



A constituição da pessoa por meio do arrependimento: o lugar da *metanoia* no trabalho clínico

The constitution of the person through regret the role of *metanoia* in clinical work

João Pedro Jávera
Gilberto Safra

Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

Esse estudo investiga o potencial que a experiência de arrependimento tem em relação à constituição humana. Por meio de um método analítico-interpretativo, aproximar-se-á da compreensão que filósofos e teólogos cristãos, tais como Christos Yannaras e Serguei Horujy, guardam a respeito da condição humana e de sua antropologia assentada na *pessoa*. Para esses autores, o homem é ontologicamente um ser aberto para o encontro e troca com a alteridade, tendo sua vocação existencial realizada, apenas, à medida que se faz transcendência por meio de tal característica originária. O arrependimento enquanto *metanoia* será compreendido como evento que sustenta tal abertura ontológica e se apresenta como dispositivo de transformação e resgate humanos quando a mesma é, eventualmente, tamponada. Procurar-se-á transpor o tipo de discussão gerada no contexto teológico para a realidade clínica, a fim de se pensar intervenções e manejos que aproveitem do arrependimento humano como caminho para a constituição da pessoa.

Palavras-Chave: arrependimento; *metanoia*; pessoa; alteridade; clínica.

Abstract

This study investigates the potential regret may have in relation to human constitution. Through an analytic-interpretive method, it approaches the view that Christian philosophers and theologians, such as Christos Yannaras and Serguei Horujy, hold about the human condition in their anthropology based on the person. For these authors, man is ontologically open to the encounter and exchange with otherness: a being whose own existential vocation is fulfilled only as long as they transcend themselves through such originary characteristic. Regret as *metanoia* is ultimately understood as an event that sustains such ontological openness and presents itself as a device of human transformation when the latter is occasionally hindered. The discussion brought forth in the theological context is thereafter transposed to the clinical situation, in order to raise questions about interventions and management options that may benefit from human regret as a path towards the constitution of the person.

Keywords: regret; *metanoia*; person; otherness; clinical practice.

Introdução



A prática clínica e a investigação sobre os fundamentos da condição humana têm nos aproximado de uma concepção de ser humano que não é muito comum de ser encontrada dentro do campo da psicologia ou mesmo da psicanálise. A constatação de uma certa insuficiência no modo com que essas duas áreas do conhecimento compreendem o ser humano em sua totalidade nos fizeram buscar em outras áreas do conhecimento uma formulação daquilo que podemos denominar de *ethos* humano, ou ainda, a especificidade mais própria do ser humano e as condições que permitem com que esse venha a se constituir e atualizar suas potencialidades¹. Deparar-nos com a antropologia que alguns autores – filósofos e teólogos – cristãos apresentam e que tem a *pessoa* como sendo seu enunciado fundamental, permitiu-nos adentrar na profundidade que concebemos ser a da condição humana e nos tem ajudado a operar na clínica de maneira mais fiel ao que acreditamos ser um trabalho *integralmente* terapêutico.

Concordamos que a psicanálise, desde sua fundação, tem procurado auxiliar o indivíduo humano a sair de uma condição de aprisionamento e de achatamento que a mentalidade moderna forjou, a partir do Renascimento, e que encontrou longos ecos no iluminismo e no positivismo europeus. Durante essa complexa e problemática época da evolução humana o homem foi identificando-se progressivamente com o personagem principal da vida, com o centro do universo, até, por fim, cristalizar-se o processo que podemos denominar de “entronização do indivíduo”, ou ainda, do sujeito do conhecimento no horizonte existencial humano. A recusa radical do homem moderno a curvar-se diante das autoridades que regulavam o mundo medieval e sua alergia a qualquer tipo de pensamento que apontasse para a dimensão ontológica da vida humana (Yannaras, 2004), configurou um cenário em que o homem acreditou ser a sua própria fundação, a sua referência existencial fundamental. Por meio de um uso específico da técnica e da intimidade com os processos intelectuais aplicados ao controle do mundo natural (“método científico”), a humanidade acreditou poder ser capaz de dominar o mundo à sua volta e submeter a própria existência a sua vontade. “Conhecer” tornou-se o primeiro passo para que esse *projeto de autossuficiência* humano pudesse se concretizar; e o sujeito do conhecimento veio a ser o modelo de homem que encabeçaria tal empreitada.

Fernandes (2014) nos ensina que o termo “sujeito” (*hypokeimenon*, em grego) sempre foi compreendido na filosofia grega antiga como, justamente, o

¹ Usamos o termo *ethos* (humano) para apontar as condições que permitem com que o ser humano habite o mundo de forma a poder transitar pela cultura e estabelecer os encontros significativos necessários para poder atravessar suas questões fundamentais (ontológicas), formulá-las de maneira pessoal, e acolher sua própria condição; em última instância, sua morte. *Ethos*, aqui, é compreendido como “morada” do homem (Safra, 2004).



autor da vida, “a presença que jaz de antemão” (p. 127); como aquela força ou consciência que direciona os entes do mundo, que os atravessa e os conduz adiante, que confere crescimento e movimento a tudo o que existe. Para o pré-socrático Heráclito, o sujeito (“aquele que subjaz”, “que está deitado abaixo” de tudo e que sustenta a existência: *sub*, “abaixo”, *keimai*, verbo deitar) seria formulado como Natureza (*Physis*), o “vigor da presença”; ou ainda, como *logos*, “a força de reunião que perpassa e domina tudo, força que reúne o que tende a contrapor-se, que mantém numa constância o que oscila, a harmonia inaparente” (p. 129). Em Parmênides aparece como o Um (*Hen*), ou como o Ser (*Einai*), isto é, como “a própria solidez do consistente, concentrada em si mesma, não atingida por nenhuma inconstância nem mudança” (p. 129); em Platão o sujeito é apresentado como *idea*, o ser autêntico; e em Aristóteles esse será *energia*, aquilo que confere movimento a todas as coisas. Seja por uma concepção ou outra, a filosofia grega antiga sempre compreendeu que aquilo que move o mundo e o organiza, que sustenta sua integridade e continuação no tempo, e que fundamenta, inclusive, a existência humana é um Outro, o Ser, um Sujeito que está para além das capacidades cognitivas do intelecto humano de alcançar plenamente e que se apresenta como o Real, uma forma de alteridade que permeia o universo e o mantém em plena atividade e perpetuação. Um dos fenômenos que ocorreu no período da Modernidade foi, justamente, a *pulverização da presença desse Outro no mundo humano*, dessa referência de alteridade. Segundo Fernandes (2014),

Neste novo advento da realidade (nova vigência do ser, ou seja, da entidade do ente e de sua verdade) [a Modernidade], muda o sentido de presença: a presença-*ousia* se determinava como um apresentar-se no desvelado e com base no desvelado (*alétheia*); a presença do representado, a presença representativa, ou seja, objetual ou objetiva, só é atuada a partir de uma *referência* a um *ego*. O *ego cogito*, o “eu penso”, ou mais exatamente, o *ego sum*, *ego existo* - eu sou, eu existo - agora se põe a si mesmo como “*subjectum*”: fundamento de representação de todo o ente. Isto significa: a verdade da coisa, do real, do ente no seu todo, deve estar fundada na verdade da *mente* [...] A mente é uma presença cuja autodatidade é autoevidente, por se dar numa intuição imediata. Além disso, ela é uma atenção, um ser presente junto ao real, que pode trazer em si o caráter de um “perceber claro e distinto” do que quer que ela perceba ou intua, e que tem a capacidade de conter em si, intencionalmente, ou seja, ideal ou espiritualmente, todas as coisas que ela representa (pp.142-143).

A partir dessa manobra realizada pelo homem moderno, o sujeito passou a residir no próprio intelecto humano, vindo a ser identificado com o “eu”



(identidade mais próxima do homem), como a própria habilidade humana de racionalizar o existente por meio da mente. Esse projeto foi sustentado por muitos séculos, e como já afirmamos, teve seu ponto mais alto na arrogância cientificista do assim chamado positivismo. Nesse momento histórico, podemos afirmar que o ser humano concretizou o processo de enclausuramento de si mesmo, onde esse passa a se experimentar como um indivíduo - um ente apartado de toda a vida e que, portanto, se concebe de maneira autorreferente; configura-se aqui o que podemos denominar de sucesso do *paradigma do homem fechado* (ou, *locked*, como prefere Horujy, 2011). Mais uma vez, Fernandes (2014) apreende com bastante precisão esse movimento-chave que marca a mentalidade e a postura existencial da humanidade nessa época, quando afirma que na modernidade “a subjetividade (a subjetividade como eguidade e ipseidade) aparece como autoposição e autoprodução. Isto quer dizer: a eguidade se quer a si mesma, se busca a si mesma, se produz e se fornece a si mesma” (p. 145). E concluirá seu raciocínio afirmando que, dessa maneira, “o ‘eu penso’ se transforma em ‘eu ajo’ e o ‘eu ajo’ e em ‘eu quero’. Mas, assim como o eu penso” é um ‘eu me penso’, também o ‘eu ajo’ é um ‘eu me produzo’, e, no fundo, o ‘eu quero’ é um ‘eu me quero’” (idem).

A psicanálise surge no auge desse momento histórico e inicia sua proposta terapêutica como sendo uma atividade que procura reconhecer os estragos produzidos por essa febre racional aqui apresentada, e deles, conseqüentemente, cuidar. A manifestação patológica denominada histeria (que se expressou mais veementemente por meio da mulher) e os demais quadros neuróticos manifestos na sociedade europeia dessa época seriam compreendidos como o subproduto de toda a racionalização efetuada nos séculos anteriores pelo homem ocidental. O sintoma neurótico apresentou-se como uma denúncia do insustentável, da falência do projeto moderno de tornar a existência um objeto quantificável, mensurável, previsível, dominável; era ele um grito da dimensão sufocada da vida como um todo e, mais especificamente, do homem, que havia sido *reduzido* em toda a sua complexidade, vitalidade e espontaneidade próprias. Parte dessa sociedade (adoecida e fragmentada), que se acreditava autossuficiente, clama, agora, por um outro que já não se encontra mais no horizonte da existência, que fora expulso da esfera humana. Somente o encontro com a alteridade poderia retirar o mundo ocidental desse precipício niilista com que veio a se deparar de forma tão inexorável (tema presente, principalmente, nas preocupações e denúncias filosóficas de Nietzsche e de Heidegger).

Dessa maneira, a psicanálise surge como um dispositivo (terapêutico) a fim de dar voz ao negativo do “sujeito do conhecimento” (cartesiano, mais



especificamente), na esperança de que, no inconsciente humano estivesse localizado o “conteúdo outro”, a parte perdida do homem que o pudesse resgatar desse impasse e fazê-lo inteiro (são) novamente. Tal face, até então oculta e oprimida, veio a ser nomeada mais tarde como o “sujeito do inconsciente”: esse seria a força que existe no homem que permanece viva à revelia de toda tentativa de sua captura pela racionalidade, a dimensão insondável do homem que resiste a qualquer tentativa de dominação e controle; no inconsciente residiria a verdade do sujeito humano, sua faceta mais autêntica e pulsante. Desde o surgimento da psicologia profunda, temos lançado, portanto, um projeto de constituir o ser humano enquanto um sujeito do inconsciente - aquele homem que se responsabilizaria por seu desejo, por seus conteúdos recalçados e lhes permitiria a manifestação e destinação singulares, apesar dos ruídos que isso pudesse produzir no campo social (dimensão da Lei). Agora, ao invés do homem estar aprisionado nas amarras da racionalidade e se identificar enquanto aquele que é a potência de seu intelecto (razão, dimensão *egóica*), teria a oportunidade de se identificar com aquilo de si que lhe escapa. Tal perspectiva clínica encontra toda sua fundamentação no mote freudiano *Wo Es war, soll Ich werden* (Freud, 1980b, p. 102), que pode ser traduzido por: “ali onde o *id* era, eu devo vir a ser”; ou como prefere Bruce (1998), “Eu devo tornar-me Eu onde o [isso] se encontrava” (p. 68), ou ainda “Eu devo advir, devo assumir o seu lugar, aquele lugar onde o *isso* se encontrava”. Segundo esse autor, o Eu aparece, na proposta psicanalítica, como o sujeito que a análise procura trazer à tona: “um Eu que assume a responsabilidade pelo inconsciente, que surge lá na associação inconsciente dos pensamentos que parece ocorrer por si mesmo, sem a intervenção de qualquer coisa parecida com um sujeito [do conhecimento]” (Bruce, 1998, p. 68).

Se a dimensão de alteridade havia desaparecido por meio da maneira de se afirmar e de existir do sujeito clássico, a psicanálise acredita oferecer novamente a possibilidade do homem vir a reencontrar aquilo que havia sido perdido de seu horizonte: o inconsciente, o outro por excelência! Esse, agora, é a fonte donde pode-se encontrar o sujeito autêntico até então silenciado e alienado, é a promessa de um novo encontro com a alteridade perdida, e, portanto, de retomada da constituição humana. No entanto, para nós, surgem algumas questões relacionadas a essa (ingênu) esperança: é de fato o inconsciente um outro? Não seria ele um “mesmo” disfarçado de “outro” para o homem? Qual a “força de alteridade” que os conteúdos inconscientes portam para alavancar uma real transformação no homem? É essa uma modalidade de alteridade suficiente para constituir o ser humano e promover o desenvolvimento de seu potencial? É



esse “outro” potente o suficiente para resgatar o ser humano de sua fragmentação e constituí-lo verdadeiramente? Esse outro tem o potencial de revelar a condição ontológica do ser humano e revelar para si a memória de sua vocação existencial, de seu “rosto” fundamental até então deformado pelas distorções de uma cultura adoecida?

Ao longo de nossa experiência (clínica, fundamentalmente), pudemos observar que o trabalho da psicanálise que se assenta nesses pressupostos e que tem o sujeito do inconsciente como seu arauto e que contenta-se em oferecer para seus pacientes (apenas) uma investigação analítica do inconsciente de seus pacientes, não tem o potencial de, efetivamente, constituir uma *pessoa*, mas apenas de produzir *indivíduos sofisticados*: analisando-sujeitos conhecedores de seus dramas biográficos e mais íntimos de seus fantasmas e desejos individuais, mas ainda profundamente apegados à própria subjetividade e, até mesmo, aprisionados em seus referenciais subjetivos. Tal constatação nos leva a crer que, se de alguma maneira, a psicanálise (dita, clássica) oferece uma alternativa à alienação humana e uma possível saída à fragmentação do homem ocidental que havia se apartado de toda sua dimensão mais sensível, afetiva e inominável (dimensão do mistério), *ela ainda pode vir a trabalhar a favor do projeto moderno de autossuficiência*. Isso acontece porque o sujeito que ela almeja constituir, não necessariamente é um homem voltado ao outro, um ser poroso que anseia ser desconstruído e descentralizado (exposto à transformação), e sim, quase sempre, voltado a si mesmo - um si mesmo mais sofisticado porque mais conhecedor de sua complexidade individual, mas ainda trancafiado em si e radicalmente apartado do outro.

O resultado de uma análise (bem-sucedida), de um trabalho de acesso ao próprio inconsciente e o acolhimento consciente do indivíduo sobre sua própria situação edípica, sobre os impasses que vivera desde sua infância, enfim, de sua neurose, não garante, necessariamente, sua abertura efetiva à alteridade; não garante o sucesso de um descentramento de si mesmo e da configuração de um devir que estabeleça íntima interlocução com a existência. Nossa grande preocupação e reflexão clínicas nos levam a crer que determinado tipo de condução de trabalho analítico possa ainda estar funcionando de forma a contribuir para a perpetuação do que denominamos acima de *paradigma do homem fechado*: aberto a certas dimensões de si mesmo, à própria subjetividade (ao conhecimento sobre de que maneira é afetado pelo outro), mas ainda blindado ao outro constitutivo.

Em 1919, Freud (1980a) redige um texto com a intenção de prevenir analistas iniciantes a caírem em algumas ciladas do processo analítico; ele



encoraja-os a serem “opacos” aos seus pacientes e, “como um espelho, não lhes mostrar nada, exceto o que lhe é mostrado [pelo paciente]” (p.131). Nesse momento, ele está preocupado em criar uma atmosfera de “abstinência” (técnica) no tratamento psicanalítico, tanto para o analista quanto para o paciente, afim de que desejos e expectativas “infantis” do último não sejam satisfeitos e o trabalho analítico alcance seu objetivo. Ou seja, permitir com que o analisando reconheça a dinâmica de seu inconsciente, as motivações que nele se encontram (e que afetam seus comportamentos cotidianos) e de que maneira sua dinâmica intrapsíquica funciona - como as instâncias do *id*, *ego* e *superego* (ou seja, seu circuito pulsional) estão se relacionando entre si. Essa compreensão sobre qual seria a posição do analista em um trabalho analítico aponta para um entendimento de qual seria, também, a função da transferência: auxiliar o paciente a entrar em contato com sua subjetividade - mas, obviamente, efetivando-se às custas da relação mesma com o próprio analista. Esse modelo de atendimento, ou melhor, essa postura analítica (e relacional) que o fundador da psicanálise aponta, acaba por se tornar um modo de operar a clínica bastante difundido: Freud cria uma tendência dentro do movimento psicanalítico, que por fim, implica em um tipo de trabalho terapêutico bastante impessoal, intelectual e pouco transformador. O analista, sendo esse, definitivamente um outro para o analisando, não pode aparecer na relação e o campo da alteridade possível de ser atualizado fica depositado apenas no próprio inconsciente do analisando.

O risco dessa proposta de trabalho, para nós, reside precisamente em tornar a prática psicanalítica uma *atividade narcísica*, que faz da riqueza inconsciente um “deus constituidor de sujeitos”, que em última instância, são (quase sempre) indivíduos autocentrados e enamorados de suas próprias neuroses e de seus processos psíquicos criativos. Em suma, *a psicanálise pode ser realizada como instrumento de defesa contra uma verdadeira transformação*, tanto dos pacientes quanto dos próprios analistas. É nossa hipótese, que a psicanálise tenha começado a promover, de fato, um resultado de descentralização do indivíduo e uma efetiva “des-identificação” com o projeto de fortalecimento individual moderno (uma saída alternativa *efetiva* à antropologia moderna), no momento em que deixa de remeter o paciente - por meio de trabalho transferencial específico de espelhamento - somente aos seus conteúdos inconscientes (confinando-os em sua dinâmica intrapsíquica e pulsional) e passa a oferecer a eles uma *relação real*. Em determinado momento da história da psicanálise alguns analistas vieram a perceber o quão pobre e limitado pode ser esse modelo de trabalho, e mais ainda, o quão inadequado o é para muitos de seus pacientes - uma vez que a impessoalidade e neutralidade que demandam



por parte do analista fazem reeditar os padrões constitutivos relacionais adocidos de suas infâncias, acentuando ainda mais seus sintomas -, e passam a reformular suas posturas profissionais e suas técnicas de atuação terapêutica².

Os caminhos pelos quais esse cenário foi sendo transformado e por meio de que contribuições os atores dessa transformação efetivaram sua oferta, não é o foco desse artigo, mas podemos afirmar que o assim chamado Grupo Independente ou Grupo do Meio da Sociedade Britânica de Psicanálise certamente foi decisivo para fazer surgir uma outra dimensão de alteridade na relação analítica. O analista - ele mesmo (com suas particularidades pessoais) -, pôde, a partir dos apontamentos de alguns autores dessa nova tradição, vir a se oferecer como elemento de troca constitutiva para seus analisandos³. Com esse horizonte aberto, surge um maior interesse teórico e clínico em relação à dimensão *contra-transferencial* do encontro analítico e uma maior *implicação* dos analistas na condução de seus casos. Talvez possamos localizar nessas contribuições o embrião de uma possível compreensão de ser humano que aqui apresentamos como "pessoa" - essa, ao contrário do sujeito (que, como já sugerimos se constitui de forma autorreferencial e a partir de um projeto de autossuficiência), apenas pode existir enquanto tal dentro de uma relação, ou seja, é um ser fundamentalmente relacional. Yannaras (2007) nos convida a vislumbrar essa característica central da pessoa quando nos ensina:

Pela palavra *prosôpon* ('pessoa') definimos uma realidade referencial. O caráter referencial do termo é revelado fundamentalmente pelo seu uso primitivo, ou seja, pela sua construção gramatical e etimologia. A proposição *pros* ("em direção a"), juntamente com o substantivo *ôps* (*ôpos* no genitivo), que significa "olho", "rosto", "semblante", formam a palavra composta *pros-ôpon*: "Eu tenho meu rosto voltado para alguém ou algo"; "Eu me encontro diante de alguém ou algo". A palavra, dessa forma, funcionou inicialmente como um termo que indica uma referência imediata, um relacionamento (pp. 5-6).

Assumir o ser humano enquanto pessoa traz implicações para todas as dimensões de sua existência. A mais relevante, nesse momento, diz respeito à compreensão de que, para que o ser humano se constitua (efetivamente), é

² Ferenczi (1990) é, para nós, um dos pioneiros dentre os corajosos analistas que reformularam o próprio *setting* analítico e procuraram adotar posturas profissionais levando em conta singularidade de seus pacientes e das questões específicas que traziam para suas análises. Ver: Kupermann (2010). O *Middle Grupo* britânico realiza um impulso seguinte nessa mesma direção. Ver: Kohon (2018) e Rayner (1991).

³ Alguns dos defensores dessa nova perspectiva clínica foram Balint, Guntrip, Khan, Little e Winnicott.



necessário que esteja em profunda relação de intimidade com o outro com quem estabelece interlocução, ou seja, é fundamental que esteja em um *estado de grande abertura; a pessoa humana se constitui apenas por meio de sua abertura à alteridade*, por meio de sua disponibilidade para o encontro constitutivo. Tendo em vista o cenário que até então apresentamos sobre a formação do homem moderno, de sua mentalidade e postura diante da existência, e mais ainda, reconhecendo o prolongamento dessas suas qualidades até os dias atuais - que se encontram, até mesmo, em um estado cronificado e ainda mais complexo do que aparentemente já estiveram no passado, e que assinalam um fechamento diante da alteridade e mesmo uma recusa ativa ao outro -, um desafio, não somente clínico, mas existencial (humano) nos interpela: como auxiliar o ser humano que vive sob a condição de indivíduo, portador de uma subjetividade excessivamente espessa e encerrado em si mesmo abrir-se ao outro e, dessa maneira, resgatar seu devir, sua possibilidade real de constituição?

É diante desse dessa questão e desse espectro de impasse que nos aproximamos da concepção de arrependimento enquanto *metanoia* - transformação de consciência e de postura existencial a partir do sofrimento (culpa, essencialmente). Tal maneira de compreender arrependimento será apresentada em interlocução com dois filósofos e teólogos cristãos contemporâneos filiados à corrente da ortodoxia - Christos Yannaras, e Sergey Horujy⁴. Diferentemente das tradições católica e protestante, que trabalham com o arrependimento humano dentro de uma chave de leitura moral (Yannaras, 1984, 2007), a ortodoxia toca nesse tema por meio de um viés ontológico, ou seja, questiona-se em que medida o arrependimento nos ajuda a entender o próprio *ser* do homem. Dessa maneira, esse fenômeno foi preservado pela leitura cristã ortodoxa em seu registro existencial, não sendo reduzido e transposto para um discurso jurídico ou civil. A tradução que o cristianismo latino fez da palavra *metanoia* foi *paenitentia*, o que contribuiu fortemente para que nossa compreensão atual do sofrimento presente na experiência de arrependimento fosse entendida como penitência. Esse último termo nos remete à ideia de um sofrimento torturante - um estado de auto piedade em que aquele que o vivencia parece nele estar sentenciado para toda a eternidade. Nessa maneira de compreender arrependimento, não somos apontados para a dimensão da transformação ou da transcendência do homem por meio do sofrimento: ele é apenas aprisionamento. Mais adiante, teremos a oportunidade de acessar uma

⁴ Professor Emérito de Filosofia na Universidade Panteion de Ciências Sociais e Políticas, Atenas, e Professor de Filosofia na Universidade de Moscou e fundador do Instituto de Antropologia Sinérgica, respectivamente. Horujy já esteve no Brasil, em 2011.



dimensão mais complexa e rica do arrependimento, quando tomado a partir da concepção de *metanoia*.

Ainda que em nossa cultura encontremos uma valoração negativa em relação ao sofrimento (e, a partir daí, diversas tentativas de retirá-lo do horizonte de experiência humana, seja por meio da medicina, da psicologia ou até mesmo a partir de sistemas e práticas que se dizem espirituais⁵), estamos convencidos de que o sofrimento do ser humano é uma dimensão de sua vida que se lhe apresenta como uma *oportunidade de constituição*, como um caminho pelo qual o homem pode entrar em contato com aspectos mais fundamentais e autênticos de sua vida (Safra, 2008a) e encontrar um lugar singular a fim de que destine sua vocação, sua contribuição única para o outro. Certamente, a maneira como compreendemos arrependimento faz eco a essa perspectiva de sofrimento aqui defendida. O arrependimento será abordado aqui, portanto, como experiência fundamental no trânsito (devir) do ser humano, que o retira da condição de indivíduo ou de sujeito (indivíduo sofisticado) e o lança para um modo de existir enquanto pessoa. O arrependimento compreendido a partir da concepção cristã de *metanoia*, mais especificamente, parece-nos apontar contundentemente para o *paradigma de abertura do homem*: a experiência fundamental e potente que auxilia o ser humano a encontrar-se com o outro, a lançar-se na aventura da alteridade.

Arrependimento e possibilidade de encontro com a alteridade: constituição humana por meio da *prática de abertura*

Em um estudo recente (Jávera, 2016), tivemos a oportunidade de investigar de que maneira o arrependimento pode contribuir para o acontecimento da constituição humana. Nessa ocasião, encontramos duas modalidades de experiência de arrependimento que podem auxiliar o ser humano a estabelecer maior intimidade com a alteridade, e dessa maneira, beneficiar-se de um encontro significativo (constitutivo) que lhe ofereça maior capacidade de abertura. A primeira delas foi localizada na teoria do desenvolvimento emocional primitivo (1945, 1958, 1990) do psicanalista e pediatra inglês Donald Winnicott (1896-1971), em que o estado denominado por ele de surgimento da capacidade de *concern*⁶ (ou, como nós preferimos, surgimento *da capacidade de consideração* [ao outro]) surge na experiência de um bebê na relação com sua

⁵ Ver as críticas de Dias e Safra (2015) fazem a esse respeito.

⁶ Segundo o próprio autor, "*concern* se refere ao fato de que o indivíduo se preocupa, quer cuidar, e tanto sente quanto aceita responsabilidade" (Winnicott, 1990, p. 73).



mãe. Vindo de um estado relacional fusional, em que o primeiro se encontra totalmente imerso na realidade materna, vivendo enquanto uma unidade e sem a capacidade de perceber-se como um ente em si (separado do outro) e, portanto, também insensível à percepção da existência de um outro com existência autônoma e portadora de particularidades próprias, o bebê, em algum momento do seu processo de amadurecimento depara-se com a possibilidade de existir como uma entidade.

Esse é uma etapa do desenvolvimento muito crítica, uma vez que, sendo o bebê uma unidade com o outro e desconhecedor da realidade alheia, investe nessa relação e no corpo do outro a partir de uma modalidade erótica que Winnicott denominou de "impiedosa" (*ruthless*); mas começa a perceber que tal forma de amor pode vir a ter consequências para o outro e para a própria relação. A potencial ansiedade envolvida nessa situação somente encontra um destino favorável para o percurso do bebê se sua mãe conseguir sustentar (*hold*) tal situação no tempo e tolerar a imaturidade de seu filho e os caminhos pelos quais ela se expressa na relação. Se isso acontece, o bebê consegue destinar os sentimentos de culpa (uma desdobramento da ansiedade) envolvidos nessa situação de modo a arrepende-se⁷, ou seja, responsabilizando-se pelas possíveis consequências (fantasiadas) de seu modo de relacionar-se e vindo a encontrar novas soluções para esse impasse que se lhe apresenta; sendo a *reparação* (*mend*) dos supostos danos, uma delas, e talvez a mais promissora para a transposição dos conflitos inerentes a esse momento. Tal descoberta por parte do bebê ajuda a relação em que se encontra a ser enriquecida e a tornar-se cada vez mais sofisticada. Em suas palavras:

O bebê passa a acreditar no esforço construtivo e a suportar a culpa, e assim, tornar-se livre para o amor instintivo. Como resultado do êxito das ideias e atos reparadores, o bebê torna-se mais audacioso e a permitir-se novas experiências instintivas; a inibição diminui e isto leva a consequências ainda mais ricas da experiência instintiva [...] quando o bebê conta, felizmente, com a existência de um cuidado materno contínuo e pessoal, ele cria uma capacidade de reparação também maior, e a isto se segue um novo patamar de liberdade na experiência instintiva (Winnicott, 1988, p. 90).

Temos aqui, portanto, uma compreensão de que sofrimento (ansiedade) da criança *quando vivido em uma relação de confiança e sustentação*, promete ser

⁷ Arrependimento não faz parte da conceitualização de Winnicott e não comparece em sua maneira de apresentar essa situação. É uma apropriação nossa e uma forma pessoal de interpretar sua contribuição.



uma experiência de amadurecimento para ela e que a abre para uma maior capacidade de discriminação no campo das alteridades. Aqui, o surgimento da alteridade convoca o ser humano a uma experiência de sofrimento, mas que pode ser usada como amadurecimento. Winnicott (1990) sabe discriminar entre o que seria uma situação aflitiva de vivenciar a culpa, daquela descrita no processo construtivo da descoberta do *concern*: o fracasso da sustentação ambiental em oferecer as condições necessárias para a reparação, leva o bebê "à perda da capacidade de envolvimento e à sua substituição por angústias cruas e por defesas cruas, tais como a clivagem ou a desintegração" (p. 117). Nesse caso, a culpa seria experimentada como pura perturbação, sem se revelar enquanto possibilidade de enriquecimento relacional. Já o sentimento de culpa que surge dentro de um horizonte de confiança com o outro e permite o vislumbre da reparação, não é sentido enquanto tal, "mas permanece dormente, ou em potencial, e aparece (como tristeza ou estado de ânimo deprimido) somente se não surge a oportunidade de fazer reparação" (1990, p.77). Seria esse, um sentimento de culpa silencioso e não consciente: "É um sentimento de culpa potencial, anulado pelas atividades construtivas" (1988, p.62).

Algo fundamental de ser assinalado, aqui, é o fato dessa experiência denominada de *concern* ser uma modalidade de arrependimento pessoal, ou seja, um evento que surge como descoberta dentro de uma relação de intimidade e por vias da própria vivência da criança. Esse não seria um arrependimento advindo de um código moral inscrito pelo ambiente na consciência do bebê, mas uma transformação em seu modo de ser que advém do encontro corporal e afetivo espontâneo com o outro - não sendo mediado por nenhum tipo de abstração intelectual. Winnicott (1955) sugere que a culpa vivida nesse último registro, chamada por ele de "culpa implantada" (p. 270), é sempre intuída pelo *self* como falsa, sem consistência e potencial de convencimento interno.

Ainda que tal experiência (*concern*) nos ajude a vislumbrar o potencial do arrependimento em relação à constituição humana, pelo fato dela acontecer em um momento muito inicial da vida, em que o ser humano ainda depende bastante de seu ambiente para consolidar sua formação, obviamente, não nos dá acesso a toda a riqueza e todo potencial de transformação que o arrependimento pode oferecer ao indivíduo. Nesse contexto, não estamos tratando de desconstrução dos referenciais familiares do homem, mas da construção inicial da possibilidade de vir a existir. A possibilidade de arrepender-se, ou seja, de usar a culpa como um evento de transformador em direção a uma maior preocupação, consideração e sensibilidade (empatia) ao outro é de extrema importância para o desenvolvimento humano, mas ainda não tem o potencial de



ser uma experiência de mudança de postura existencial. O nível de responsabilidade por si e pelo outro, aqui, ainda é muito pequeno.

O arrependimento *via metanoia* nos parece fornecer mais elementos para se pensar a questão que aqui estamos trabalhando: a descentralização do ser humano, o surgimento no homem do anseio de ser desconstruído em seus referenciais identitários mais imediatos, a fim de que venha a ser mais receptivo ao outro e desejoso a experimentar uma relação de verdadeira comunhão. A experiência de arrependimento no contexto da *metanoia* cristã é radical, ou seja, é uma modalidade de sofrimento que faz o ser humano que a vive reformular sua própria postura existencial, seu modo de relacionar-se com o mundo à sua volta. Nesse contexto, a saída oferecida pela reparação (a danos causados ao outro) perde seu valor ou apresenta-se insuficiente, uma vez que o indivíduo necessita, mais especificamente, reformular todos os fundamentos de sua existência; é essa uma experiência arrebatadora, em que o sofrimento humano alcança níveis existenciais e que, portanto, faz o homem tocar em questões sobre o próprio ser (o coloca em contato com sua dimensão ontológica).

No cristianismo, também, para que o arrependimento alcance *metanoia* (transformação⁸), é necessário que seja vivido em um contexto relacional (de confiança e intimidade). Sem a participação de um Outro o sofrimento produzido pelo arrependimento é experimentado apenas como aflição. Uma das cartas de São Paulo nos atesta essa compreensão, quando procura consolar seus amigos dizendo: “a vossa tristeza foi segundo Deus; assim, da nossa parte, não sofrestes nenhum dano. Pois a tristeza segundo Deus produz um arrependimento que conduz à salvação e, portanto, não deixa lugar para o remorso”. E contrasta essa modalidade de *sofrimento acompanhado* com aquela que vivida sem a presença de Deus: “A tristeza segundo este mundo produz a morte” (2 Cor 7, 8-10). *Metanoia* é uma palavra grega que foi bastante usada no Novo Testamento. Ainda que compareça em diversos textos literários e filosóficos da cultura grega pagã (Nave, 2002), não alcançou nesses contextos sua envergadura conceitual e, mais ainda, o sentido de transformação existencial e possibilidade de abertura ontológica do homem. Foi o cristianismo que tornou essa palavra um conceito e

⁸ Etimologicamente, a palavra *metanoia* diz respeito ao *nous* humano (ao órgão sensorial humano que acessa a singularidade das coisas e as compreende em suas especificidades) – sendo *noia* uma variação do substantivo *nous* – que alcança um novo modo de funcionamento, ou ainda, que é curado das distorções pelas quais passou devido aos equívocos humanos realizados e que o fizeram funcionar de maneira desequilibrada e fragmentada. *Meta*, prefixo que traz a ideia de “para além de”, aponta para o fato de que a *metanoia* é a experiência de cura do intelecto humano, que depois da transformação pelo sofrimento, o faz recuperar sua integridade, o leva a ser experienciado para além de suas funções decaídas.



Ihe ofereceu um lugar central na maneira de pensar a constituição humana. Que lugar é esse dentro da antropologia cristã?

1. Antropologia como desdobramento da teologia: conhecendo os fundamentos do homem a partir da realidade divina

Para adentrarmos no vigor existencial dessa experiência precisamos estabelecer alguma familiaridade com o modo com que a teologia cristã pensa o ser humano, ou seja, qual sua formulação (ou proposta) antropológica. Diferentemente da antropologia que surge no mundo ocidental por meio do olhar científico - em que o ser humano é pensado apenas a partir de sua realidade empírica -, a antropologia cristã é concebida justamente de forma relacional, sendo formulada a partir da própria concepção que a teologia faz de Deus; ou seja, aqui, o homem não é pensado em si mesmo, como entidade isolada e dentro de sua própria realidade experiencial, uma vez que ele é compreendido como criatura, como ser criado por Deus, e portanto, eterna e ontologicamente implicado a Ele. O homem, dentro do pensamento teológico, não tem fundação própria (uma vez que seu ser se dá por empréstimo) - não existe, senão referido ao seu criador. Dessa maneira, a antropologia cristã acontece como desdobramento da própria teologia, da compreensão que se faz de Deus. Podemos dizer, assim, que ela é uma *antropologia teocêntrica*. E qual seria a realidade divina para a teologia cristã, que apontaria para a própria constituição do homem, para seu destino (*telos*)? O Evangelho de São João nos dá uma definição: "Deus é amor" (Jo 4:8). No entendimento de Yannaras (1991), isso quer dizer que o modo pelo qual Deus vive é amor, ou seja, que as três pessoas que constituem a trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) existem em uma relação de amor recíproco inquebrantável. Os próprios nomes divinos atestam essa realidade:

O nome "Pai" indica que essa singularização específica de Deus não é conhecida nem existe em si mesma e para si mesma, mas apenas como o 'gerador' do Filho e o que faz o Espírito proceder de si. Isto é, faz do seu ser uma manifestação singular, uma existência real - de um modo amoroso, gerando o Filho e fazendo com que o Espírito proceda. Este ser do Pai é indicado não apenas por sua divindade, mas também por sua paternidade [...] ele existe e constitui a causa da existência não porque ele é Deus, mas porque ele quer ser o Pai - deseja existir como liberdade de autotranscendência amorosa e auto-oferecimento. A mesma liberdade existencial absoluta é também indicada pelo nome Filho; na filiação, uma manifestação do ser é significada e que não é



predeterminada existencialmente por sua natureza ou essência, mas que é, ao contrário, autodeterminada como liberdade de relação com o Pai. A relação é amorosa, isto é, livre de dependência existencial causal. O Filho quer existir porque ama o Pai; seu amor é significado pelo nome Filho como uma resposta existencial à liberdade do amor do Pai, o princípio causal da existência. O Filho não existe antes dessa precedência do Pai, antes de sua filiação, não existe de forma autocontida e autônoma. Aquilo que ele é, é significado precisamente pela filiação voluntária [...] Ele é Deus porque ele existe como Filho do Pai, porque a sua existência corresponde e se refere à vontade vivificante do Pai [...] O Filho também é significado pelo nome *Logos* (Palavra) do Pai: sua existência torna conhecido o Pai e a vontade do Pai, que é criadora e salvífica das criaturas. O *Logos* de Deus testemunha o Pai, sem que sua existência preceda seu testemunho (p. 53).

Yannaras (2001) afirmará que existe uma *convergência voluntária e amorosa das três vontades pessoais em uma vontade e energia comuns da Divindade* e que isso estaria presente na linguagem da Igreja desde o primeiro momento, com o envio do Espírito (o Paracleto) pelo *Logos*: “Como *Logos*, o Filho testemunha o Pai enviando o Espírito, que é o realizador pessoal da manifestação de Deus “fora” de Deus como amor convidativo e vivificante [para que toda criação desse amor faça parte]” (p. 54). Acessamos, aqui, a realidade amorosa da Trindade, em que cada Pessoa pertencente a essa relação se *oferece* para a existência da outra. Realizar essa realidade como ato de liberdade e vontade singular faz com que os participantes dessa relação sejam, justamente, Pessoas – seres voltados um ao outro (*ec-státicos*⁹), que vivem em estado de constante comunhão, ao mesmo tempo que não se confundem uns com os outros, preservando, assim, suas singularidades e contribuições (vocações) específicas.

A partir da leitura do capítulo de Gênesis do Antigo Testamento (Gn 1:26-31) acessamos de que forma o ser humano foi criado e quais as consequências da especificidade de sua criação. Temos que o ser humano, diferentemente de qualquer outra criatura, ao mesmo tempo que fora criado a partir da terra (*humos*), também recebeu o “sopro divino” (Gn 2:7), ou seja, recebeu a marca pessoal divina, a *potencialidade de vir a existir de forma pessoal*, livre de qualquer predeterminação e como ser de amor (voltado ao outro, que se realiza existencialmente em uma relação de intimidade). Isso se evidencia na passagem em que se lê que o homem fora criado “à imagem e semelhança de Deus” (Gn

⁹ *Ek-stasis*, de *exo-istamai*, “estar-para-fora” (Yannaras, 2004, p. 20); que significa, mais precisamente, “a dinâmica de autotranscendência da individualidade natural, sua liberdade das próprias coisas que naturalmente a predeterminam” (idem, p. 27).



1:26-27). Ter recebido a estampa do modo de ser de Deus faz com que o ser humano seja constantemente *convidado* a existir como Deus existe, ou seja, como liberdade e oferta de si ao outro, como realização de si em direção ao outro. No entanto, ter sido constituído a partir da terra, faz com que também seja impelido a existir como funcionalidade biológica, como natureza, e principalmente, para sua autopreservação, o que o coloca em um estado de "aparentamento" com os demais entes criados.

No pensamento bíblico encontramos a ideia de que o ser humano fora criado com uma vocação e uma tarefa específica a serem realizadas: vir a existir como Deus mesmo existe, ou seja, viver enquanto relação de oferta de si ao outro; compreensão que se manifesta no mote cristão "A imagem [ao homem] foi dada, mas a semelhança [por ele] tem que ser conquistada". Essa *tarefa existencial* não acontece automaticamente ou como fruto da passagem do tempo; ela apenas pode ser realizada por meio de uma resposta ativa do homem, por meio de um gesto de liberdade, de um uso específico de liberdade e de um anseio em vir a aparentar-se com seu criador. Ao homem foi dada a potencialidade de existir enquanto pessoa, mas, justamente, por ser um ente criado e, portanto, sujeito à queda e à fragmentação (situação que marca toda a criação natural), para que essa potencialidade se realize, deve superar o ímpeto de existir enquanto indivíduo. Quando nos aproximamos do texto bíblico, que assinala a polêmica e decisiva passagem em que Adão e Eva comem do fruto proibido do Paraíso, podemos interpretá-la como a experiência do homem diante desse seu dilema específico: viver como ser que responde ao chamado de amor e que demanda que sua existência se atualize enquanto ser referencial (resposta pessoal), ou fazer de sua existência um projeto de autossuficiência, procurando afirmar a vida a partir de si, fundando em si mesmo seu destino existencial (consequentemente, afirmando-se como indivíduo). Yannaras (1991) faz uma leitura muito particular dessa passagem¹⁰ e nos esclarece que o alimento, no sentido bíblico e, mais especificamente, que alimentava Adão e Eva no Paraíso e que assegurava suas vidas, "constitui não apenas um relacionamento prático e uma comunhão com o mundo, mas também um relacionamento prático e vital com Deus. Deus é aquele que fornece ao homem seu alimento, a pressuposição da vida". Dessa forma, segundo esse autor, "toda comida é um presente de Deus, uma 'bênção' de Deus, uma compreensão do relacionamento com Ele - uma realização da vida como relacionamento" (p. 76). Por meio da existência da

¹⁰ Discriminando-se da leitura mais familiar que chega até nós - legalista ou moralista -, advinda da mentalidade cristã, fabricada a partir da herança cultural romana, tão presente nas interpretações católicas e protestantes.



árvore “do conhecimento do bem e do mal” (Gn 2,9,17), temos acesso a uma outra possibilidade de relação de Adão e Eva com a vida, em que mais uma vez, o alimento ocupa um lugar fundamental:

[Essa] também é uma árvore do paraíso, mas não está incluída na bênção que Deus ofereceu ao homem - a ingestão de seus frutos não constitui comunhão e relacionamento com Deus. Representa precisamente a possibilidade de o homem tomar seu alimento - realizar sua vida - não como união com Deus, mas a fim de alimentar-se apenas para sua própria preservação, para a sobrevivência de sua individualidade física; para existir não como pessoa, manifestando a vida como comunhão do amor, mas existindo como um indivíduo físico, como uma unidade existencial que extrai a sobrevivência de sua individualidade, de seus próprios poderes, de suas energias e funções criadas (Yannaras, 1991, p. 78).

Comer dessa árvore representa, para Yannaras, “a possibilidade [para o homem] de viver a partir de si mesmo, a possibilidade de a criatura conter em si, tanto sua causa como seu destino, alcançar por si só a igualdade com Deus”, ou seja, se “auto deificar” (p. 78). E será precisamente ao redor dessa possibilidade que a tentação feita a Eva por parte da serpente irá girar (Gn 3: 1-7). Essa se dirigirá a Eva perguntando-lhe: “O que Deus disse a você? Para não comer de alguma árvore do paraíso?” Ao que ela reage dizendo: “Podemos comer do fruto das árvores do paraíso, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse para não comer, porque senão, morreremos”. A serpente então tenta uma outra abordagem a fim de seduzir Eva e realizar seu plano de rebeldia e atrair o homem para a mesma perspectiva existencial: “Você não vai morrer”, ela diz, “porque Deus sabe que o dia que você comer desta árvore, seus olhos se abrirão e vocês se tornarão como deuses sabendo o bem do mal”.

Tal passagem diz respeito, segundo Yannaras, à aceitação, por parte do ser humano, da tentação de se “autodeificar”, do homem procurar tirar de sua própria vida e potencialidades naturais a força de sua existência: “As primeiras pessoas experimentam o fruto da autonomia e da autossuficiência existencial” (1991, p. 80). Segundo esse autor, a noção de *pecado* está, justamente, na tentativa humana de viver a existência como um engano, ou seja, *para fora da relação com seu criador, para fora do modo de existência pelo qual a trindade atualiza sua vida (amor)*. Esse caminho, essa manifestação equivocada (distorcida) da vida também faz parte do horizonte de possibilidades do homem, justamente por ser livre, mas ela não passa de um simulacro da vida mesma, de sua plenitude, que virá a realizar-se, a partir de então, apenas enquanto



existência determinada pela natureza e que tem a morte como seu horizonte final. Assim, pecado é compreendido como a tentativa do homem de existir para fora do amor, para fora de uma relação que tem o outro como seu próprio destino e sentido de existência. Pecado, em grego é *harmatia*¹¹, que significa literalmente “errar o alvo”, que nesse contexto, é justamente viver para fora da comunhão com o outro, existir enquanto um indivíduo fechado em si mesmo, isolado e fadado à fragmentação.

Esse evento que acabamos de descrever, bem como todas suas implicações possíveis, marcam a vitória do ímpeto humano de realizar sua vida como fim em si mesmo e assinalam a configuração do processo de *fechamento do homem*. Se, inicialmente em nosso texto, apresentamos a Modernidade como uma “onda” desse mesmo tipo de dinâmica humana (de recusa da alteridade para existir), o Gênesis bíblico nos apresenta, de uma maneira própria, a primeira manifestação dessa lógica de existência. No entanto, como já assinalamos, o homem encontra-se em um estado que se assemelha ao de um campo de batalha entre duas tendências, e portanto, em um *campo experiencial indefinido*: ainda que o ímpeto de afirmar-se enquanto indivíduo (fazendo da vida uma não-realização) tenha conseguido se perpetuar e encontrar diversas formas de manifestação ao longo da história humana, o homem sempre será visitado pela outra força que o atravessa, essa sim, marcada pela pessoalidade. A “imagem” divina, potencialidade que revela o modo divino de existir constantemente pulsa no homem e o convoca a recuperar seu lugar ontológico de criatura e de sacerdote da criação – aquele que reúne toda a criação e o devolve a Deus, em um gesto de oferta, bênção e gratidão¹² - e que encontra realização apenas nesse movimento de entrega de si e do mundo, gesto de referência. Quando o ser humano se coloca nesse seu lugar originário, sua própria existência realiza-se como *passagem*!

Por meio desses referenciais trazidos da contribuição teológica cristã, desejamos assinalar qual tipo de embate fundamental existe na interioridade humana, qual é o *impasse ontológico* que visita cada ser humano constantemente e que se desdobrará por meio de diversas formas de sofrimento. Segundo nossa compreensão, a realização da constituição humana envolve algum nível de experiência de arrependimento enquanto *metanoia* – reabertura do homem para a alteridade, até então rechaçada - uma vez que o dilema assentado na questão “indivíduo *versus* pessoa” sempre se apresentará para o ser humano. E como nos adverte o filósofo e teólogo russo Sergey Horujy (1998),

¹¹ The Filokalia (1995, p. 434).

¹² Ver Zizioulas (2011).



essa modalidade de arrependimento específico deverá ser vivida constantemente pelo homem, uma vez que o modo de existência como amor sempre lhe escapa. Dessa maneira, tal experiência “não pode ser um ato único e isolado, [apenas] inaugurador da vida espiritual, ele deve ser reproduzido incessantemente e acompanhará todo o processo de autotransformação [humana]” (p. 228).

2. Atravessando o isolamento por meio da ponte do encontro

Encontramos em um filme russo uma descrição imagética muito precisa do tema que estamos abordando, uma vez que apresenta uma narrativa desse embate e de que forma o personagem que a vive a destina ao longo de seu percurso. O nome desse filme é “A Ilha”¹³, o que já é bastante sugestivo para compreendermos a situação de isolamento em que se encontra o personagem no início do filme (e de todo homem...) e os caminhos pelos quais tentará superar essa condição. No início do filme, estamos durante a segunda guerra mundial e os nazistas ocupam o território russo. Em um barco pequeno estão o capitão russo e seu assistente (protagonista); embora haja diferença hierárquica entre eles, nota-se um modo carinhoso e amigável no tratamento da relação. Estão em um momento de descanso e conversa quando avistam um enorme navio alemão. Para se protegerem de quaisquer infortúnios, saem do barco e escondem-se na margem em que ele estava encostado. Ali encontram-se amontoados de carvão, pequenas montanhas do material que servem para eles de esconderijo. Os nazistas já os haviam visto e começam a procurá-los pela área. O assistente é acometido de tosse sucessivas, o que permite com que os invasores o encontrem. Esse está demasiadamente assustado e chora de medo pelo que pode lhe acontecer. Os nazistas sabiam da existência do capitão e o interrogam acerca de seu paradeiro. Facilmente o assistente entrega seu colega diante das ameaças violentas que sofre. Aqui já temos a primeira notícia do embate que acima havíamos assinalado: a luta entre a perpetuação da própria existência e a coragem de resistir a eventuais dores e torturas em nome da lealdade, em nome de um sentido. Temos o indivíduo diante de um impasse existencial.

O capitão é encontrado e sua postura é completamente distinta da de seu assistente: ele senta-se na beirada do local que divide a terra do mar e acende ousada e destemidamente seu cigarro. Isso deixa os nazistas extremamente furiosos e lhes dá material para sua crueldade encontrar um plano perfeito para a situação: dão uma pistola na mão do assistente e dizem que se ele atirar em

¹³ *Ostrov*, no original, dirigido por Pavel Lugin, em 2006.



seu colega terá sua vida poupada. Aqui, temos o embate pessoal de nosso personagem levado ao extremo: a sobrevivência ganha chances reais, ainda que isso implique em matar a quem se tem relação íntima. Obviamente que ele resiste a fazê-lo, mas as ameaças o levam a puxar o gatilho e derrubar seu amigo nas águas frias do norte russo. O ápice dessa cena se dá quando o protagonista se vê deixado vivo na ilha de carvão pelos alemães e passa a comemorar sua sobrevivência de modo profundamente excitado. Grita e exalta-se por ter sido poupado da morte e da tortura! Nesse embalo maníaco, parece ainda não se dar conta das consequências daquela sua sobrevivência.

Sem ele saber, os alemães haviam colocado detonadores em vários pontos daquela área e em breve o assistente do capitão voaria pelos ares junto com a massa preta de carvão que encobriria a noite fria. Após o acidente ele é encontrado em uma costa marítima, local em que se situava um Mosteiro cristão ortodoxo. Nesse lugar ele poderá elaborar a experiência pela qual havia passado e seu percurso arrependido ali se desdobrar. O que me parece estar em jogo no futuro arrependimento a ser vivido pelo personagem, não está no fato de ele ter matado seu amigo ou o entregue aos invasores, mas encontra-se no fato de ele ter-se percebido covarde, e a partir de então, considerar-se alguém que vive apenas para defender sua existência individual. A necessidade de continuar vivo mostrou-se maior do que qualquer sacrifício em nome de uma relação ou de um valor pessoal ético. O personagem se vê lúcido enquanto uma pobre existência que se arrasta pelo tempo motivada pelo medo da morte e da dor. Ele se vê fraco diante de seu dilema existencial e muito aquém do amor.

É a partir dessa constatação que pensamos ser necessário discriminarmos o sentimento de arrependimento como podendo ocorrer e se desdobrando por meio de duas motivações fundamentais: um arrependimento que se refere aos fatos em si e à ofensa que alguém julga ter cometido em relação a alguma conduta moral ou ética – e que por ocorrer no registro biográfico de alguém (factual), podemos nomeá-lo como arrependimento “ôntico”; e outro, que está relacionado a uma própria revisão que a pessoa faz acerca de seus princípios existenciais, um sofrimento que a interpela acerca de sua própria condição – e que por isso, preferimos nomeá-lo de “ontológico”, uma vez que lança o homem em um questionamento sobre seu próprio ser.

A lucidez da precariedade do personagem do filme o faz experienciá-la como insuportável, e sua vida não terá outro sentido que não um constante e intenso pedido por perdão em relação a essa sua condição. Ele se deparou com sua dimensão da necessidade, do medo e já não mais suporta reconhecer-se a partir desse tipo de identidade; o pedido de misericórdia é justamente feito a fim



de que Deus - que é liberdade em relação a qualquer necessidade e medo (como Cristo que suporta a cruz e todos os tipos de privação ao longo de sua vida) -, venha a seu auxílio e lhe ame incondicionalmente e lhe dote, eventualmente, da mesma capacidade de existência para além desse tipo de consciência humana (individual). O arrependimento, nesse sentido que estamos apresentando, nasce de um sentimento de vergonha profunda do ser humano em relação a uma faceta de si mesmo - da força natural que nele habita e que procura defini-lo enquanto ser de autopreservação. Ele somente é vivido quando uma pessoa acolhe esse sentimento, acolhe sua própria condição e pode, então, sofrer essa herança de sua condição. É nessa perspectiva que Horujy (2011) afirmará que o arrependimento vivido no contexto da *metanoia* (e que é, portanto, experiência de sofrimento sustentada por um Outro) é o "portal da espiritualidade", é experiência inaugural de um caminho espiritual e que funda, eventualmente, uma futura prática espiritual na vida de alguém - compreendendo espiritualidade como a busca do ser humano por realizar e fundar um cotidiano que esteja direcionado a contemplar aquilo que compreende ser o sentido último de sua existência. Ainda, de uma forma poética, poderíamos dizer que a espiritualidade "é alma em travessia, em transito, em direção a" (Safra, 2006, p. 167). O reconhecimento medonho de sua própria condição, de sua covardia e todo o sofrimento penitente que dele é desdobrado, fazem nascer no personagem do filme uma *determinação* de vir a ser o que ainda não se é. Essa determinação o coloca em trânsito, em devir existencial, e mais especificamente, em um *compromisso consigo mesmo* de não mais deixar-se definir por seus medos e ímpetos individuais, buscando força e sustentação naquele que é (O Cristo, sendo, nesse caso, a encarnação do Ser), naquele que é para além de quaisquer determinações.

O arrependimento, por fim, dota o ser humano de forças internas para que venha a superar sua tendência ao individualismo e a querer determinar-se como entidade isolada. É nesse sentido que a *metanoia* produzida pelo sofrimento arrependido lança o indivíduo em uma trajetória em direção à comunidade, ao modo de ser comunitário, ao Outro (como a totalidade de possibilidades de alteridade). Por meio desse pensamento é que procuramos afirmar em outras oportunidades (Safra, 2004) que o ser humano caminha existencialmente para viver enquanto *sobornost*, enquanto "comunidade de destino" (2008b, pp. 105-106). *Sobornost* é o modo pelo qual, ontologicamente, o homem organiza (socialmente) sua existência como *espelhamento da realidade relacional divina*; é essa uma forma de consciência relacional que realiza o *ethos* humano, que



manifesta a maneira pessoal do homem existir¹⁴. *Sobornost* é uma condição existencial que se estabelece no momento que o ser humano supera sua tendência a manifestar-se como indivíduo e coloca-se à disposição de uma vida em profunda comunhão com o outro humano (seu próximo), com a Natureza e com Deus. É a encarnação do modo divino de existir na vida humana; é a condição para que a pessoa humana possa surgir e se sustentar no tempo, realizando sua vocação existencial.

Transpondo a *metanoia* para a realidade clínica

Ao longo de nossa experiência clínica, tivemos a oportunidade de acompanhar diversas pessoas que chegaram até nós com uma demanda para que o arrependimento pudesse ser vivido; ou seja, para que sentimentos de culpa pudessem alcançar trânsito e virem a servi-las em suas constituições. Frequentemente, percebemos que muitas pessoas que procuram uma psicoterapia carregam dentro de si angústias enormes referentes a sentimentos de remorso e culpa; sentimentos esses relacionados a experiências passadas que elas julgam terem sido realizadas com injustiça de suas partes, ou que geraram mágoa na vida de entes queridos. Como destinar esses sentimentos, é o que parece ser uma das questões fundamentais das vidas de muitos pacientes. Como poder fazer da culpa e do remorso material de transformação pessoal? João Guimarães Rosa (1969) era muito lúcido dessa complicada dinâmica e compartilha conosco seu saber de forma poética, quando diz que “sempre há remorso na gente, enquanto um vive. O remorso não se sabe, é escondido. Tudo é remorso...” (p. 225) e conclui, afirmando de forma contundente: “Mas arrependimento aguentado é coisa séria, e muito rara; tão difícil, que agente sempre devia de ter inveja de um que se arrepende brabo, em cão e cunhão” (idem). A clínica é, para nós, portanto, um dispositivo privilegiado onde remorso pode ser vivido como “arrependimento aguentado”! Ela oferece a oportunidade de transformarmos sofrimento psíquico em abertura, sofrimento aprisionado e sem destino, em transcendência; enfim, em maior disponibilidade de si para o acolhimento da própria condição humana e do outro, em geral.

¹⁴ Esse termo surge, inicialmente, com o filósofo russo Khomiakov, como fruto de sua tentativa de pensar de que forma o homem poderia realizar sua existência de modo a contemplar seu *ethos* e sua vocação existencial. É uma concepção antropológica e social inspirada na compreensão que teologia cristã faz da Trindade, em que o ser humano é compreendido, ontologicamente, como sendo um ser eclesial, direcionado para a comunhão. *Sobornost* pode ser traduzido para nós como “unidade-conciliar”, um tipo de experiência em que a expressão de unidade (estar junto com) e de liberdade (experienciar-se enquanto singularidade) não são incompatíveis, mas, onde uma, pressupõe a outra (Horujy, 2010, p. 47).



Por meio do percurso terapêutico de muitos pacientes, podemos notar que alguns obtêm êxito em destinar essas questões que carregam consigo. No entanto, é possível discriminar a profundidade e a intensidade de transformação que eles conseguem alcançar a partir dessa problemática. Podemos dizer que cada paciente porta um “fôlego” distinto para abraçar essa questão e alavancar, por meio dela, uma transformação. Algumas pessoas conseguem caminhar o suficiente para alcançarem, a partir do sofrimento específico que estamos assinalando, o que apresentamos anteriormente como “capacidade de consideração ao outro” (*stage of concern*, que Winnicott apresenta) e revelarem, a partir daí, maior capacidade empática à situação de vida dos outros, maior interesse em cuidar dos outros e expressar compaixão, etc. No entanto, poder usar as experiências vividas no passado e que geraram culpa e remorso e fazer, a partir delas, uma experiência de arrependimento-*metanoia* (vive-la no registro ontológico, como assinalamos mais acima), demanda um “fôlego” interno muito maior de uma pessoa, uma capacidade para se desconstruir (ou alargar seu *self*) e uma disponibilidade para transformar-se, mais intensa. Para que isso possa acontecer ao longo do trabalho clínico é necessário que o paciente traga consigo essa disponibilidade interna e a coragem necessária para tal vivência – travessia -, e também a constituição de uma relação terapêutica de profunda confiança.

Pelo fato de estarmos trabalhando com uma antropologia que aponta que o ser humano é ontologicamente um ser aberto, que anseia a comunhão com o Outro¹⁵ e que, portanto, anseia vir a ser pessoa - ser em trânsito que acolhe sua transcendência -, podemos ajudar muitos de nossos pacientes a *ressignificar* suas experiências passadas e a *usá-las* para o benefício de sua constituição, ou seja, para uma forma de se organizar internamente que venha a acolher seu lugar ontológico. Além de considerarmos que o processo psicoterápico, para que seja efetivo, deva trabalhar as questões inerentes ao psiquismo humano (à dinâmica inconsciente que participa nas relações intersubjetivas e à própria dinâmica intrapsíquica de alguém), também vemos como necessário que ele proporcione (para os pacientes interessados) uma perspectiva de desenvolvimento de sua espiritualidade, de acolhimento dessa dimensão de si. A palavra espiritualidade evoca inúmeros estranhamentos e, até mesmo, preconceito da parte de muitos psicólogos e psicanalistas; no entanto, consideramos que ela não precisa, necessariamente, estar atrelada ao campo religioso, uma vez que é compreendida, por nós, como o movimento de

¹⁵ Outro, assinalado aqui como todas as modalidades de alteridade que se apresentam no horizonte humano: a Natureza, o outro humano e o outro divino.



transcendência do homem, como processo de vir a ser e de “avizinhamento” constante com seu sonho último, com sua utopia.

Ainda que o arrependimento, a partir dos referenciais que trouxemos, tenha sido apresentado como um fenômeno dentro do campo religioso, acreditamos que ele também é um fenômeno clínico. Ele não apenas pode servir de inauguração e sustentação de um percurso de constituição da espiritualidade humana dentro do contexto religioso, mas também dentro do contexto clínico. A clínica, a nosso ver, deve estar preparada para poder auxiliar indivíduos e sujeitos a virem a ser pessoas, seres humanos que acolhem sua transcendência e aproximam-se de sua condição de *ser* em passagem, em direção ao que concebem ser o absoluto (uma ideia, um valor, um bem).

1. Exemplo clínico e conclusão

M. busca dar início a um trabalho psicoterapêutico porque havia experimentado, recentemente, em seu ambiente profissional, situações que lhe revelaram seu desequilíbrio emocional e sua disfuncionalidade, no que diz respeito às relações com seus pares, inclusive com aquelas pessoas que estavam subordinadas a sua liderança. M. coordenava um grupo de jovens – pessoas ainda com pouca experiência profissional, mas muito brilhantes em suas habilidades – o que lhe colocava em uma situação de grande responsabilidade dentro da empresa. Em determinado momento, passa a ser bastante pressionado por seus chefes e discordâncias em relação às suas condutas e diretrizes profissionais entre eles começam a surgir. Como em outras situações críticas de sua vida, um padrão psicológico (defensivo) se organiza e o faz retrair-se, e ele passa a entrar em seu “modo ermitão”, como ele mesmo descreve: fecha-se em si mesmo e procura sobreviver psiquicamente, protegendo-se dos conflitos externos. Essa organização defensiva começa a trazer consequências negativas para sua equipe e ele se torna irritado e inacessível para o grupo que depende de si. Em poucos meses, a produtividade de seu grupo cai e ele sofre ameaças de ser demitido.

Quando vem ao consultório está bastante lúcido de sua responsabilidade em toda a dinâmica desenvolvida no ambiente de seu trabalho e sente-se profundamente culpado em relação ao prejuízo (relacional e de produção) que sua organização defensiva gerou para todos. Esse reconhecimento não o deixa paralisado, mas ao contrário, o faz assumir contundentemente sua necessidade de ser cuidado e passar por uma transformação. Ao começarmos a investigar esse sentimento de culpa em M., vemos que ele não está necessária e



fundamentalmente ligado aos prejuízos que causara ao rendimento do grupo, mas ao fato de ele ter recorrido a uma postura defensiva nas suas relações, muito familiar a ele. Ele compartilha do fato de que, sempre que sua competência fora posta em xeque por seus pares, desenvolvera um modo de ser estranho. Afirma sempre ter tido uma autoestima muito baixa e não ter conseguido manter-se espontâneo nas relações quando questões ligadas à sua imagem nelas apareciam; a crítica vinda dos outros sempre resultou em uma experiência de ameaça e instabilidade internas, levando-o a isolar-se dos outros.

Desabafa sua dor e afirma quase não acreditar que tenha vivido por tantos anos (ele, na época, tinha por volta de 57 anos) sustentando esse padrão defensivo contra as dificuldades inerentes à vida; M. está profundamente cansado de se ver vítima desse funcionamento psicológico. O reconhecimento de sua falha profissional e de desempenho havia apenas despertado seu sentimento de culpa; ou seja, o havia apenas levado a tocar na parte mais superficial desse sentimento. Mas por detrás de sua superfície, encontrava-se uma dor muito maior, que estava relacionada a uma lamentação pessoal por reagir de forma tão infantil (segundo seu julgamento) às ameaças inerentes às relações humanas. *Seu drama localizava-se em uma reflexão profunda acerca da dinâmica de sua personalidade* e como essa afeta seu amadurecimento. Ele diz que essa situação profissional lhe deu a oportunidade de uma vez por todas, reconhecer essa particularidade de sua personalidade e que, a partir desse momento, teria que investigar essa dinâmica com maior seriedade e envolvimento de sua parte. Não seria mais possível negligenciar a precariedade de sua situação emocional. M. se mostra profundamente tocado por suas descobertas e nos impressionamos com sua determinação: acompanhamos toda a reorganização que ele faz em seu cotidiano a fim de poder trabalhar essa questão; a psicoterapia seria apenas um dos dispositivos que ele escolheria a fim de poder movimentá-la.

Com o tempo, passa a formular e compartilhar o fato de ser uma pessoa muito frágil e "magoável" nas relações. Diz que nunca pudera acolher sua fragilidade e expô-la para os outros; sempre tivera que se mostrar forte e decidido. Concebe a ideia de que se puder vir a se apresentar mais frágil nas relações (o que, de fato, passa a acontecer na transferência), poderá estar menos suscetível aos desencontros e conflitos inerentes a elas e não mais reproduzir o padrão afetivo que vem perpetuando. A ansiedade que o envolvia lhe colocara, nesse momento específico de sua vida (já cansado de ser "assaltado" pelos mesmos medos e padrões defensivos), em contato com sua fragilidade interior e, em suma, com sua condição humana marcada pela



instabilidade e pelo desamparo. O sofrimento de M. guarda em si o desespero de não conseguir sair de um *script* repetitivo, de um "loop", como ele mesmo diz¹⁶. A psicoterapia, para ele, poderia ajudá-lo a acessar de que maneiras esse seu modo de se defender dos outros começou a se organizar e a que tipo de experiências e laços afetivos ele está relacionado.

Desde muito tempo já havia praticado algumas modalidades de meditação, e no momento em que iniciamos o trabalho, ele está muito disposto a tomar essa prática como mais uma ajuda no atravessamento de seus problemas. Sua maior motivação é usar a meditação como uma forma de conseguir ter algum autocontrole de seus sentimentos e não atuar (*act-out*¹⁷) sua destrutividade nas relações. Aos poucos, ele percebe que a meditação pode ser mais uma forma de defender-se dos outros (recolhendo-se excessivamente) e esconder-se dos conflitos. Passa então por um processo de discriminação entre uma prática meditativa que é realizada em função de uma defesa e outra que é legítima, ou seja, que o auxilia a organizar-se minimamente para poder vir a ter encontros significativos. Um dia compartilha uma experiência, que para nós, parece ser bastante significativa sobre a maturidade que seu processo alcançara. Estava em casa e sentia que precisava de um pouco de silêncio e queria ausentar-se do contato com os outros a fim de meditar e pensar em algumas questões importantes sobre si. No entanto, seu filho pequeno precisava ir a um compromisso, uma aula de futebol, e não havia quem o levasse. Ele, de forma discretamente contrariada, o leva e fica para assistir tal aula. Acaba interagindo com pais de alguns dos colegas do filho e volta para casa muito contente pela experiência surpreendente que tivera. Percebe que a vida pode trazer experiências e colocá-lo em situações que são muito mais ricas do que seus *insights* solitários. A partir daqui, desenvolve uma concepção de que as experiências e os encontros com os outros podem lhe dar muitas respostas sobre seus impasses pessoais. Começa a desenvolver uma interlocução com a vida mesma e a apostar que existe uma comunicação entre suas necessidades

¹⁶ M. vivera muito tempo nos Estados Unidos, e mesmo no Brasil, trabalhara muito tempo de sua vida em ambientes de desenvolvimento tecnologia e comunicação. Tais ambientes têm um modo muito peculiar de fazer uso da linguagem, misturando expressões inglesas com a língua portuguesa. Muitas dessas expressões não têm tradução para nossa língua e as pessoas preservam sua forma original no discurso corriqueiro.

¹⁷ A atuação frequentemente toma a forma de comportamento agressivo dirigido tanto para o *self* quanto para os outros. Diz-se que um paciente está atuando quando ele expressa ações que podem ser interpretadas como um substituto para lembrar eventos passados. "A essência do conceito é a substituição de pensamento ativo e passivo por ação e implica que ou (a) o impulso é uma representação nunca adquiriu representação verbal, ou (b) o impulso é intenso demais para ser colocado em palavras, ou (c) o paciente não tem capacidade de contenção [de seus impulsos]" (Rycoft, 1995, p. 1, tradução nossa).



peçoais e as ofertas que a vida lhe faz; descobre que o outro pode ser um remédio para sua loucura...

Esse relato clínico nos parece ser pertinente porque trata de uma experiência de arrependimento que não acontece como tentativa de um alívio psicológico ou que demanda adequação por parte de alguém a seu ambiente social (registro moral ou das normas sociais), mas que é vivido como transformação humana e busca por maior autenticidade. M. não encaminha seu arrependimento como forma de adaptar-se às necessidades profissionais; seu sofrimento é em relação ao desespero de estar aprisionado em um modo defensivo de vida. M. sofre por estar apartado do outro, isolado e sem comunicação com o outro - ele, que ironicamente graduou-se e trabalha na área da comunicação! A ironia dessa situação parece até ter criado o cenário perfeito para que sua crise pudesse ser deflagrada. Uma crise de ansiedade que se faz uma oportunidade para o nascimento de uma nova identidade. O arrependimento que M., por fim, refere-se à dor do reconhecimento de ter-se escondido por tanto tempo atrás de suas feridas biográficas e de não as ter acolhido até então. Sentido esse que ecoa nas palavras de Yannaras (1984), quando afirma que o fato de o homem poder reconhecer sua escravidão em relação à suscetibilidade referente às paixões, lhe dá a oportunidade de "conscientizar-se da tragédia de sua alienação pessoal e das várias formas de tirania exercidas por sua vontade natural" (p. 43) e, complementaríamos, ainda, dissociada. Segundo esse autor, "quando esse verdadeiro conhecimento sobre sua natureza, que se expressa como rebelião, leva ao arrependimento, ele é transfigurado em um rico conhecimento da humanidade, um discernimento que encontra seu verdadeiro destino no exercício do amor" (idem).

O arrependimento vivido da forma como o apresentamos, despoja o indivíduo de um excesso de confiança em si mesmo e prepara o terreno para seu encontro com o outro. O homem, vivendo a partir do estado de humildade que o arrependimento traz, posiciona-se como disponibilidade para sua constituição, mesmo que as situações que lhe são apresentadas não configurem a realização de seu próprio desejo imediato. Por meio das ideias aqui apresentadas, procuramos assinalar que a clínica, quando assentada em uma compreensão de homem específica, que o entende como um ente destinado a vir a ser um *ser* de abertura, tem condições de trabalhar com o sofrimento inerente à sua condição de forma a promover sua constituição à caminho do encontro com o Outro; ou seja, aproxima-se de uma atividade de desconstrução identitária egóica, que toma o exercício de abertura à alteridade como sua perspectiva fundamental.



Referências

- A Bíblia (1995). *Tradução Ecumênica (TEB)*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Bruce, F. (1998). *O sujeito lacaniano. Entre linguagem e gozo* (M. L. Sette Câmara, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1995).
- Dias, P. H. C. & Safra, G. (2015). O lugar da mística na clínica psicanalítica. *Memorandum*, 28, 171-183.
- Ferenczi, S. (1990) *Diário Clínico* (A. Cabral, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1932).
- Fernandes, M. A. (2014). Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. *Princípios*, 21, 121-152.
- Freud, S. (1980a). Linhas de progresso na terapia psicanalítica. *Obras completas*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1919).
- Freud, S. (1980b). A dissecação da personalidade psíquica. *Obras completas*, XXXI. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1933).
- Horujy, S. (1998). Synergie hésycaste et conversion philosophique. Em A. Charles-Saget (Org.). *Retour, repentir et constitution de soi*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Horujy, S. (2010). Slavophiles, Westernizers, and the birth of Russian philosophical humanism. Em G. M. Hamburg, R. A. Poole (Orgs). *A History of Russian Philosophy, 1830-1930*. Cambridge: Cambridge Press.
- Horujy, S. (2011). Psychology of the gate as a gate to metapsychology. Recuperado em 12 de agosto, 2020, de http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/08/hor_psychology_vrat_eng.pdf.
- Jávera, J. P. (2016). *A participação do arrependimento na constituição humana: concern, metanoia, a estória de um pardal*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.
- Kohon, G. (2018). *British Psychoanalysis: new perspectives in the independent tradition*. Abingdon: Rutledge.
- Kupermann, D. (2010). A via sensível da elaboração. Caminhos da clínica psicanalítica. *Cadernos de Psicanálise*, 32, 31-45.
- Nave, G. D. (2002). *Role and function of repentance in Luke Acts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.



- Rayner, E. (1991). *The Independent Mind in British Psychoanalysis*. London: Aronson.
- Rosa, J. G. (1969). *Corpo de Baile: No Urubuquáquá, no Pinhém*. Rio de Janeiro: Olympio.
- Rycroft, C. (1995). *A critical dictionary of Psychoanalysis*. London: Penguin Books.
- Safra, G. (2004). *A poética na clínica contemporânea*. Aparecida: Ideias e Letras.
- Safra, G. (2006). *A hermenêutica na situação clínica*. São Paulo, Sobornost.
- Safra, G. (2008a). A dor como revelação do ser e da dignidade humana. Em A. Hoffman, M. Massimi & L. Oliveira (Orgs). *Dor* (pp. 197-204). Ribeirão Preto, SP: Faculdade Medicina de Ribeirão Preto.
- Safra, G. (2008b). O sagrado e as necessidades da alma na situação clínica. Em C. Bruscin & A. Savio (Orgs). *Religiosidade e Psicoterapia* (pp. 101-110). São Paulo: Roca.
- Winnicott, D. W. (1988). Concern, Guilt and Inner Personal Psychic reality. *Human Nature*. New York: Schocken Books.
- Winnicott, D. W. (2001). The Depressive Position in Normal Emotional Development. Em D. W. Winnicott. *Collected papers: through paediatrics to psycho-analysis* (pp. 262-277). London: Routledge (Original publicado em 1955).
- Winnicott, D. W. (1990). The Development of the Capacity for Concern. *Maturational Processes and the facilitating environment* (pp. 73-82). London: Karnac Books (Original publicado em 1963).
- Yannaras, C. (1984). *Freedom of Morality*. New York: St. Vladimir Press.
- Yannaras, C. (1991). *Elements of Faith*. New York: T & T Clark.
- Yannaras, C. (2004). *Postmodern Metaphysics*. Brookline: Holy Cross.
- Yannaras, C. (2007). *Person and Eros*. Brookline: Holy Cross.
- Zizioulas, J. (2011). *The Eucharistic Communion*. London: T & T Clark.

Nota sobre os autores



João Pedro Jávera é psicólogo. Mestre e doutorando em Psicologia Clínica pelo Departamento de Psicologia da Universidade São Paulo – IPUSP. Integrante do Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosofon do IPUSP. E-mail: jpjavera@hotmail.com

Gilberto Safra é psicólogo. Professor-titular no Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo – IPUSP e fundador do Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosofon do IPUSP. E-mail: iamsafra@yahoo.com

Data de recebimento: 09 de setembro de 2019.

Data de aceite: 08 de agosto de 2020.