética da práxis.

Não temos dúvidas das vantagens do funcionalismo de Kielhofner e de Reilly. Entretanto, o recorte que fazem do humano é muito grande e essa característica, isoladamente, faz deles um caminho pouco motivador. Mas se em Jorge e em Caniglia ficam salvaguardadas as humanidades, nada nos garante que a terapia ocupacional não possa se transformar numa metafísica e é, quanto a isso, que se torna urgente nos posicionarmos mais claramente sobre o tipo de ciência que cremos ser a terapia ocupacional.

Em primeiro lugar, reafirmamos o princípio que move cada um dos autores referidos acima: a busca do objeto para a terapia ocupacional. Acreditamos ser possível a descoberta de um objeto epistemológico para a terapia ocupacional. O objeto que vemos

para a terapia ocupacional é o *homem que faz que ao fazer simboliza e se objetifica e, portanto, constitui-se e se torna ser de sua existência.*

Em segundo lugar, é chegado o momento, finalmente, de afirmarmos aquilo que já vínhamos esboçando ao longo de todo este trabalho: *a terapia ocupacional é uma ciência das humanidades.*

As discussões epistemológicas têm nos mostrado que o grau de cientificidade, adquirido ou outorgado, da terapia ocupacional até o momento, foi tão somente o reconhecimento de que se trata de uma mera técnica, cujos fundamentos teóricos sempre estiveram em outras áreas científicas e o que lhe restava de próprio e específico sempre foi o uso da atividade. Esse objeto — próprio e específico — carrega um sentido de desvalor muito forte, principalmente, quando exposto ao confronto com o culto e supervalorização da linguagem verbal e do pensamento teórico.

O esforço que empreendemos, nesse trabalho, foi, de fato, em outra direção. O que buscamos compreender da atividade foi o seu caráter humano e sua condição de universalidade. Isto é, compreender que a atividade humana é um símbolo. É verdade que, do ponto de vista metodológico, só conseguimos chegar a essa discussão da condição humana e universal da atividade — quando, no início de nosso texto, fizemos duas perguntas sobre a especificidade da terapia ocupacional:

1. O que faz o terapeuta ocupacional?
2. O que fala e do que fala o terapeuta ocupacional?

Como é possível retornarmos às questões que colocamos acima, a partir de uma condição universal?

Poderíamos responder, sinteticamente, que o terapeuta ajuda o homem a produzir símbolos e descobrir, através de uma interpretação os sentidos da sua existência.

Precisamos, porém, ampliar essa resposta, pois, o terapeuta ocupacional só pode fazer e falar disso quando ele compreende que o homem, toda vez que realiza suas atividades, sempre simboliza e, ao simbolizar, ele se objetiva numa linguagem que fala, tanto de sua existência passada e presente, quanto projeta sua existência futura.

Essa linguagem permite àquele outro homem, que interpreta seus símbolos e indaga sobre sua existência — o terapeuta ocupacional — não somente conhecer, mas também conhecer-se.

Por isso mesmo, o terapeuta ocupacional pode oferecer ao homem, seu objeto de investigação, a condição de ser sujeito, tanto quanto ele, do conhecimento buscado na terapia ocupacional. Ambos são sujeito e objeto do conhecimento na terapia ocupacional. Assim, não se persegue o objeto natural e nem o objeto construído pelo sujeito, mas sim o objeto-sujeito que vive e se torna ser.

Portanto, o símbolo e a interpretação introduzem a terapia ocupacional nas ciências humanas ou hermenêuticas, embora não se tratem de conceitos idênticos e nem semelhantes. O que há em comum, entre eles, é que se invocam e se complementam mutuamente. Por isso, mesmo, são as duas condições necessárias para que possamos obter o conhecimento humano do homem, a ciência humana.

O símbolo, com o significado, o duplo-sentido e sua multivocidade, permite-nos uma visão do homem que nos diz tanto de sua vivência e existência, dos processos psicológicos e expressivos quanto de sua lógica e representação. A interpretação, conquanto seja um método, não se reduz a uma única base científica. Existe tanto uma hermenêutica objetiva que segue as regras das ciências da natureza, visando transformar os fenômenos humanos num conhecimento positivo, quanto uma hermenêutica aberta que considera os múltiplos sentidos dos símbolos e nos mostram a liberdade do pensamento.

De tudo isto, *o que resulta para o terapeuta ocupacional? Escolher o quê do símbolo? O racional, o psicológico ou a existência? Escolher o quê da hermenêutica? A natureza ou a liberdade?*

Para finalizarmos, comecemos pela última dúvida. A natureza ou a liberdade? É indiscutível que não pode existir liberdade sem existirmos na natureza. Portanto, essa questão só pode ser posta para os terapeutas ocupacionais se não se derem conta de que a natureza é algo dado e que a liberdade é algo a ser conquistado. Não buscamos saber da natureza do homem, mas sim como ele transforma sua natureza em humanidade.

Quanto ao racional, ao psicológico e a existência, não há possibilidade de escolha para o terapeuta ocupacional. Ele só pode considerar esses conceitos em sua totalidade, holisticamente, dado que a realidade quando se apresenta aos sentidos, passando pela sua mente, e sendo transformada positivamente em um símbolo, mostra-nos, sempre o raciocínio, a psicologia e a existência de um homem pleno. Portanto, se o terapeuta ocupacional fragmentar esse conhecimento ele não poderá saber o que é, o humano, no homem, aquele conhecimento que é complexo, porém o mais sedutor. Nesse sentido, urge descobrir uma metodologia terapêutica que considere a possibilidade de uma dialética que, permanentemente, alterne os papéis da tese, da antítese e da síntese, entre o racional, o psicológico e a existência. Ou melhor, que alterne cada uma das tríades de conceitos que acabamos de discutir, essas são as tarefas que o símbolo veio colocar, agora, para os terapeutas ocupacionais, além de nos deixar nos limites que separam a ciência da metafísica.



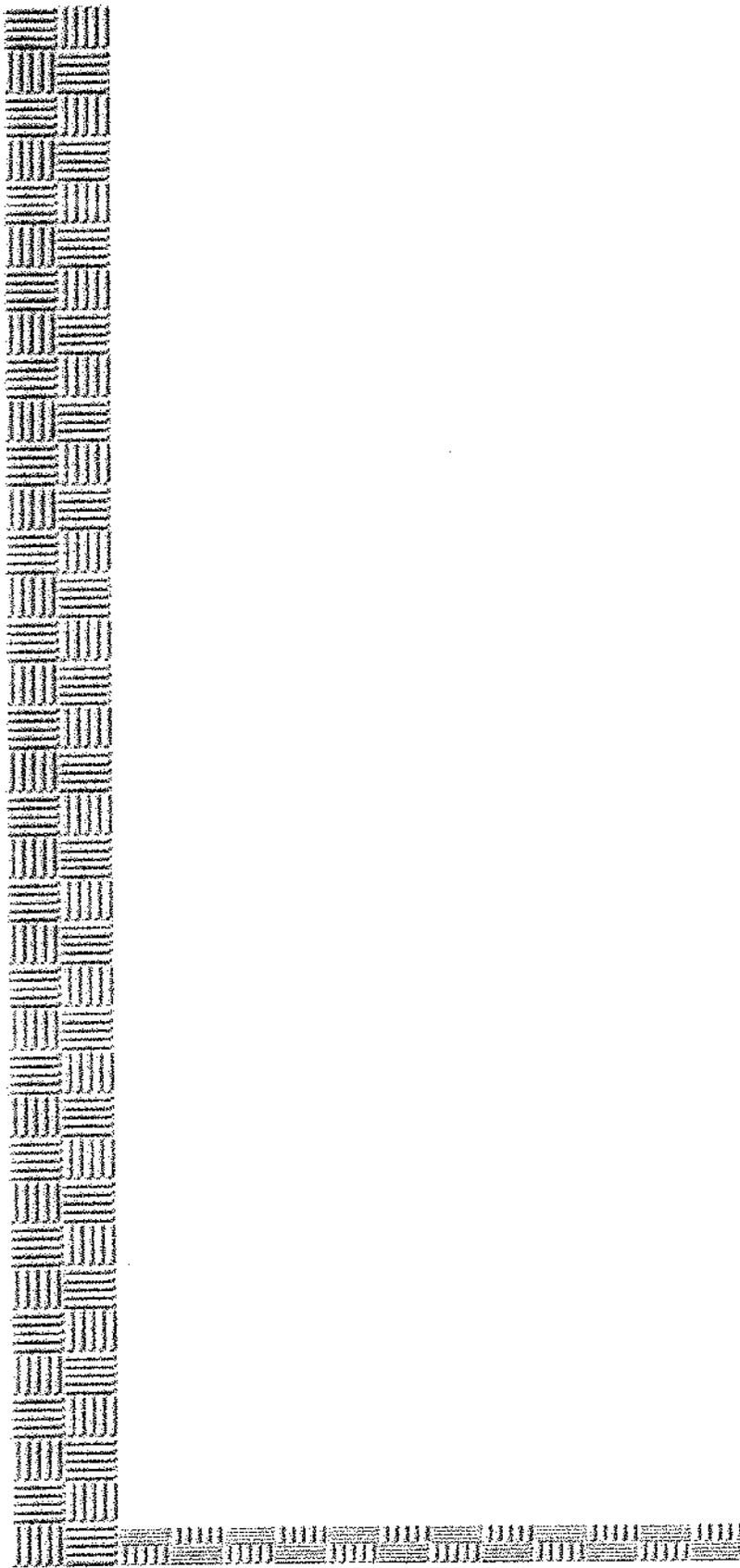
7. Conclusão

Ao terminarmos esse trabalho vimos que é possível pensarmos a filosofia da terapia ocupacional em português e colocarmos em cheque a máxima popular que diz que somente é possível filosofar em alemão. É evidente que essa afirmação final é uma brincadeira. Não fizemos filosofia. Na verdade, o que fizemos foi fazer discutir um filósofo racionalista e idealista, um cientista da mente e um filósofo da linguagem. Vimos, em cada um desses pensadores os potenciais e os limites de nossa capacidade de conhecer sobre o conhecimento do homem.

Os potenciais nos encaminharam em direção à descoberta de nossa capacidade para fazermos a representação intelectual do homem, do mundo e de todos os objetos que nele estão; e da nossa capacidade para expressarmos os mais profundos desejos e sentimentos que estão depositados em nossa mente; e de nossa capacidade de integrar num único sentido — a existência — duas ou mais interpretações para um mesmo fato humano. Com isso descobrimos as possibilidades de um conhecimento lógico, um conhecimento explicativo e um conhecimento compreensivo para o funcionamento do pensamento humano.

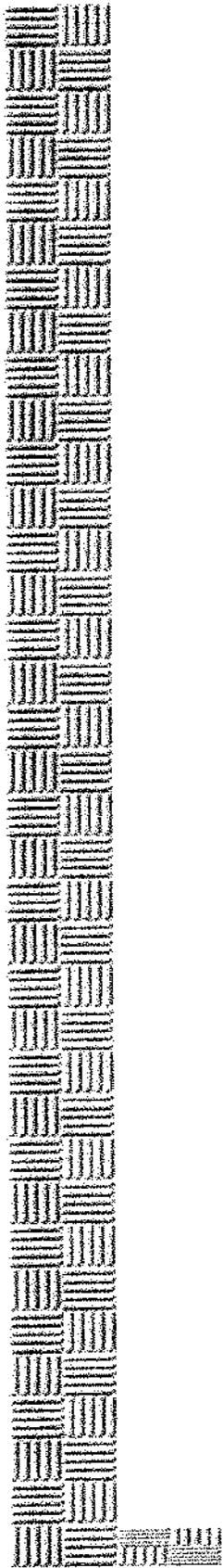
Quanto aos limites de nosso conhecimento, ele se revela no fato de que esse conhecimento somente pode mostrar todas essas capacidades, na medida em que elas forem mostradas num símbolo. Portanto, se não produzirmos os mitos, o rito, a religião, a linguagem, a arte, o jogo, o trabalho, a história e a ciência nunca saberemos como é possível o pensamento no homem, o que passa na mente do homem.

É esta outra forma de compreender o fazer, as atividades do homem — como um símbolo, que precisa de uma interpretação e por isso dá as condições para a terapia ocupacional ser uma ciência das humanidades — que esperamos que esse trabalho possa ter trazido para os terapeutas ocupacionais, especialmente àqueles que desenvolvem seus trabalhos na área de saúde mental. E, assim, concluímos esse trabalho com seguinte afirmação: somente conseguimos viver plenamente nossa humanidade quando integramos o pensar e o fazer num símbolo e, portanto, conseguimos constituir aquela práxis simbólica pela qual nos interrogávamos no primeiro capítulo.



8. Summary

This research shows a discussion which objective is to understand the scientific character of occupational therapy from the concept of symbol. For such , the symbol in Cassirer, Freud and Ricouer are taken as basic reference. It is an epistemologic investigation that starts from a series of questions about the performance of occupational therapy: What does the occupational therapist do ? What and what about does the occupational therapists talk ? And What will the answers find, to these questions, in the theories about symbol in Cassirer, Freud and Ricouer, that bonds to the effort to define the kind of science occupational therapy is. In Cassirer the symbol that is found is a rational, abstract one, a representation, and that turns occupational therapy to the formal sciences. In Freud the symbol is empiric, psychological, an expression, and turns the occupational therapy to the empirical sciences. In a term, the symbol the symbol in Ricouer is multiple and equivocal, deals with the existence and shows the way of Humanistics to Occupational Therapy. The result is a triple fundamentation, apparently irreconcilables, but that, only because of being multiple, permits to occupational therapy to investigate the humanity of man, making itself therefore a human science. A science that proceeding through an interpretation will search for understanding the multiple meanings of man, that apparently are present — objectified — in its doings, in its activities, its opus, finally in its symbols. A science that has as object and subject of its knowledge, the man. A man that is not the natural man but the man that transforms nature to humanity and because it is a man that does, and doing symbolizes and objectizes himself and, with it becomes being of its existence



9. Referências bibliográficas

.....

- ANÔNIMO. - **Projeto: núcleo de oficinas de trabalho.** Campinas, Serviço de Saúde Dr. Cândido Ferreira, s/d. 6p. mimeografado.
- ASSOUN, P.L. - **Freud: a filosofia e os filósofos.** Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978. 223p.
- AUGRAS, M. - **A dimensão simbólica: o simbolismo nos testes psicológicos.** 2.ed. Petrópolis, Vozes, 1980. 198p.
- AZIMA, H. & AZIMA, F.J. - Esboço de uma teoria dinâmica em terapia ocupacional. In: **Terapia Ocupacional Aplicada à Saúde Mental e Psiquiatria**, FCMMG e PUCCamp, Campinas, 1979, p. 115-127. mimeografado.
- AZOUBEL NETO, D. - **Mito e psicanálise.** Campinas, Papirus, 1993. 298p.
- BACHELARD, G. - **O racionalismo aplicado.** Rio de Janeiro, Zahar, 1977. 244p.
- BADER, A. - Criatividade e loucura. **Hexágono**, 6(supl.12) : 4-6, 1985.
- BAREMBLITT, G.F. - Apresentação do movimento institucionalista. **SaúdeLoucura**, 1 Hucitec:109-119, 1989.
- BENETTON, M.J. - **Trilhas associativas.** São Paulo, Lemos, 1991. 113p.
- BENETTON, M.J. - **A terapia ocupacional como instrumento nas ações de saúde mental.** Campinas, 1994. (Tese - Doutorado - UNICAMP).
- BLEICHER, J. - **Hermenêutica contemporânea.** Rio de Janeiro, Edições 70, 1992. 383p.
- CAMPOS, D.M.S. - **O teste do desenho como instrumento de diagnóstico da personalidade.** 10. ed. Petrópolis, Vozes, 1979. 98p.
- CANIGLIA, M. - **Rumo ao objeto da terapia ocupacional.** Belo Horizonte, Cutiara, 1991. 84p.

- CANIGLIA, M. - Mesa redonda: terapia ocupacional ciência da atividade humana. **Cad. Terap. Ocupac.**, 4(suppl.1-2) : 69-71, 1993.
- CARVALHO, F.B. - Conceitos errôneos sobre a terapia ocupacional em instituição psiquiátrica. In: SIMPÓSIO LATINO AMERICANO DE TERAPIA OCUPACIONAL, 1, Buenos Aires, 1988. **Trabajos Libres**. Buenos Aires, Asociación Argentina de Terapeutas Ocupacionales. 1988. (Resumo, 31).
- CASSIRER, E. - **Antropologia filosófica**. 2.ed. São Paulo, Mestre Jou, 1977. 378p.
- CHAZAUD, J. - **Contestações atuais da psicanálise**. Rio de Janeiro, Zahar, 1976. 193p.
- CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A. - **Dicionário de símbolos**. 2.ed. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1989. 996p.
- CIRLOT, J.E. - **Dicionário de símbolos**. São Paulo, Moraes, 1984. 614p.
- CORETH, E. - **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo, EPU, 1973. 200p.
- DOSSE, F. - **História do estruturalismo I: o campo do signo, 1945-1966**. São Paulo, Ensaio, 1993. 447p.
- DURAND, G. - **A imaginação simbólica**. São Paulo, Cultrix, 1988. 115p.
- ECO, H. - **Como se faz uma tese**. São Paulo, Perspectiva, 1988. 170p.
- ELIADE, M. - **Mito e realidade**. 4.ed. São Paulo, Perspectiva, 1994. 179p.
- ENCICLOPÉDIA LAROUSSE CULTURAL. São Paulo, Nova Cultural, v. 7, 1989.
- ENGELHART, H. T. - Defining occupational therapy: the meaning of therapy and virtues of occupation. **Am. Jour. Occup. Ther.**, 31:666-72, 1977.
- ENNIS, M.A. - **Psicoterapia simbólica**. Buenos Aires, Hachete, 1974. 246p.

- FELÍCIO, V.L.G. - **A imaginação simbólica nos quatro elementos bachelardianos**. São Paulo, Edusp, 1994. 140p.
- FERRARI, M.A.C. - Debate: Kielhofner e o modelo de ocupação humana. **Rev. Terap. Ocupac.** 2(suppl.4) : 216-219, 1991.
- FERRARI, S.M.L. - O nascer das palavras através do fazer. **Rev. Terap. Ocupac.** 2(suppl.1) : 12-15, 1991.
- FIDLER, S. & FIDLER, J.W. - **Occupational therapy - a communication process in psychiatry**. New York, Mac Millan, 1963. 273p.
- FRANCISCO, B.R. - **Terapia ocupacional**. Campinas, Papirus, 1988. 104p.
- FRAYZE-PEREIRA, J.A. - **Olho d'água: arte loucura em exposição**. São Paulo, Escuta, 1995. 188p.
- FREUD, S. - **Obras completas**. 4.ed. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981. 3667p.
- GONÇALVES, R.B. - Debate: a produção do conhecimento e das práticas sociais. **Rev. Terap. Ocupac.**, 2(2-3) : 118-123, 1991.
- GOULIANE, C.I. - **A problemática do homem**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969. 295p.
- HALL, J.A. - **Jung e a interpretação dos sonhos: manual de teoria e prática**. São Paulo, Cultrix, 1985. 160p.
- HICKOK, L.A. - **A história de Helen Keller**. s/l, Europa-América, 1971. 63p.
- HOWE, M.C. - Aplicação de um modelo psicanalítico. In: BRIGGS, A.K.; DUNCOMBE, L.W.; _____; SCHWARTZBERG, S.L. - **Perguntas e respostas de terapia ocupacional psicossocial**. São Paulo, Manole, 1987. 225p.
- JAPIASSU, H. - **Introdução à epistemologia da psicologia**. 3.ed. Rio de Janeiro, Imago, 1982. 175p.

- JORGE, R.C. - **Chance para uma esquizofrênica**. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de MG, 1980. 115p.
- JORGE, R.C. - **A Relação terapeuta-paciente**. Belo Horizonte, Imprensa Universitária, 1989. 75p.
- JORGE, R.C. - **O objeto e a especificidade da terapia ocupacional**. Belo Horizonte, Imprensa Universitária, 1990. 95p.
- JORGE, R.C. - **Psicoterapia ocupacional**. Belo Horizonte, Ges-to, 1995. 153p.
- JUNG, C.G. - **O espírito na arte e na ciência**. 3.ed. Petrópolis, Vozes, 1991. 140p.
- JUNG, C.G. - **O homem e seus símbolos**. 7.ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, s/d. 316p.
- KANT, I. - **Crítica da razão pura**. 2.ed. São Paulo, Nova Cultural, 1987. 172p.
- KIELHOFNER, G. & BURKE, J.P. - Occupational therapy after 60 years: a report about the changing of identity and knowledge. **Am. Jour. Occup. Ther.**, 10:675-89, 1977.
- KIELHOFNER, G. & BURKE, J.P. - Modelo de ocupação humana: parte I. **Rev. Terap. Ocup.**, 1(supl.1) : 54-67, 1990.
- KLEIN, M. - **Contribuições à psicanálise**. 2.ed. São Paulo, Mestre Jou, 1981. 539p.
- KRIS, E. - **Psicoanálisis del arte y del artista**. 2.ed. Buenos Aires, Paidós, 1964. 202p.
- LACAN, J. - **Seminário, livro 3: as psicoses**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985. 366p.
- LACAN, J. - **Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. 3.ed. Jorge Zahar, 1985. 269p.
- LANGER, S. - **Sentimento e forma**. São Paulo, Perspectiva, 1980. 439p.
- LANGER, S. - **Filosofia em nova chave**. 2.ed. São Paulo, Perspectiva, 1989. 301p.

- LAPLANCHE, J. - **Problemáticas II: castração simbolizações**. São Paulo, Martins Fontes, 1988. 291p.
- LOPES, R.E. - Mesa redonda: terapia ocupacional ciência da atividade humana. **Cad. Terap. Ocupac.**, 4(suppl. 1-2) :76-78, 1993.
- LORENZER, A. - **Crítica del concepto psicoanalítico de símbolo**. 2.ed. Buenos Aires, Amorrortu, 1972. 123p.
- LORENZER, A. - **El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica**. Buenos Aires, Amorrortu, 1973. 217p.
- MACDONALD, E.M. - **Terapéutica ocupacional**. 2.ed. Barcelona, Salvat, 1979. 520p.
- MEDEIROS, M.H.R. - **A terapia ocupacional como um saber: uma abordagem epistemológica e social**. Campinas, 1989. (Tese - Mestrado - PUCAMP).
- MEZAN, R. - **Freud, pensador da cultura**. 5.ed. São Paulo, Brasiliense, 1990. 680p.
- MONZANI, L. M. - Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanço e perspectivas. In: PRADO JR., B., org. - **Filosofia da psicanálise**. São Paulo, Brasiliense, 1990. p.109-138.
- NARDINI, B. - **Mitologia: o primeiro encontro**. São Paulo, Circulo do livro, 1991. 163p.
- NUNES, B. - **Introdução à filosofia da arte**. 2.ed. São Paulo, Ática, 1989. 128p.
- OLIVEIRA, A.M. - Estética. In: CHAUI, M. et al. - **Primeira filosofia: lições introdutórias**. 7.ed. São Paulo, Brasiliense, 1987. p.289-310.
- PAGANIZZI, L. - **Terapia ocupacional: del hecho al dicho**. Buenos Aires, Psicoterapias Integradas, 1991. 106p.
- PETOT, J.M. - **Melanie Klein I**. São Paulo, Perspectiva, 1987. 221p.

- PINTO, J.M. - **As correntes metodológicas em terapia ocupacional no Estado de São Paulo (1970 - 1985)**. São Carlos, 1990. (Tese - Mestrado - UFSCar)
- REZENDE, A.M. - Psicanálise e filosofia das ciências: A questão da verdade. *Ide*, 14:21-24, 1987.
- RICOEUR, P. - **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Rio de Janeiro, Imago, 1977. 442p.
- RICOEUR, P. - **O conflito das interpretações**. Porto, Rés, 1988. 487p.
- SACKS, O. - **O homem que confundiu sua mulher com um chapéu**. São Paulo, Circulo do Livro, 1990. 262p.
- SCHWARTZBERG, S.L. - Aplicação de um modelo humanístico. In: BRIGGS, A.K.; DUNCOMBE, L.W.; HOWE, M.C.; _____ - **Perguntas e respostas de terapia ocupacional psicossocial**. São Paulo, Manole, 1987. 225p.
- SEGAL, H. - **Introdução à obra de Melanie Klein**. Rio de Janeiro, Imago, 1975. 146p.
- SEVERINO, A.J. - **Filosofia**. São Paulo, Cortez, 1992. 211p.
- SILVEIRA, N. - **Casa das palmeiras: a emoção de lidar, uma experiência em psiquiatria**. Rio de Janeiro, Alhambra, 1986. 87p.
- SILVEIRA, N. - **O mundo das imagens**. São Paulo, Ática, 1992. 165p.
- SOARES, L.B. - **Terapia ocupacional: lógica do capital ou do trabalho?** São Carlos, 1987. (Tese - Mestrado - UFSCar).
- SPACKMAN, C.S. - Terapêutica ocupacional para la restauración de la función física. In: _____ - **Terapêutica ocupacional**. 4. ed. Barcelona, Jims, 1973. p.151-217.
- SPERBER, D. - **O simbolismo em geral**. São Paulo, Cultrix, 1978. 143p.

STEIN, F. - Três aspectos da terapia ocupacional psiquiátrica: modelos para pesquisa. In: **Terapia Ocupacional Aplicada à Psiquiatria e a Saúde Mental**, FCMMG e PUCCamp, Campinas, 1979, p. 108-114. mimeografado.

VILLAR, I.A. - Introdução à terapia do comportamento ocupacional e iniciação ao estudo do modelo da ocupação humana proposto por Kielhofner e Burke. In: ENNORFITO, 8, Belém, 1988. **Curso**. mimeografado.

OUTRAS REFERÊNCIAS

ALVES, R. - **Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras**. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1982. 209p.

BACHELARD, G. - **A terra e os devaneios da vontade**. São Paulo, Martins Fontes, 1991. 317p.

CAMPBELL, J. - **O poder do mito**. São Paulo, Palas Athena, 1991. 242p.

CARVALHO, M.C.M., org. - **Paradigmas filosóficos da atualidade**. Campinas, Papirus, 1989. 305p.

FAGES, J.B. - **Para compreender Lacan**. 3.ed. Rio de Janeiro, Rio, 1977. 145p.

GUATTARI, F. - **Caosmose**. Rio de Janeiro, 34, 1992. 203p.

LEVI-STRAUSS, C. - **O pensamento selvagem**. Campinas, Papirus, 1989. 323p.

MORIN, E. - **O enigma do homem**. 2.ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1979. 227p.

PEIRCE, C.P. - **Semiótica**. São Paulo, Perspectiva, 1977. 337p.

PIAGET, J. - **A formação do símbolo na criança: imitação, jogo e sonho, imagem e representação**. 3. ed. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1978. 370p.

PONTY, M.M. - **Signos**. São Paulo, Martins Fontes, 1991. 392p.

PONTY, M.M. - **Fenomenologia da percepção**. São Paulo, Martins Fontes, 1994. 662p.

REZENDE, A.L.M. - **Saúde: dialética do pensar e do fazer**. São Paulo, Cortez, 1986.
159p.

RICOEUR, P. - **História e verdade**. Rio de Janeiro, Forense, s/d. 340p.

WHITMONT, E.C. - **A busca do símbolo: conceitos básicos de psicologia analítica**. São Paulo, Cultrix, 1990. 301p.

ERRATA

- Pg.10 - leia-se tornaram-se ao invés de “tornadas”. pgr. 3
- Pg.11 - acrescente-se após “...por exemplo” reconhecemos a. pgr. 5
- Pg.33 - acrescente-se após “...ocupacional com” as. pgr. 2
- Pg.78 - leia-se erram ao invés de “eram”. pgr. 1 e acrescente-se “É..” após das coisas. pgr.3
- Pg.80 - leia-se formas ao invés de “forma”. pgr.4
- Pg.95 - leia-se Dir-se-ia ao invés de “Diria-se” e Deste ao invés de “Dir-se-ia”. pgr. 2
- Pg.98 - leia-se tinham, estabeleciam, faziam ao invés de “tinha”, “estabelecia”, “fazia”. pgr.3
e referiria ao invés de “refere a ia”. pgr.6
- Pg.99 - leia-se aos quais ao invés de “os quais ” e retire-se anteriormente. pgr.2
- Pg.103 - leia-se conseguira ao invés de “conseguirá”. pgr.3
- Pg.104 - leia-se Freud reconheceu ao invés de “reconheceu, Freud”. pgr.1
- Pg.131 - acrescente-se após “...após sua” submissão a um processo de interpretação que acaba levando a consciência do sujeito para fora de si, mostrando-lhe sua existência... . pgr.5
- Pg.132 - leia-se no mundo ao invés de “do mundo”. pgr.1
- Pg.133 - acrescente-se após “...intrasignificativas,” relações de interpretação mútua entre signos, para empregar o vocabulário de Charles... pgr5
- Pg.134 - leia-se apontando que ao invés de “apontando mostra que”. pgr.2
- Pg.136 - leia-se ganho obtido ao invés de “ganho que obtido”. pgr.4
- Pg.138 - acrescente-se após “...encontrado” pela semântica lexical e a identificação das construções sêmicas descobertos pela semântica... .pgr.7
- Pg.143 - acrescente-se após “...palavras a” talharem para si um lugar no meio das outras, a hierarquizarem os seus valores de.. pgr.7
- Pg.148 - acrescente-se após “...novas expressões.” “Finalmente, estes mitos contam, à maneira de um acontecimento trans-histórico, a ruptura irracional e o salto absurdo que permite reunir a confissão de ... pgr.6
- Pg.149 - acrescente-se após “...portanto, a” verdade da religião é uma ilusão e que aquilo de que ela fala é, efetivamente, a reaparição do recalçado. pgr.5
- Pg.150 - leia-se interrelação ao invés de “interrelação”. pgr.6
- Pg.161 - leia-se deixam de ser ao invés de “deixam ser”. pgr.5
- Pg.166 - leia-se causa e efeito existente ao invés de “causa e efeito que”. pgr.1
- Pg.175 - leia-se produz ao invés de “pruduz”. pgr.5