



A virtude como ato no luto

The virtue as act in the mourning

Maria Inês Castanha de Queiroz

Miguel Mahfoud

Universidade Federal de Minas Gerais
Brasil

Resumo

Apresentamos a pesquisa que tem como objetivo relacionar a virtude na elaboração de sentido no luto. Fundamentado na fenomenologia husserliana e na antropologia filosófica de Stein que descreve a estrutura da pessoa humana na unidade de suas dimensões - do corpo, da psique e do espírito -, e contempla o sujeito nas interações afetivas, sociais e espirituais na comunidade. A partir da dinâmica da potência-ato, ressaltamos o conceito de *força*, pertinente à dimensão do espírito, como o núcleo central que nos possibilita estabelecer a relação com o *habitus* ou *virtude*, considerada como potência atualizada, como ato. Reconhecemos a presença da *virtude* como disposição constitutiva da pessoa que depende do contexto bio-psico-espiritual-social para se atualizar. Esta reflexão visa contribuir com a atuação do psicólogo diante do luto e destacar o sentido do valor e do cuidado com o humano na psicologia e em nossa cultura.

Palavras-chave: virtude; luto; pessoa humana; mundo-da-vida; sentido de vida.

Abstract

We present a theoretical research that aims to relate the virtue in the process of elaboration of meaning in mourning experience. Reasoned in Husserl's phenomenology and in Stein's philosophical anthropology that explain the human personal structure in dimension unities - body, psyche and spirit -, and contemplates the subject in the community. Starting with the dynamics of power- act, we remark the concept of *force*, relevant to the dimension of the spirit, as a central core that allow us to establish a relation with *habitus* or *virtue*, considered as updated power, meaning as act. We recognize the presence of *virtue* as personal constitutive provision that depends on the context of bio-psychic-spiritual-social to be updated. This reflection aims to contribute updating psychologist performance facing mourning and highlight the meaning of value and care with human in psychology and in our culture.

Keywords: virtue; mourning; human person; world-of-life; meaning of life.

Introdução

Simplesmente porque vivemos, deparamos com a morte: afirmação tão simples quanto complexa. Estamos sujeitos ao confronto com a realidade da finitude que pode fazer parte do cotidiano sem pedir licença. O mundo moderno, no entanto, resiste de várias formas à necessidade humana e vital de lidar com a perda. A resistência e a rejeição à convivência com a finitude afetam aquele que está de luto em todo seu contexto trazendo implicações nas confluências do sentir, do pensar e do agir. O homem se desumaniza ao distanciar-se do caráter intrínseco de sua humanidade: lidar com o limite inerente ao viver. O luto é desprezado e desrespeitado. As omissões de gestos de cuidado dificultam as possibilidades de construção de valor e de significado. A atitude de ocultamento resulta na cobrança de "um preço extremamente elevado para os homens de nosso tempo, impedindo-os de desvelar as paixões profundas que emergem desse inusitado e universal acontecimento" (Corrêa, 2008, p. 19). Ao contrário da acolhida, constata-se o medo ou a indiferença diante da realidade da morte. Um silêncio duro e frio congela o coração de quem precisa de escuta e de bálsamo.

A descrição de Ariès (1982) sobre a história do homem frente à morte reafirma a situação contemporânea de exclusão social do enlutado. Entorpecidos pela banalização, pela ilusão consumista da felicidade fácil e da imortalidade, corremos grave risco que é o de nos deixarmos ser destituídos do bem maior que possuímos: a condição de encontrar e formular o sentido a partir do que vivenciamos.

A pergunta pelo sentido coloca-se tão inquietadora quanto vital ao ser suscitada por eventos que demarcam os limites humanos; colocam-nos frente às escolhas sobre o modo de viver: a via da desumanização ou a via da humanização.

A pertinência à humanidade é gratuita, bem como a necessidade da vivência em comunidade, conforme Edith Stein (1891-1942): "A humanidade está presente em todo homem individual (...) tão pronto desperta à vida consciente, o homem se encontra a si mesmo em comunidade com outros homens" (Stein, 1932-33/2003, pp. 716-717). Alicerçados nesta afirmação e com o ofício da atenção como método de abertura do olhar (Weil, 1947/1993), da valorização e do cuidado, este trabalho transita pela psicologia e pela filosofia. Neste espaço interdisciplinar, tomamos as bases da ética segundo Edmund Husserl (1859-1938) que a define como posicionamento de renovação do homem e da cultura (Husserl, 1924/2002). Este conceito é vinculado ao da liberdade aliada à responsabilidade explicitada em Coelho Jr. & Mahfoud (2001), Frankl (1946/2002, 1946/2003), Husserl (1924/2002) e Stein (1932-33/2003).

A partir da liberdade, o homem escolhe e constrói sua posição no mundo: premissa intrínseca à noção de pessoa humana, de sentido de vida e de virtude. Estes conceitos são discutidos neste trabalho que foi motivado pela observação das questões sobre o sentido de vida e sobre a virtude em grupos de apoio ao luto.

Na condução de grupos da Rede API - Apoio a Perdas Irreparáveis (1) tivemos a possibilidade de observar a frequência da citação da virtude nos relatos daqueles que perderam um ente querido. A palavra virtude pode até nem ser pronunciada; mas, é descrita nas diversas formas de sua manifestação. Reconhecemos as expressões da gratidão ou perdão, generosidade ou coragem, humildade ou compaixão, fidelidade ou tolerância. A presença do tema nos impulsionou a concretizar esta pesquisa com a meta de compreender a relação da vivência da virtude com a elaboração de sentido de vida pelo enlutado.

Virtude, do latim *virtus* e do grego *areté*, tem o significado de excelência, poder e força, segundo Comte-Sponville (1995) e MacIntyre (2001a). Este sentido geral independe de seu uso: "a virtude de um ser é o que constitui seu valor, em outras palavras, sua excelência própria" (Comte-Sponville, 1995, p. 8). Porém, quando utilizada para o homem, tem a conotação de valor com a ação praticada e se refere à capacidade de agir *bem*, explicita Comte-Sponville (obra citada acima).

A retomada deste conceito nos permitiu reconhecer este poder de humanização se concretizando nos posicionamentos da pessoa consigo mesmo, com a alteridade e com a vida quando vivencia os impactos deflagrados pela morte. O ser humano habita os espaços da dor e do prazer, da tristeza e da alegria, da morte e da vida. Este cenário é o da Psicologia Social que abarca o homem em seu contexto afetivo, histórico e social; também é o da Fenomenologia que nos conduz nesta reflexão.

Método

Os procedimentos metodológicos foram percorridos a partir da definição do seguinte objeto de pesquisa: quais as relações da virtude com o sentido de vida no luto? A delimitação do tema se deu no campo da antropologia filosófica com a abordagem da estrutura da pessoa humana segundo Stein (1932-33/2003, 1932-5/2007) como a teoria focal. Como teoria de fundo, elegemos a fenomenologia husserliana, apresentada através de Ales Bello (1998, 2000a, 2000b, 2004, 2006). A fenomenologia convida à renovação do olhar e ao refinamento da escuta para que possamos voltar às *coisas mesmas* e nos colocar atentos diante do outro. Este é o nosso pressuposto para refletir sobre as questões implicadas nas vivências da pessoa em luto.

Percorremos o caminho da pesquisa explorando a temática em dois momentos: primeiramente, explicitamos conceitos fundamentais da Fenomenologia ao esclarecer a importância da descrição fenomenológica da pessoa humana, a noção de intersubjetividade e ao focalizar a idéia de *mundo-da-vida* situada no contexto das alterações desencadeadas no luto.

Posteriormente, passamos aos conceitos fundamentais pertinentes ao tema em discussão: pessoa humana, virtude, luto e sentido de vida. Para abordar a pessoa humana iniciamos com uma visão geral da história desta noção; passamos em seguida por aspectos da filosofia aristotélico-tomistas que influenciaram Edith Stein; depois exploramos o pensamento desta filósofa sobre a estrutura da pessoa humana, enfatizando os conceitos de força, de *habitus* e da relação potência e ato, além das dimensões do corpo, da psique e do espírito. Com esta base da antropologia filosófica, passamos ao conceito de virtude a partir da definição de Aristóteles e da reflexão sobre a *eudaimonia*. Procuramos estabelecer um diálogo entre os autores e relacionar as questões apresentadas sobre este tema no mundo contemporâneo e com nosso objeto de pesquisa. Ao abordar o outro conceito fundamental, o de luto, fizemos a proposição de uma ampliação desta noção, tomada na perspectiva de unidade e de totalidade da pessoa humana e no contexto do *mundo-da-vida*. Finalizamos os conceitos fundamentais, abordando o de sentido de vida que ressalta questões sobre a pessoa, a liberdade e a responsabilidade, as escolhas e a dimensão do espírito.

Passamos à discussão das inter-relações destes conceitos fundamentais tomados em três eixos: virtude – pessoa humana; virtude – sentido de vida; virtude – luto. Estas relações nos conduziram às conclusões sobre a relevância da virtude no luto e sobre a atitude de escuta do psicólogo diante da pessoa em luto.

Conceitos fundamentais da Fenomenologia: teoria de fundo

A palavra fenomenologia tem o significado de “reflexão sobre um fenômeno ou sobre aquilo que se mostra” (Ales Bello, 2006, p. 18). Trata-se da teoria e do método que nos convida a rever a forma de olhar a realidade. Ales Bello (2004) mostra que Husserl utiliza o termo fenomenologia com um significado peculiar, que propicia a definição de seu método. Stein continuou o trabalho de Husserl ao elaborar a descrição fenomenológica da pessoa. Através da análise da estrutura do sujeito universal, Husserl e Stein chegaram ao que é próprio da constituição do sujeito: a consciência pura ou transcendental. O conhecimento se dá na ação de captar e tornar evidente o sentido do que se oferece para nós, através da consciência. “A realidade tem sentido para nós enquanto, como seres humanos, somos capazes de captar o sentido da realidade: esta é a constituição fenomenológica” (obra citada acima, p. 125).

A intersubjetividade ressalta a pertinência e a importância da comunicação e do trânsito das relações afetivas na comunidade. A noção de interação com o outro está presente nos conceitos que vamos abordar, pois, a noção de pessoa humana, de virtude, de sentido de vida e de processo de luto não acontece com uma pessoa isolada no mundo. Acontece na condição humana das relações e da comunidade.

A expressão *mundo-da-vida* é uma referência conceitual relevante para a nossa discussão. Ela trata da possibilidade de conhecimento que se dá nas inter-relações no cotidiano, no mundo chamado de pré-científico. Podemos dizer que no grupo de apoio ao luto, acolhemos o fenômeno que se manifesta através da narração feita pela pessoa em luto; lidamos com a reconstrução do que foi vivido. Este conjunto de vivências que a pessoa nos apresenta faz parte de uma totalidade que pode ser nomeada como seu *mundo-da-vida*, expressão que traduz o *Lebenswelt*. Husserl utilizou *Umwelt* com o significado de mundo circundante que abrange o mundo da cultura e das tradições. O termo vida refere-se ao “complexo de atos, momentos e aspectos da nossa existência que é ao mesmo tempo pessoal e coletiva: trata-se do mundo em que vivemos e que é o mundo para nós” (Ales Bello, 1998, p. 38). Esta expressão abrange o mundo vivo e a perspectiva da pessoa em conjugação com o social, implicando a noção de subjetividade e de intersubjetividade. É na relação com o outro, na relação intersubjetiva que se

formam os significados do mundo, quer dizer o sentido se dá na vivência comunitária (Stein, 1932-33/2003).

A pessoa que vive o luto se depara com inúmeras mudanças em seu *mundo-da-vida*, isto é, nas referências de significado já construídas em seu mundo circundante. Por um período de tempo, no processo subjetivo do luto, a pessoa necessita reconstruir o seu sentido de mundo e de vida. Esta noção implica na relevância da escuta que acolhe o outro em sua experiência de mundo num período da vida marcado pela busca de reconstrução de significado das suas relações.

Esta escuta é fundamental para o profissional que se coloca diante da pessoa em luto. O enlutado é um ser humano que vivencia questões fundamentais que não merece, não precisa e não deseja ser escutado e considerado de uma forma reducionista. Destacamos a inquietação do enlutado ocasionada pela forma como é visto e tratado sob o ponto de vista reduzido dos sintomas ou dos processos psíquicos; questão que merece ser repensada na psicologia e na medicina.

O mundo da pessoa em luto sofre alterações imprevisíveis, estas se dão na maioria das situações, de forma repentina. O que antes estava estabelecido e tinha um significado pode ser vivenciado, de repente, como um vazio paradoxalmente preenchido por dúvidas e as contradições próprias do luto. A noção de *mundo-da-vida* oferece suporte para destacar a importância da recuperação do significado do mundo. No terreno de experiências da vida individual associadas com as coletivas, o homem necessita de referências dadas pelo outro e pela cultura.

O impacto da perda do outro se constitui também no impacto da perda das referências corpóreas, psíquicas, afetivas, espirituais e sociais. Reconhecemos estas mudanças no seguinte depoimento que expressa a angústia diante da necessidade de compreender o que se passa neste novo ciclo que tem a marca do estranhamento consigo mesmo diante de mudanças significativas em todo o ser: "Ninguém me disse que o luto se parecia tanto com o medo. Não estou com o medo, mas a sensação é a mesma. A mesma agitação no estômago, a mesma inquietação, o bocejo, a boca seca" (Lewis, 1961/2006, p. 29).

A descrição do distanciamento do mundo já conhecido e a dificuldade de prosseguir o entendimento com o contexto novo são destacadas. A imagem do véu retrata a dificuldade de integração, as contradições e o descompasso com as referências:

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

A noção de *mundo-da-vida* é intrínseca à noção de sentido, e isto nos ajuda a compreender o que leva a pessoa em luto a indagar, com toda a insistência, qual o sentido de tudo que está vivendo. É uma pergunta que precisa ser vivenciada para que cada um possa redefinir o sentido no novo mundo construído com o luto.

Pessoa humana

Em nosso percurso, passamos aos conceitos fundamentais pertinentes à discussão do tema e iniciamos pela evolução do conceito de pessoa humana. Ao longo da história da filosofia ocidental, o conceito de pessoa evoluiu na dinâmica do caminhar do homem refletindo sobre sua existência. Conforme o histórico traçado por Massimi (2001, junho), a palavra pessoa tem raiz no latim *persona*, a máscara usada pelos participantes da tragédia, a forma teatral dos gregos expressarem as inquietações do homem com o mundo. As indagações transitavam pelos conflitos diante das contradições do destino e pela forma de usar a razão. O homem se perguntava tanto sobre o caráter transitório da vida, como também pelas possibilidades da alma humana ilimitada. Com a falta da liberdade, o destino era vivido como prisão, conforme Massimi (obra citada acima).

Por outro lado, a descoberta da alma do homem, com Sócrates (469 a.C. – 399 a.C.), desenvolvida na obra de Platão (427 a.C. – 347 a.C.) e de Aristóteles (384 a.C. – 322

a.C.), trouxe abertura para o cultivo da razão. Este contraponto à visão do homem preso ao destino marcou o nascimento da filosofia que “começa como investigação sobre o que é a essência da natureza, do cosmos e, depois também, do próprio homem” (obra citada acima, p. 5). A busca da verdade e do significado da totalidade da vida através do uso da razão possui algo que se assemelha à vida dos deuses. Esta presença do divino na noção cosmocêntrica traz a possibilidade de ligar o homem mortal a algo imortal. Esta pertinência ao cosmos esclarece a relação de máscara com o uso da palavra *persona*. “A ideia da máscara: a pessoa é um papel que é assumido, ela é aquilo que é mais geral no homem” (obra citada acima, p. 9), sentido diferente do atual que implica em unicidade e singularidade.

Sobre o cultivo da razão, destacamos as proposições aristotélicas, nas quais prepondera a importância de se viver de acordo com a alma racional, a nossa parte mais nobre, para conduzir um viver bem na vida prática. Com esta descoberta da razão, o homem grego superou a fragilidade e a visão trágica de seu destino (obra citada acima, pp. 6-7) e encontrou a virtude com a conotação de poder humano.

Posteriormente, a noção de pessoa foi influenciada pelo judaísmo, no qual a imortalidade da alma é definida pela noção de pertencimento a um povo (obra citada acima, p. 12). Esta característica introduziu a ideia do dinamismo no tempo e a criação da noção de história como acontecimento. A noção de pessoa ganhou a conotação de movimento e designou aquele que define sua direção como caminhante e pertencendo a uma totalidade (obra citada acima, p. 15).

Vimos acima, que na Antiguidade, o ser humano era visto por uma perspectiva cosmocêntrica, ou seja, era regido pelo cosmos. Com o cristianismo, esta visão da tradição greco-romana foi transformada para uma perspectiva antropocêntrica, na qual o homem passou a se desenvolver e viver de acordo com a sua autoconsciência. O cristianismo introduziu também o princípio da liberdade, que não fazia parte no mundo grego, este era determinado pela fatalidade e pelo destino. Ao analisar a presença do cristianismo, Nicolai Berdiaev (1874 - 1948) confirma a importância da introdução da noção da liberdade para a história: é o homem que passa a definir e a criar o seu destino histórico. É o sujeito livre que determina a sua ação, ressalta Berdiaev (1932/1979). Estas noções foram fundamentais para o fortalecimento do conceito de pessoa que enfatiza a noção da liberdade e da escolha do agir humano.

O período medieval (2) reuniu convergências da cultura greco-romana com a tradição judaico-cristã. O conceito de pessoa foi acrescido da noção de autoconhecimento com Agostinho de Hipona (354 - 430). Ao escrever Confissões, ele “se concebe como sujeito dentro do tempo histórico” (Massimi, 2001, junho, p. 23). Com o método da introspecção de Agostinho, o conhecimento se dá pela memória: “a memória é o lugar em que o homem se conhece. Essa ideia depois é retomada por Brentano (...) e depois vai ser retomada pela fenomenologia” (obra citada acima, p. 24). A pessoa recebe a conotação de subjetividade, é considerada na unidade das funções psíquicas, transforma-se e relaciona-se com o mundo: “O que é a pessoa? É o sujeito do amor, é o sujeito do conhecimento, é o sujeito da memória que não se identifica com estas atividades” (obra citada acima, p. 25).

No século VI, o romano Boécio (por volta de 480-524), filósofo e poeta, formulou o núcleo da definição de pessoa: “substância individual de natureza racional”. A partir da definição de Boécio, Tomás de Aquino (1221 - 1274) enfatiza a ação definida pelo sujeito que a realiza. Além deste foco no sujeito que age por sua liberdade, introduz a noção de indivíduo que tem uma alma e vive a unidade de suas dimensões. Trata-se do conceito aristotélico de alma racional, retomado no pensamento tomista com a diferença marcante da individualidade e singularidade.

Uma concepção diferente desta instaura a visão moderna do homem quando René Descartes (1596-1650) inicia a ideia do homem racionalista. Ele faz a inversão cartesiana do saber ao privilegiar o método como ponto de partida. As regras do método é que conduziam o objeto do saber, com o objetivo de melhor conhecer e dominar o mundo. Esta forma de lidar com o conhecimento se estendeu à concepção de homem que passou

a ser visto como um ser dividido. O “espírito” foi designado como *res cogitans*, assim, a razão tornou-se uma substância, separada do corpo. O corpo, *res extensa*, passou a obedecer às leis que movimentam a máquina do mundo. Esta concepção dualista regeu a nova concepção de razão até Kant (Lima Vaz, 2004, pp. 71-74) que aborda a noção de pessoa vinculada à de dever, presente nos imperativos categóricos, as orientações para a vida humana.

Temos uma “revolução científica no século XVII, que encontrou no modelo mecanicista seu paradigma epistemológico fundamental, atingiu todos os campos do saber e da cultura em geral” (obra citada acima, p. 81) trazendo implicações para a noção de pessoa e para a psicologia moderna. Associada ao conhecimento científico e ao advento da técnica, a razão torna-se reduzida, controlada na experiência e não se apresenta mais na busca da essência (Reale & Antiseri, 2007, pp. 221-222). Todo este quadro de ruptura provocou o distanciamento do homem em relação às questões do sentido da vida e da morte (Ariès, 1982).

A presença do conceito de pessoa humana como expressão contemporânea da Antropologia Filosófica nasceu do posicionamento de crítica aos reducionismos e como retomada da visão da unidade do ser humano. Coinciu com o movimento fenomenológico iniciado por Franz Brentano (1838 – 1917) ao propor uma psicologia científica com embasamento na filosofia. A Antropologia Filosófica é reconhecida atualmente nas vertentes: existencial, personalista e materialista (3).

A estrutura da pessoa humana segundo Edith Stein

Edith Stein sinaliza a forma de se iniciar a compreensão da pessoa na afirmação: “teremos que fixar a atenção *nas coisas mesmas*” (Stein, 1932-33/2003, p. 590, grifos no original). Ela se fundamenta no princípio fenomenológico que possibilita a aproximação da experiência humana de tal forma que se possa “dirigir o olhar ao essencial” (obra citada acima, p. 591, grifos no original). A proposta que ela nos oferece é de uma investigação sobre o homem em sua experiência viva como ser animado e espiritual. Ressalta a relação sujeito e objeto ao afirmar que só podemos conhecer se estabelecemos a interação com o outro.

Para focalizarmos a teoria da estrutura da pessoa humana em Edith Stein, esclareceremos antes as bases aristotélico-tomistas presentes em seu pensamento. Tomemos a palavra latina *intelligere*, traduzida por “conhecer”, “compreender” ou “entender” para expressar o ato de conhecimento que se dá pelo intelecto, ou seja, pelo pensamento abstrato (Amatuzzi, 2008, pp. 17-18). O verbo *intelligere* tem a raiz em *intus-legere* que significa o ato de “ler dentro”, isto é, o ato da inteligência que “se refere ao ato próprio da capacidade de conhecimento de nível humano, o entendimento, que produz no homem a indagação, o questionamento e a decifração do mundo” (obra citada acima, p. 32). A sua função é a “de nos pôr em contato inteligível com que existe. De certa forma, por esse ato, nos apropriamos da realidade, tocamos seu sentido, sua essência” (obra citada acima, p. 32).

Passemos à idéia de vontade que não era destacada na Antiguidade; uma vez que conhecer já incluía a noção de querer. Para Tomás de Aquino é “necessário primeiro que o intelecto apreenda o bem e o presente à vontade” (Oliveira, 2009, p. 13). Destacamos também a palavra latina *forma* que na filosofia aristotélico-tomista explicita a estrutura que constitui determinado ser em sua essência. Podemos compreender a alma humana como *forma*, determinada pelos princípios que pressupõem a interação com o mundo: “uma operação de relação, de comunhão com tudo o mais” (Amatuzzi, 2003, p. 50) dada pelo princípio intelectivo, o *intelligere*. Ao se perguntar sobre a natureza e a constituição da alma humana, Tomás de Aquino, se deparou com posições antagônicas e a solução apresentada considera as duas posições colocadas em outro patamar de pensamento, conforme Amatuzzi (2008). Ele quer saber se a alma pode ser a estrutura dinâmica do corpo humano vivo [*forma*], e, ao mesmo tempo, “alguma coisa com consistência própria”, “algo em si” (em latim: *hoc aliquid*, algo concreto), algo subsistente, a alma sendo concebida como algo constituído em si mesmo. Tomás de Aquino busca as raízes

desta questão em Platão e Aristóteles e elabora o debate (4) chegando à conclusão de que a alma humana é a estrutura do corpo: a alma humana tem consistência própria e “o poder de subsistir por si (pois tem uma operação que transcende a materialidade)” (obra citada acima, p. 25). A visão aristotélico-tomista implica na ideia de unidade e recuperar esta concepção possibilita a superação da visão moderna e dissociativa do corpo separado da alma.

Tomás de Aquino (1271-1272/2000) distingue o conceito de virtude das outras operações da alma, como as paixões e as potências. A virtude é o *habitus*, o caráter constitutivo e estruturante da pessoa que necessita do agir humano para se atualizar. A raiz latina, *habitus* tem a correspondência em grego, *hexis* que nos remete ao significado de: “uma constituição, um estado do corpo e da alma, uma maneira de ser; alguma coisa que se tem (*habere=ter*)” (Massimi, 2006, grifos no original). É uma disposição que faz parte da alma humana, como estrutura, algo que temos em nossa constituição universal. Porém, como disposição pode, ou não, ser desenvolvida pelo homem, dependendo das escolhas e realizações pessoais.

Tomás de Aquino esclarece a definição aristotélica de *habitus* como disposição da alma humana, no sentido universal: “ponha o exemplo de algum hábito que podemos ter, como o da raiva, que será um mau hábito se é muito veemente ou muito fraco (...) mas que será bom se se realiza de acordo à devida mediania” (Tomás de Aquino, 1271-1272/2000, p. 68). A noção de *habitus* nos remete à ideia de *justo meio* ou mediania que é também a definição aristotélica da virtude.

Com estas noções nos direcionamos para a teoria da estrutura da pessoa humana segundo Edith Stein. Sua antropologia é pautada pela idéia de unidade que reconhecemos no todo de sua abordagem e, especificamente, na descrição das estruturas. Stein explicita o centro interior, a alma, como *forma*, que só é possível se for pensada em unidade com o corpo e com o espírito: “Percebemos o corpo, com sua forma determinada, fechada em si mesma e estruturada conforme as regras, como algo interiormente *concatenado*. Sua figura externa está *configurada desde dentro*” (Stein, 1932-33/2003, p. 601, grifos no original). Isto significa que “leva em si algo que faz dele o que é em cada caso (...) é um peculiar modo de ser, o *modo de ser dos seres vivos*” (obra citada acima, p. 601, grifos no original), denominado de *forma interna* na antropologia tomista. Nesta abordagem, a palavra configuração, necessita ser diferenciada de uma conotação estática; pelo contrário, trata-se de uma noção plena de vida, refere-se à *matéria informada*, o ser vivo animado pela *forma*: “A forma interna é algo *qualitativamente determinado* que qualifica o todo: é uma *espécie*. Mas, ao mesmo tempo, é uma *força viva*, já que é o que realiza a configuração” (obra citada acima, p. 601, grifos no original) e que dá a noção de existência. Não existe alma sem comunicação de existência.

Ao elaborar a análise da dimensão do corpo, Stein destaca a noção de movimento e apresenta uma descrição da vida. Estas relações - de vida e movimento, unidade e totalidade, indivíduo e espécie, organismo e atividade, alma e *forma interna* - fazem parte do processo vital da dimensão corpórea.

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

A descrição acima é a de um corpo que vive. Nos relatos de pessoas em luto, escutamos as descrições sobre o que estão vivenciando nesta dimensão. São frequentes as narrações evidenciando o corpo machucado e ferido: meu corpo todo dói; meu coração está partido; meu coração se quebrou; o coração está ferido; meu peito está sangrando;

meu peito está em pedaços; minha pele está machucada e outras expressões que revelam a dor de quem vive a perda em sua inteireza e unidade. O corpo inteiro vive conjugado com a psique e com o espírito.

A dimensão da psique, dos atos psíquicos, emocionais e afetivos pode ser explicitada com a reflexão sobre a reação de medo, um ato que não comandamos quando estamos diante de uma ameaça (Ales Bello, 2004). Tomando como exemplo as descrições das vivências no luto, reconhecemos a evidência das expressões emocionais e afetivas; porém, só estas não descrevem o ser humano, pois, a pessoa ultrapassa a emoção e a reação em suas estruturas constitutivas.

O conceito aristotélico-tomista de progressão sucessiva diferencia a alma vegetativa, da sensitiva e da racional como também nos esclarece que as estruturas vitais humanas possuem complexidade superior em relação aos outros seres vivos. Além do movimento e da nutrição (alma vegetativa) e do conhecimento sensorial e psíquico (alma sensitiva), o homem possui o conhecimento intelectual e abstrato (alma racional). A alma sensitiva que caracteriza a dimensão psíquica nos dá "uma abertura sensitiva para impressões externas e internas, assim como a capacidade de reagir às impressões externas com movimentos e ações do tipo instintivo" (Stein, 1932-33/2003, p. 643).

Stein mostra a complexidade da pessoa e esclarece mais uma dimensão. Temos a abertura para vivenciar outras possibilidades como as de refletir, pensar, imaginar, nos conhecer interiormente e nos orientar para a relação com a alteridade. Vivenciamos atos que envolvem o raciocínio, a vontade, a reflexão e a decisão. Estes atos ultrapassam a esfera da psique, pertencem à dimensão do espírito: "Desfrutamos desta possibilidade porque não somos seres meramente sensitivos, senão que também dotados de conhecimento espiritual" (obra citada acima, p. 644). A abertura da dimensão do espírito é uma característica destacada por Stein (obra citada acima) na descrição do que é específico do humano: a possibilidade da pessoa se dar conta de si mesma, tornando-a consciente de si e de sua unidade. "Mediante esta percepção, sou consciente de mim mesmo, não meramente da corporalidade, senão de todo o eu corporal-anímico-espiritual" (obra citada acima, p. 594). A interiorização se conjuga com a abertura para a relação com o outro.

Esta é a descrição das estruturas transcendentais do ser humano, das "estruturas que não dependem do que está fora do sujeito, estão contidas no sujeito" (Ales Bello, 2004, p. 172). Esta perspectiva da antropologia filosófica privilegia a unidade e a integração do corpo, da psique e do espírito. A compreensão da unidade nos traz clareza para ultrapassarmos os reducionismos: "as vivências psíquicas não esgotam os fenômenos próprios do ser humano, o qual não pode ser reduzido somente ao psiquismo" (obra citada acima, pp. 111-112).

A liberdade e a responsabilidade estão também enraizadas no pensamento de Edith Stein e são intrínsecas ao que ela denomina de *especificamente humano*. Como um ser *desperto* e *espiritual*, a pessoa humana pode se adentrar em diversas coisas no mundo e contemplá-las sob os mais diversos pontos de vista (Stein, 1932-33/2003). Tem a possibilidade da escolha colocada em ação a partir de sua liberdade. A noção de responsabilidade ressalta as possibilidades que se abrem quando o homem toma nas próprias mãos o trabalho de se formar e de se desenvolver. Ser pessoa implica na possibilidade do autogoverno, pois cada um pode tomar as próprias decisões sobre como encaminhar os seus potenciais.

A comunidade, fundada na alteridade e na afetividade, é caracterizada pelas formas de relacionamento nas quais "não somente existem relações mútuas entre pessoas, senão que além, essas pessoas comparecem como uma unidade e formando um 'nós'" (obra citada acima, p. 716).

Destacamos também a noção de força, fruto do trabalho de Stein ao aprofundar-se no pensamento tomista (Ales Bello, 2000b). Está ligada ao "Leib, o corpo vivente que é animado, exatamente, da psique. Em realidade a força vital indica aquilo que Tomás chamava a "potência" implícita e ainda não atualizada" (obra citada acima, pp. 18-19).

Podemos afirmar que esta propriedade permanente da força é constitutiva de nossa estrutura humana e pode ser chamada de núcleo central:

A força é uma propriedade permanente do homem como um todo que não se vivencia diretamente, senão que se nos dá através do vivenciado de modo imediato: através, por um lado, dos “sentimentos vitais” próprios que a manifestam, mas também através do modo em que executamos atos que tem em si mesmos um sentido inteiramente diferente, mas que por seu modo de ser executados se revelam como dependentes da força existente e depois se experimentam como atividades de especial intensidade, nas que se consome muita força (Stein, 1932-33/2003, p. 700).

Edith Stein reconhece a força como propriedade inerente às dimensões humanas que dá suporte à vida corporal-anímica e constitui o núcleo da pessoa. Apresenta também o sentido de força corporal, força espiritual e uma pluralidade de “forças” corporais e espirituais, como potências, disposições, faculdades e capacidades. Stein enfatiza a presença da unidade da força na vida diária:

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

Esta descrição da força corporal nos dá a noção da organicidade que se irradia em todas as dimensões humanas. Como ações combinadas de forças diferentes, a força reforça o vínculo de nossas dimensões (Ales Bello, 2000a). Esta força natural que pode também ser chamada de força espiritual, deve ser bem administrada para que seja conservada e tenha continuidade, visto que se consome ao se atualizar.

O pensamento aristotélico-tomista descreve as operações da alma referindo-se às paixões, às potências e aos hábitos. Stein se remete a esta noção e descreve a vida anímica, a que se revela nos atos, tendo o fundamento ontológico na potência, ou seja, as potências são constitutivas da estrutura humana e são abertas às mudanças. As potências adquirem forma distinta quando se atualizam nos atos; esta atualização possibilita e influencia novas transformações sobre a potência. Stein nomeia esta atualização de *exercício* que repercute na estrutura da alma. As potências que passam por este *exercício* “recebem na Escolástica o nome de *hábito*: por tal podemos entender quanto costumamos denominar *habilidades*, mas também o que chamamos *virtudes*” (Stein, 1932-33/2003, p. 646, grifos no original). Esta afirmação define a virtude como uma disposição, presente na constituição do ser humano, radicada na dimensão do espírito e possível de ser manifestada na atualização da potência. Reconhecemos nela as possibilidades do ser humano desenvolver suas capacidades ou disposições. Podemos dizer que as disposições são virtudes. No entanto, “as capacidades do homem que não encontram ocasião para se atualizar, podem ficar atrofiadas” (obra citada acima, p. 647) e as potências não são desenvolvidas.

Edith Stein enfatiza a inter-relação das potências, da alma e nos confirma a presença da virtude nesta unidade: “precisamente nas relações existentes entre as potências, os hábitos e os atos é onde melhor se confirma a unidade da alma” (obra citada acima, p. 646). Nem sempre todas as potências podem chegar a se converter em *habitus*, seja em função da quantidade da força disponível ou de circunstâncias externas. Outro aspecto destacado por Stein (obra citada acima, p. 653) é a relação da potência e ato com o

habitus que estende sua função além do tempo presente. A potencialidade atualizada se converte em possibilidades na vida.

Nas situações em que nos deparamos com impactos, desafios e suportamos uma grande dor, como no luto, somos atingidos na parte mais profunda de nosso ser; no entanto, nos damos conta, da força de ânimo que nos possibilita renovação.

Concluímos com Stein (1932-5/2007, p. 482) que a pessoa humana é o ser espiritual livre e consciente, o ser que pode manifestar o seu querer por si mesmo. Já ressaltamos que a abertura da alma humana possibilita o acesso tanto para a interioridade, como também para a exterioridade. Esta abertura permite que a pessoa se sinta, tenha clareza de si mesmo, na conjugação com a consciência da relação com o outro (obra citada acima).

A noção tomista do *intelligere* conduz a vontade para um fim, que é o bem. A vida do espírito como entendimento e vontade pode conduzir a força vital: "A atividade da vontade implica na submissão de nossa força a uma grande tensão. O que a vontade ganha é dar à força uma determinada direção" (Stein, 1932-33/2003, p. 703). O entendimento ou intelecto apreende o mundo dos objetos, conhece-o e conduz a vontade na realização do seu querer. O conhecer e o querer são reciprocamente condicionados: "o eu capaz de conhecer, o eu "inteligente", experimenta as motivações que procedem do mundo de objetos, as apreende e lhes dá orientação para seguir no uso de sua *livre vontade*" (obra citada acima, p. 651, grifos no original).

Neste encadeamento, Stein reafirma pontos essenciais para a discussão - a ideia da atualização das potências na vida prática e a nomeação das potências como virtudes. A pessoa se expressa, entre outras formas, por meio da virtude em seus atos, quer dizer, na atualização das potências nas ações da vida prática. Estas são viabilizadas a partir da relação do poder da pessoa com os atos da vontade:

Estes fatos nos proporcionam uma nova via de acesso para compreender as "potências", e por meio delas, provavelmente uma compreensão mais profunda destes mesmos fatos. Na terminologia latina, encontramos expressões que se usam como alternativas à "potência": *virtus*, *virtudes*, *faculdades*. A estes termos correspondem aproximadamente uma série de expressões de nosso idioma: disposições, forças, faculdades, capacidades. É patente que com cada uma delas nos referimos à mesma coisa desde um ponto de vista diferente (Stein, 1932-33/2003, p. 701).

No trecho acima, esclarecemos a pertinência da virtude no pensamento de Stein abrimos o caminho para prosseguir com a reflexão deste conceito na perspectiva da ação da pessoa em direção à *eudaimonia*.

Virtude

Esta base da antropologia filosófica abriu caminho para aprofundar a reflexão sobre a virtude, cerne de nosso objeto de pesquisa. Aristóteles (séc. IV a.C./1987) esclarece que a virtude, potência atualizada, se dá na condução da vida prática em direção ao bem e possibilita a *eudaimonia*, traduzida por felicidade. A discussão sobre a felicidade em conjugação com a *areté* encontra-se na base de toda a construção da ética grega. A felicidade é uma palavra inquietante em todos os tempos e em toda a humanidade: "Os mortais têm todos uma única preocupação pela qual não medem esforços; seja qual for o caminho tomado, o objetivo e sempre o mesmo: a felicidade" (Boécio, séc. VI d.C./1998, p. 55). De acordo com Reale (2001a), o conceito de *eudaimonia* também passou por transformações considerando que esta ideia inicialmente se ligava à posse de bens materiais. Um acento religioso dava a noção de que a pessoa recebia uma proteção, o que ocasionava a prosperidade, chamada de "um bom *daimon*", um bom demônio com o significado de um bom guardião. A *eudaimonia* era vista como uma "recompensa material". Este conceito mudou "quando se transferiu o *daimon* para dentro do homem e

foi-lhe atribuída a capacidade de assegurar ao homem a paz da alma, entendida como pressuposto e característica principal da felicidade humana" (obra citada acima, p. 105) e adquiriu a ligação com o conhecimento que o homem pode ter de si mesmo. Vinculou a felicidade com o exercício da virtude:

A felicidade não é dada nem pelos bens exteriores nem pelos bens do corpo, mas pelos bens da alma, ou seja, pelo aperfeiçoamento da alma mediante a virtude, que é conhecimento e ciência. Aperfeiçoar a alma com a virtude (com o conhecimento) significa, como vimos, para o homem, *atuar a sua mais autêntica natureza, ser plenamente si mesmo*, realizar o pleno acordo de si consigo, e é exatamente isso que leva a ser feliz (Reale, 2005, p. 282).

Este sentido nos mostra que a virtude se dá no exercício do poder transmutado em ação que torna o homem mais humano: "Virtude, no sentido geral, é poder; no sentido particular, poder humano ou poder de humanidade" (Comte-Sponville, 1995, p. 9). Esta definição reforça a ideia da relação do homem com a alteridade.

Com a origem no latim *virtus* e no grego *areté*, a noção de virtude atravessou séculos pelas vias da tradição, sempre doando sua bagagem às novas gerações. Confirmamos nas obras de Comte-Sponville (1995), Pieper (1949/1998a, 1950/1998b), Reale (2002b), MacIntyre (2001a), Novaes (2009) e Perine (2009) a necessidade atual da retomada da reflexão sobre a virtude em seu sentido original de excelência, poder e potência para viabilizar a evolução nas relações do homem consigo mesmo, com a alteridade e com a vida em sua totalidade e unidade.

O filósofo Boécio (séc. VI d.C./1998) com as influências recebidas de Platão e Aristóteles apresentou a crença na força da virtude ao buscar o sentido para a sua vida (5). No contexto social do período medieval, Tomás de Aquino retomou Aristóteles e focalizou as virtudes como "qualidades que capacitam o homem a sobreviver aos males em sua jornada histórica" (MacIntyre, 2001a, p. 297).

Na Ilustração destaca-se o pensamento de Kant com a inclusão da noção de dever ao conceito de virtude. Os contrastes entre Aristóteles e Kant são significativos para a compreensão das diferenças na noção de virtude. As divergências entre as duas tendências, a clássica e a iluminista, ocasionaram perdas de referenciais claros para o homem moderno. Ao ser distanciado da conotação de potência, de bem, de poder de humanidade e de valor, como também da noção dos princípios e do dever, o conceito de virtude ficou reduzido a uma visão distorcida, utilitarista ou moralista.

Na obra de MacIntyre (2001a) encontramos uma revisão histórica e crítica do conceito de virtude tomado desde a antiguidade até os nossos tempos. Ele objetiva fazer a contraposição da visão aristotélica à visão kantiana e enuncia uma proposição de virtude com uma raiz aristotélico-tomista, entretanto formulada na perspectiva atual da relação da pessoa com a comunidade.

Ao refletir sobre a desvinculação atual com os valores que alimentam as relações humanas podemos renovar a compreensão sobre o vício como "a tendência contemporânea a um modo de vida cada vez mais superficial, que põe em baixa as virtudes intelectuais" (Novaes, 2009, p. 17). O distanciamento da virtude é potencializado "no mundo veloz e volátil, [onde] tudo é regido pelo aqui e agora, máxima que determina nossos comportamentos em todas as coisas" (obra citada acima, p. 17). Nesta afirmação sobre os vícios, reconhecemos o descuido e a desvalorização das dimensões humanas, o descaso com o corpo, com o afeto e com a vida do espírito intensificando a perda da noção de valor da pessoa. A intemperança evidencia o distanciamento do homem consigo mesmo; a injustiça, a imprudência e a intolerância denunciam a dissociação do homem com a alteridade.

A questão da virtude na vida da comunidade passa pela discussão aristotélica sobre as relações da virtude com a *eudaimonia*. Aristóteles abre esta discussão indagando sobre o sentido do homem no mundo. Para isto, ele compara a função de certas atividades

humanas para chegar à indagação sobre a função - o sentido da ação do homem no mundo - em Ética a Nicômaco (Aristóteles, séc. IV a.C./1987, I 7, 1097 b 22 - 1098 a 20, pp. 15-16). Ele insiste nesta pergunta sobre o sentido que é a própria questão da filosofia contemporânea diante das problemáticas da falta de sentido com a vida: "Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o curtidor tenham certas funções e atividades, e o homem não tenha nenhuma? Terá ele nascido sem função?" (obra citada acima, p. 16). O filósofo constata que o homem tem função, sim; esta depende da forma como vivencia as escolhas e define o sentido do que realiza. Nesta noção de função do homem está implícita também a ideia de bem e daquilo que é bem feito, pilares que sustentam o sentido da ação humana: "Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que tem uma função ou atividade, considera-se que o bem e o 'bem feito' residem na função" (obra citada acima, p. 15).

A alma humana tem as possibilidades de entendimento, de reflexão e de consciência. Depende da pessoa, a decisão para encaminhá-la para uma ação que tenha relação com o bem. Sendo assim, a função do homem se define no viver bem de acordo com o que lhe é próprio, pelo fato de possuir um poder, uma excelência. Esta pode se transmutar em ato, constituindo-se no bem do homem, que é a própria manifestação da virtude como atividade da alma: "o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa" (obra citada acima, p. 16).

Aristóteles conclui que a virtude é potência atualizada e ressalta a necessidade da continuidade do trabalho diário na realização da função humana do bem como processo de vida. A virtude é ação no espaço comunitário: "mas é preciso ajuntar 'uma vida completa'. Porquanto uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso" (obra citada acima, p. 16). Aristóteles aponta a persistência no trabalho da vida e esclarece a *eudaimonia* como um bem construído no *mundo-da-vida*. Esta é a base da perspectiva universal da virtude com o objetivo de um bem comum na comunidade (MacIntyre, 2001a).

A potência nos remete ao ato, e vice-versa. A partir da análise do pensamento de Aristóteles, Perine (1996) ressalta esta conjugação dos dois conceitos, que nos remete também ao dinamismo da pessoa humana (Stein, 1932-33/2003). O dinamismo se apresenta porque "toda decisão racional impõe necessariamente uma passagem da potência ao ato" (Perine, 1996, p. 19). A dimensão do espírito dá suporte e abertura para o desenvolvimento contínuo da pessoa:

A liberdade e a razão são fatores centrais no processo de formação. Na alma humana estão presentes uma potencialidade, uma habitualidade e uma atualidade (Stein, 2000). Potencialmente, a pessoa é capaz de desenvolver uma série de aptidões que carrega em si adormecidas. O exercício destas aptidões vai moldando a pessoa, de forma que cada decisão tomada, cria uma disposição a decidir novamente no mesmo sentido. Este *círculo virtuoso* desenvolve na pessoa um determinado caráter que pode ser mais ou menos adequado às potencialidades originais. Contudo, é diante da realidade que estas decisões surgem, diante das provocações advindas da realidade e do posicionamento dos outros em relação a mim, que surgem os motivos pelos quais eu tomo minhas decisões pessoais (Coelho Jr. & Mahfoud, 2006, p. 16).

A fim de estabelecer a relação dos conceitos na perspectiva da vida contemporânea, ressaltamos a posição de MacIntyre (2001a) na afirmação de que a virtude não pode se isolar na utilidade para um bem individual. Ele elabora o conceito reforçando a relação com a coletividade e com o valor do homem, na "procura de um bem para os seres

humanos, cuja concepção só pode ser elaborada e possuída dentro de uma tradição social continuada" (obra citada acima, p. 458).

Dialogando com MacIntyre (2001a), temos Perine (2009) que inclui mais um aspecto na definição atual de virtude e que se conjuga com nosso objeto de pesquisa: a atitude de aceitação diante das vivências imprevisíveis do cotidiano. A virtude se apresenta "como a capacidade de acolher os bens imprevistos que a vida nos reserva" (Perine, 2009, p. 93). Esta afirmação tem relação com a prudência também chamada de sabedoria que implica em atitude de cuidado com a imprevisibilidade da vida. Coincide com a definição do prudente como aquele que tem uma ação auto-reflexiva e amorosa (Comte-Sponville, 1995).

A expressão - virtude como ato - designa a atualização da potência humana e implica em escolha e tomada de atitude da pessoa consigo mesma e com o outro. Alicerçados no dinamismo e na unidade focalizadas por Stein (1932-33/2003), concluímos que a virtude ou *habitus*, a passagem da potência ao ato, é atividade do espírito propiciada pela força e se irradia nas dimensões corpórea-psíquica-espiritual da pessoa. A caminhada na direção da virtude implica na inserção de práticas partilhadas no interior de uma comunidade com a sabedoria prática do cuidado e da prudência, no exercício da autoconsciência e no processo de reflexões sobre os significados apreendidos.

Luto: proposta de ampliação do conceito

Para explorar este tema, situamos as implicações das questões sociais antes de propor um conceito ampliado. O estudo de Ariès (1982) apresenta diversas formas do homem se colocar diante da morte na civilização ocidental e confirma como nossa sociedade perdeu o sentido do luto. Esta grave situação para a pessoa e para a cultura está associada ao fato do homem ter perdido o contato com o sentido da vida. Constatações que confirmam a urgência do resgate da dignidade do enlutado.

Certificamos em Córrea (2008) como esta mudança se tornou mais visível no fim do século XIX quando o homem se distanciou de sua condição humana e isto se refletiu no modo de conduzir os rituais fúnebres e posteriormente nas condutas relativas ao processo do luto, que eram antes vividas no coletivo. Na passagem do século XIX para o século XX, as expressões do luto se restringiram ao núcleo cada vez mais reduzido da família e com a exigência de que acontecesse num tempo cada vez mais breve. A dor do luto atualmente é abafada e se mistura com a vergonha e o medo da crítica feita pela sociedade:

Está-se convencido de que a manifestação pública do luto, e também sua expressão privada muito insistente e longa, é de natureza mórbida. A crise de lágrimas transforma-se em crise de nervos. O luto é uma doença. Aquele que o demonstra prova fraqueza de caráter (Ariès, 1982, p. 633).

Com os títulos – A indecência do luto e A morte excluída – Ariès (1982, pp. 628-642) denuncia a condição desumana enfrentada pelo enlutado que passou a ser ocultado, desconsiderado, excluído e até mesmo censurado. São consequências da repressão do sentimento e da emoção, como se a tristeza fosse uma doença e a sensibilidade humana não passasse de um sinal de derrota e prognóstico de fracasso na vida. O autor, num tom indignado, destaca a relação na sociedade moderna entre doença e contágio, entre as lágrimas e a intolerância com a dor e a emoção do enlutado (Ariès, 1982, p. 633). O distanciamento desta condição humana de lidar com a morte leva o homem a se tornar mais desumano. É uma questão da psicologia social por se tratar de um fenômeno doentio da cultura.

Com a experiência nos grupos de apoio ao luto reconhecemos a falta de espaço na sociedade para o luto dos familiares do suicida e do portador de dependência química. Acompanhamos diversas situações de familiares literalmente excluídos das relações sociais pela forma como se deu a morte de um parente, seja filho(a), irmão(ã) ou

cônjugue. Além da exclusão, a sociedade faz o julgamento do enlutado, como se não bastasse a culpa (Parkes, 1998) que a pessoa já vive com esta perda.

Diante de todo este contexto que nos desafia a um posicionamento é que apresentamos o seguinte conceito que objetiva ampliar a abordagem do luto:

O luto é um processo iniciado por uma ruptura desencadeada a partir de uma situação de perda ocasionada pela morte de uma pessoa com quem se tem vínculos de afeto e que leva à instauração de uma crise na relação do sujeito com o seu *mundo-da-vida*. O processo se desenvolve no âmbito de vivências de sensações, emoções, sentimentos, pensamentos e questionamentos que se expressam na unidade das dimensões corpóreas, psíquicas (afetivas) e do espírito. O luto intensifica a necessidade de re-elaboração do sentido de vida, da afetividade, da vida prática e do *mundo-da-vida*, trazendo possibilidades de desenvolvimento da pessoa humana considerada em sua vivência comunitária.

A definição acima proposta suscita reflexões: a pessoa que está de luto perdeu alguém com quem tem uma relação de afeto, alguém que lhe é caro. Utilizamos a palavra *caro* com o significado que nasce de "caritas (o amor, o afeto, o que torna *caro*)" (Comte-Sponville, 1995, p. 290, grifos no original). A relação de afeto implica em laço, proximidade, vinculação com o outro. É a relação desta natureza que sofre o corte, como é dito na afirmativa: "Só existe luto quando tiver existido um vínculo que tenha sido rompido" (Bromberg, 1996, p. 101).

Estamos falando de relações de afeto e reconhecemos que o enlutado vive dentro de uma rede tecida por diversos fios. Definimos o luto na perspectiva que envolve a pessoa em conexão com a sua história, com o seu contexto afetivo e social, enfim com o que é pertinente ao seu *mundo-da-vida*. A crise que se instaura traz modificações nesta convivência com o seu mundo, provocando a necessidade de reorganização de outras configurações neste todo. Podemos relacionar esta rede de afetos com a noção de *comunidade* de Edith Stein (1932-33/2003) e confirmar a necessidade de uma perspectiva de totalidade para lidar com as questões da perda. A experiência com enlutados na Rede API permite ressaltar os perigos das tentativas apressadas de finalizar um processo que exige tempo e paciência para a elaboração. As vivências relatadas por Tavares (2001) como mãe, psicóloga e fundadora da rede de apoio ao luto ressaltam a importância do grupo frente à falta.

Quem antes era presente, agora se tornou ausente. As formas de lidar com a realidade são modificadas nas diversas faces do novo *mundo-da-vida* preenchido por falta e fome, perda e carência: "Perder alguém: sofremos porque o morto, o ausente, tornou-se imaginário, falso. Mas o desejo que temos dele não é imaginário (Weil, 1947/1993, p. 24). Entremeada pela dor presente que denuncia a ausência, a pessoa se depara com o vazio: "Fome: imaginamos alimentos, mas a própria fome é real: apoderar-se da fome. A presença do morto é imaginária, mas sua ausência é muito real; (...) é sua maneira de aparecer (obra citada acima, p. 24).

Porém, temos a possibilidade da autorenovação e a dimensão do espírito nos dá abertura para o exercício da reflexão que alimenta a autoconsciência. Com o exercício da escuta de si mesmo, a pessoa pode tomar posse de suas virtudes. Husserl (1924/2002) fala da construção da ética individual pelas vias do autoconhecimento, da autovalorização e da autodeterminação prática. A crise pode ajudar a redefinição de crenças e valores e o reconhecimento de "cada um de seus talentos, capacidades e habilidades, na medida em que determinam o tipo e a direção de sua possível ação" (Husserl, 1924/2002, p. 24). Parkes (1998) ressalta que a transição psicossocial proporciona mudanças na concepção de mundo.

Na narração de sua própria vivência de luto, o escritor C. S. Lewis (1961/2006) revela a coragem de sentir, de pensar e expor o que lhe emergia neste período de vida. Ele fala da dimensão da dor que abrange o medo e a angústia, o tédio e a raiva, a apatia e o tormento. Traça, sem autopiedade, seu turbilhão de dúvidas que emergiram no processo do luto. Mostra a coragem de questionar até chegar à clareza do que significava, de verdade, perder e se separar da pessoa querida: "Pois, como descobri, o intenso

sentimento de luto não nos liga aos mortos, mas nos separa deles. Isso se torna cada vez mais claro" (Lewis, 1961/2006, p. 73). Aqui ele expressa, de forma clara, como se deu para ele, a vivência de separação e de ruptura, que está presente na proposta que elaboramos de conceituação do luto. As questões que surgem a partir da mudança brusca, da separação, da ruptura e da impossibilidade do retrocesso se colocam como um imperativo. Segundo a compreensão da palavra processo, reconhecemos vários elementos presentes: "Estar de luto é estar sofrendo, no sentido duplo da palavra, como dor e como espera: o luto é um sofrimento que espera sua conclusão" (Comte-Sponville, 1997, p. 90). O luto como processo de ruptura e de crise nos remete ao sentimento da dor e da tristeza pertinentes ao sofrimento e à passagem do tempo que fica em suspenso. A imagem da suspensão é a de saída do chão que significa o lugar seguro e conhecido. No luto, a pessoa vive a constatação de que não tem mais a segurança do que conhece. A possibilidade de elaboração presente nesta expressão - à espera de solução - nos aponta para a expectativa e desejo da transformação.

A mudança, porém, implica como vimos acima, em uma espera pela passagem do tempo. Tempo que é vivido de forma única por cada pessoa. Este tempo, marcado pelo que é presente na história de cada um, traz diferentes conotações para o dia e para a noite, para o cotidiano, ou seja, para o *mundo-da-vida*. O tempo não flui uniformemente, o homem tornou o tempo diferente na sociedade. Cada classe o vive diferentemente, assim como cada pessoa em seus diferentes ciclos da vida: "Existe a noite serena da criança, a noite profunda e breve do trabalhador, a noite infinita do doente, a noite pontilhada do perseguido" (Bosi, 2003, p. 53).

Podemos dizer também sobre a noite do luto, que costuma ser vivida como longa e interminável. Solta no tempo, preenchida de sobressaltos e perguntas. No tempo do luto, como vimos, a vida fica em suspenso. A pessoa vive no desconhecido; porém, é oportunidade que tem de lidar com a condição humana da finitude:

Uma vez que morte passou, já não é igual: nada mudou, e mais nada, porém, é como antes. É a entrada na idade adulta, se se quiser, embora os adultos façam tudo, o mais das vezes, para esquecê-la. Digamos que é o acesso à verdadeira humanidade: o luto assinala que não somos Deus, e a que preço é preciso pagá-lo. Os antigos não se enganavam a esse respeito; ser homem é ser mortal, e amante dos mortais. O luto é próprio do homem (Comte-Sponville, 1997, pp. 90-91).

A última frase acima ressalta o que é próprio do humano e nos impulsiona a recuperar a vivência do luto com a dignidade que merece. A postura de valorizar a elaboração da experiência de perda é sinal de respeito com a vida. O tema da elaboração é implícito ao processo do luto. Lidamos sempre com a reconstrução de nossas vivências no cotidiano; no entanto, a vivência originária nos escapa. "É no ato da compreensão de certas unidades experimentadas e não no ato da experiência vivida instantânea, que o sentido se abre ao sujeito" (Mahfoud, 2003, p. 131). A elaboração é fruto da reconstrução da experiência, é abertura para o acesso ao sentido da vivência e contribui para a reestruturação do *mundo-da-vida*. Esta é uma possibilidade inerente ao ser humano: a de transformar o caos em uma compreensão, em uma configuração: "A 'reconstrução' é entendida como a conduta do sujeito para traçar um plano dentro do emaranhado de linhas caóticas, que seria a realidade" (obra citada acima, p. 131). A compreensão pode contribuir iluminando a realidade da pessoa propiciando condições de enxergar o que estava antes ofuscado: "Então se dissiparam as trevas noturnas, e a meus olhos foi dada a capacidade de discernir novamente a luz" (Boécio, séc. VI d.C./1998, p. 7).

Sentido de vida

Chegamos ao outro conceito fundamental para a nossa discussão. Abordamos a expressão *sentido de vida* tematizada por Frankl (1990, 1946/2002, 1946/2003), autor que ressalta a possibilidade de elaborações de novos significados da própria vida diante

da dor e da morte. Trata-se de um posicionamento em relação à vida a ser definido por cada pessoa. Ele a define como uma questão própria de cada ser humano diante das perguntas sobre o significado de sua vida, ou seja, questões “*da problematicidade do ser*” (Frankl, 1946/2003, p. 56, grifos no original). Cada um, com seus recursos e com sua forma própria, pode realizar a problematização da sua existência. É um caminho de integração que pode ser elaborado com originalidade fundado na vontade de sentido, a força motivadora do ser humano (obra citada acima). Identificamos a relação desta noção de vontade de sentido proposta por Frankl (obra citada acima) com a noção da dimensão do espírito como entendimento e vontade em Stein (1932-33/2003). As conclusões dos dois autores se relacionam com nossa reflexão sobre a capacidade humana de formular sentido diante do sofrimento: “de tudo isso extraímos apenas uma coisa: a morte pertence à vida tão plenamente como o sofrimento. Nenhum dos dois torna a existência do homem sem sentido, mas antes plena de sentido” (Frankl, 1990, p. 76).

Destaca-se a conjugação da pergunta pelo sentido de vida com o desafio da resposta. O homem, um dia, se depara com esta indagação. A sabedoria está na resposta que adota frente ao inevitável, uma vez que “cada pessoa é questionada pela vida; e ela somente pode responder à vida *respondendo por sua própria vida*; à vida ela somente pode responder sendo responsável” (Frankl, 1946/2002, pp. 98-99, grifos no original).

A questão da elaboração do sentido no luto implica na reflexão sobre a forma única com que cada pessoa processa a pergunta sobre a sua *responsabilidade* com a própria vida. A palavra *responsabilidade* merece atenção: significa habilidade de responder, impulsiona transformações e se vincula à noção de pessoa humana. Subjetividade e pessoa implicam na noção de ser consciente de suas possibilidades e de suas escolhas. O conceito de sentido de vida também nos leva à noção de responsabilidade que se conjuga com a de liberdade e participa da dimensão espiritual, intrínseca à condição humana:

A dimensão espiritual mostra-se, essencialmente, como a dimensão da vivência da liberdade e da responsabilidade. Responsabilidade nada se identifica com um caráter moralista pelo qual o indivíduo se obrigaria a agir de acordo com normas introjetadas, mas caracteriza-se justamente pela capacidade de responder, isto é, pela liberdade atuante no momento em que o homem responde ou se posiciona diante das circunstâncias presentes (Coelho Jr. & Mahfoud, 2001, p. 95).

Tomamos a noção de *sentido de vida* como construção única de cada pessoa diante das vivências suscitadas nas questões sobre o existir, na problematização do ser. O sentido de vida é o fruto da elaboração deflagrada pela questão universal; no entanto, seu conteúdo só pode ser original e singular. É impulsionada pela vontade de sentido e possibilita o contato com a essência humana quando cada pessoa indaga, reflete, escolhe um posicionamento e responde à própria existência.

Discussão

Virtude – Pessoa Humana

A antropologia filosófica de Stein destacou a necessidade de se retomar o princípio de unidade na concepção de pessoa. Este princípio coincide com a afirmação: “aquilo que procura subsistir e se perpetuar deseja ser uno, pois, se a unidade é desfeita, não há nada que possa subsistir” (Boécio, séc. VI d.C./1998, p. 86).

Identificamos a virtude como elemento estrutural no conceito de pessoa. Como *habitus* é uma disposição constitutiva da pessoa, tem um caráter ontológico e, ao mesmo tempo, tem relação de dependência com o contexto para se atualizar. É pertinente à dimensão do espírito e se expressa como potência atualizada envolvendo a unidade da vida espiritual, psíquica e corpórea.

Este processo de atualização da potência está relacionado à questão da liberdade humana, característica essencial da dimensão do espírito. Sendo assim, a pessoa tem possibilidades de se posicionar com sua própria resposta no *mundo-da-vida*. Desta forma, pode atualizar, ou não, as suas potências. Como ser de liberdade e de escolha, tem poder sobre sua decisão que determina a atualização ou a atrofia das potencialidades. Foi possível identificar e compreender esta relação através da descrição do dinamismo da força e da unidade das dimensões humanas.

As relações com a alteridade, baseadas na vivência do valor, características da virtude, propiciam o desenvolvimento e o fortalecimento do núcleo pessoal considerado na perspectiva de relação com o contexto social e cultural. Sendo assim, a expressão da virtude como ato, implica na subjetividade e na intersubjetividade e se relaciona com a questão do cuidado e do valor da pessoa.

É relevante o conceito de força relacionado com o de vontade; a pessoa tem possibilidades de se impulsionar na direção da renovação. Reconhecemos a ressonância da força na concepção de Edith Stein com as virtudes em geral e especificamente com a virtude da fortaleza, do latim *fortitudo*, a força da alma.

O conceito de virtude desenvolvido por MacIntyre (2001a) com o objetivo da reflexão e da ação no mundo das relações na vida contemporânea tem afinidade com a definição clássica aristotélica e com o pensamento de Edith Stein nas noções do dinamismo da pessoa humana e na abordagem sobre a comunidade. No contexto social, destacamos a virtude nas questões sobre a dignidade humana. A presença da virtude como ato no conceito de pessoa reforça o conceito de ética como renovação e com a proposição da virtude como ação na comunidade.

Virtude – Sentido de Vida

A história da filosofia evidenciou a permanência da questão sobre o sentido de vida ecoando das mais diversas formas na humanidade. As inquietações de diversos pensadores confirmaram a necessidade de se escutar com verdadeira atenção as vozes do mundo contemporâneo. E, sobretudo, de impulsionar posicionamentos que favoreçam a reflexão sobre o sentido de vida. Esta atitude pode implicar em desenvolvimento do humano, pois, “considerar o ser humano por parte da alma é estar cuidando do sentido da vida, do significado de viver (e isso, com certeza, inclui a ética, diríamos nós hoje)” (Amatuzzi, 2003, p. 51).

Tivemos a confirmação da possibilidade de construção de sentido de vida pela via da virtude como ato. O caráter vital da elaboração de sentido se dá no reconhecimento e expressão de significados em conjugação com a atualização das potências. Destacamos a necessidade radical desta elaboração em função da situação do homem moderno dividido consigo mesmo e distanciado do outro. Ressaltamos a possibilidade de resgate da sabedoria antiga, como o conceito de virtude, considerado nas perspectivas contemporâneas e com o referencial da vida em comunidade, como forma de lidar com os problemas atuais da perda de sentido.

Virtude - Luto

Apontamos a possibilidade do exercício da virtude como ponte para a retomada e a redefinição da relação com mundo na vivência da transição psicossocial do luto. Consideramos a presença da virtude como um fator que potencializa a dimensão do espírito e impulsiona a revitalização da dimensão corpórea e da psíquica. A presença da virtude como ato na relação da pessoa consigo e com a alteridade favorece o processo de reintegração da pessoa com o seu *mundo-da-vida* que sofreu modificações, que necessita e tem possibilidades de ser renovado.

A ação da virtude pode promover a reconstrução do sentido de vida no luto considerado tanto na vida individual quanto no luto coletivo. Vivenciamos o luto generalizado na sociedade humana que sofre com a perda do seu sentido. As doenças provocadas pela perda da vivência de unidade revelam dissociações que corroem as estruturas afetivas e sociais. Entretanto, o homem resiste em sua vontade de sentido e pode persistir através

das alianças com as virtudes fortalecendo a reconstrução da vivência de unidade e de totalidade. As críticas e os questionamentos trazidos por Ariès (1982) nos confirmam a necessidade do cuidado com a cultura e com as tradições. O homem precisa recuperar o sentido humano da morte e do luto. Esta perspectiva social nos traz inúmeras possibilidades de ações na comunidade em suas diversas configurações. Aonde o homem habita, acontece a vida com nascimentos e lutos e existe a demanda de um novo olhar que contemple o outro em sua dignidade pela vias de *eros*, *philia* e *ágape* (Comte-Sponville, 1995), as diversas faces do amor. A virtude nos encaminha na possibilidade de recuperar o sentido do humano, presente no homem universal, quando este lida com a finitude.

As virtudes em suas inter-relações no processo do luto contribuem para o reconhecimento de que a história de vida mudou com a perda do ente querido; no entanto, é possível viver com a memória do vivido e com os significados descobertos pela pessoa que permanecerão presentes. A virtude da fidelidade abre o encontro com a memória e a história, fortalecendo o prosseguir da vida.

A presença das virtudes cardeais – temperança, justiça, fortaleza, sabedoria – e das virtudes teologais – fé, esperança, caridade – como referenciais para o processo do luto precisam ser reconhecidas em seu caráter de unidade.

Entre as diversas manifestações da virtude no processo do luto podemos citar a relevância da amizade e da gratidão, da misericórdia ou perdão, da humildade, da compaixão, da generosidade, da fidelidade, da tolerância e do humor. Em cada uma destas expressões, a pessoa tem possibilidade de retomar a relação com a força de seu núcleo pessoal e de se sentir em processo de recuperação e de fortalecimento em suas dimensões humanas.

Identificamos a relação de pertencimento e continuidade de uma virtude com a outra. Esta relação nos permite concluir que as virtudes, como atos no mundo, se tornam possibilidades de retomada do vigor físico, psíquico, afetivo e espiritual diante dos impactos vivenciados. Reconhecemos a manifestação das virtudes também como fator de recuperação das capacidades de organização e orientação, bem como na permissão para o desfrute da vida.

A amizade é uma das virtudes que se destaca nos depoimentos das pessoas em luto e que merece toda a atenção por estabelecer a relação entre a afetividade e o espírito, ressoando no corpo em sua inteireza e na unidade da pessoa humana. Trata-se de uma expressão do amor na vertente de *philia*, amor que se traduz em ação e fonte de alegria, que doa e que cuida do outro nas relações de partilha.

Esta noção desenvolvida por Aristóteles inclui o amor dos pais pelos filhos, dos amigos e do casal. Ao buscarmos o verbo grego *philein*, encontramos o sentido de "amar, qualquer que seja o objeto desse amor" (obra citada acima, p. 273) voltado para os seres humanos e que se manifesta como uma escolha, ou seja, um posicionamento pelo amor-ação, a resposta humana nas relações afetivas. Ao relacionar a virtude com a condição humana de dependência, MacIntyre (2001b) enfatiza a importância da reciprocidade com a alteridade e o significado da amizade como desenvolvimento da relação de confiança. São atos da dimensão do espírito. Ele se refere a Aristóteles como "quem melhor descreve como as virtudes permitem ao ser humano ver-se a si mesmo e aos demais, e ver sua relação com os demais, como membros ou potenciais membros de alguma rede de reciprocidades" (obra citada acima, p. 189). Esta relação da amizade que leva a um compartilhar da confiança e que forma redes de apoio provoca o fortalecimento das pessoas envolvidas. Estes aspectos confirmam a relevância da virtude da amizade no processo do luto e nos remete à reflexão de Stein (1932-33/2003) sobre as fontes de força espiritual encontradas nas interações humanas na comunidade.

A gratidão pode ser considerada a saúde da memória. É a virtude que agradece pelo tempo passado e fortalece o presente. Ela possibilita dar graças pelo que foi bem vivido e celebrar a presença que pertence à memória. Quando a saudade se coloca presente, a gratidão pode acolher este sentimento de forma amorosa.

A gratidão tem aliança com a fidelidade na atitude de valorizar e de cuidar da memória e da história vivida. Elas contribuem para que a pessoa viva a dor da perda com integridade, sem se perder na lamentação contínua que dificulta as relações afetivas. São virtudes que ajudam a diferenciar a dor do luto, do estado de sofrimento que perpetua a raiva, a mágoa e a impotência.

A fidelidade pode se manifestar na retomada da confiança da pessoa consigo mesmo, na conservação do próprio querer, no reconhecimento que é possível ser o si mesmo diante da perda. A fidelidade, em união com a virtude do cuidado, viabiliza a progressiva retomada das atividades diárias e das relações de confiança.

A virtude da misericórdia pode ser descrita como o exercício generoso do perdão. Dependendo das circunstâncias da morte, ocorrem sentimentos de culpas e de ressentimentos em relação a si mesmo e a terceiros, sendo possível a manifestação do ódio e da vingança. A raiva pode ser uma forma de proteção para não lidar com a dor e a tristeza que possuem a conotação de fragilidade. O ódio pode ser vivenciado como ilusão de potência e de força. Na verdade, a potência está na elaboração da tristeza e da dor; a raiva e o ódio, cultivados como ressentimentos, provocam o desgaste da força psíquica e espiritual e o enfraquecimento da pessoa. A misericórdia permite perdoar o passado, perdoar o outro e a si mesmo num processo de reconhecimento dos limites e de aceitação consciente e ativa. Perdoar não implica no esquecimento e na negação do que ocorreu na história de vida; pelo contrário, traz a transmutação dos sentimentos à consciência e a alternativa de cessar de odiar (Comte-Sponville, 1995). Desta forma, a misericórdia se traduz em transformação de si mesmo e tem o caráter fortalecedor para todas as dimensões.

A misericórdia é uma virtude que possibilita a tranquilização do espírito. Torna-se uma conquista quando o homem deixa de ser guiado pelo ódio e supera a revolta que envenena a alma: "é cessar de odiar (...) é a virtude que triunfa sobre o ressentimento, sobre o ódio justificado (pelo que ela vai além da justiça), o rancor, o desejo de vingança ou de punição" (obra citada acima, p. 132).

A simplicidade é a virtude que pode emergir no luto facilitando o reconhecimento e a escolha do que se torna essencial para a vida abrindo o caminho para vivências de aceitação da nova realidade. A generosidade pode ser expressão da recuperação do afeto na relação consigo e com o outro. Poder doar algo de si é restaurador, pois, a pessoa vivencia o contato com o próprio valor. A humildade contribui no reconhecimento dos limites encarados com o mistério da morte. Trata-se da "virtude do homem que sabe não ser Deus" (obra citada acima, p. 153).

A tolerância pode ser conhecida ou recuperada no luto a partir do reconhecimento do limite imposto pela perda. Esta vivência da finitude pode ajudar na aceitação dos erros e das diferenças, como também contribuir para a recuperação das relações afetivas. O que antes não era suportado em si mesmo ou no outro, pode se tornar um desafio de convivência e fonte de reconhecimento da diversidade. A tolerância não implica em passividade; na verdade, é exercício do sentimento em conjugação com o pensamento na aceitação da condição humana.

A compaixão confirma ser possível retomar o olhar para o outro e para o mundo. Ver a dor do outro significa não estar voltado mais só para a própria dor e implica na evolução do processo. A compaixão encaminha o cuidado consigo e com o outro, revelada pela vivência de reconhecimento da dor da alteridade. Encaminha o olhar para a dor e pode abrir caminho para a valorização do outro e de si mesmo.

O luto implica na recuperação da vitalidade e da alegria que pode se expressar no retorno à virtude do humor. Esta virtude não é a euforia e nem a indiferença com a dor. Tanto o sorrir espontâneo diante da continuidade da vida, como o ato de rir de si mesmo, isento de ironia, revelam leveza e aceitação dos limites humanos. Diferente da ironia e do sarcasmo que machucam e ferem a si mesmo e ao outro, o humor suaviza e tranquiliza a alma (obra citada acima). O humor não contradiz com a dor da perda; pelo contrário, integra a perda no cotidiano, sinalizando a chance do riso e da felicidade junto com a consciência da condição humana da dor, do limite e da finitude.

Conclusão: a virtude como ato no luto

Acolhemos o que herdamos na cultura ao evidenciar a releitura da virtude integrada ao sentido de vida. Com o exercício das virtudes, é possível seguir na elaboração de sentido, com a construção da própria história de renovação no *mundo-da-vida*, com a vivência e a consciência da perda como possibilidades de humanização.

A definição de *habitus*, presente na definição da pessoa revelou o caráter ontológico da virtude que tem possibilidades de se expressar dependendo das condições das inter-relações do contexto relacional da vida prática. O conceito de *mundo-da-vida* oferece a possibilidade de renovar o olhar para o todo e para o dinamismo da experiência. As expressões da unidade da pessoa relativas às esferas da corporeidade, da psique e do espírito inter-relacionadas nos alertam para superar os riscos de considerar a pessoa numa visão reducionista ou dissociativa. A virtude traz possibilidade de fortalecimento destas dimensões para a vivência do luto, considerado na definição ampliada que apresentamos. Quando a pessoa entra em contato com a força de suas dimensões tem a passagem mais facilitada no luto. A força espiritual não se dá de forma isolada, acontece nas expressões da força vital e da força psíquica, conduzidas pela organicidade de nosso ser. Com a visão de unidade da pessoa, a sua abertura à vida interior e exterior e o dinamismo dos processos da vida do espírito podemos reconhecer que a virtude, como potência atualizada torna-se fonte de força e contribui com todas as dimensões na busca humana de construção de sentido. Sendo assim, é possível dizer que a virtude como ato, potência atualizada, colabora com o processo de elaboração de sentido.

O conceito de força de ânimo ou força da alma, que estabelece a aliança da dimensão psíquica com a dimensão espiritual propicia transformação. Destacamos que a dimensão espiritual nos dá a amplitude da consciência e da reflexão que proporciona uma nova postura diante das circunstâncias da vida. Não se trata só de reagir tomado pelas emoções frente às adversidades; mas, de uma ação construída em consonância com as relações, com os sentimentos e os pensamentos. Edith Stein nos mostrou como a força se manifesta organicamente e estruturalmente em nosso ser. Ela se refere ao agir em conexão com o núcleo pessoal que possibilita uma nova inserção no *mundo-da-vida*. Esta forma de encaminhar a ação possui um *télos*, pois, o ser humano busca o significado do que vive.

A vida do espírito como entendimento e vontade possibilita a condução da força vital, ou seja, a atividade da vontade orienta a nossa força. A pessoa humana tem a responsabilidade – habilidade de dar sua resposta – no encaminhamento da utilização das suas forças vitais, psíquicas e espirituais. A responsabilidade com o resgate progressivo da posse de si mesmo é fundamental no luto porque a perda do ente querido provoca desgaste das forças. Retomar a vida é fruto do exercício da virtude e da força e permite o resgate da escuta de si mesmo no âmbito do sentir, do querer e do agir. "Alain escreve: 'vejo apenas uma virtude no mundo, escutar-se a si mesmo'. Certamente Alain queria dizer: governemos nossas vidas. A vida perde sentido humano se negamos essa responsabilidade" (Novaes, 2009, p. 24, grifos no original) (6).

Reconhecemos na seguinte reflexão a integração dos conceitos, pois vemos a presença da morte e da vida; da dor e da alegria; do limite e da possibilidade; das virtudes e da construção de sentido:

A morte, então, longe de tirar o sentido da vida, torna-se fundamento, causa e convite para valorizar ainda mais a vida do tempo presente. O homem, então, tendo seus passos guiados por essa iluminação, dar-se-á por tarefa gozar do convívio junto aos seus, entreter amizades, desenvolver compaixão e tolerância para com o outro, trabalhando sempre por gerar mais vida, mais amor, mais alegria, lutando para promover a justiça e a paz no mundo (Côrrea, 2008, p. 108).

O reconhecimento da perda abre o caminho para o reconhecimento do sentido do humano: "Mas *esta* pessoa, no que ela significa humanamente para mim, não pode ser substituída por nenhuma outra, por muito que uma nova relação humana possa consolarme da perda da primeira" (Stein, 1932-33/2003, p. 613, grifos no original). Vivenciar a ausência do outro possibilita a elaboração sobre o sentido da falta, da finitude, do limite e do caráter irreversível da vida. Este conjunto nos impulsiona a tomar a vida nas mãos: "A finitude, a temporalidade, não é apenas, por conseguinte, uma nota essencial da vida humana; é também constitutiva do seu sentido. O sentido da existência humana funda-se no seu caráter irreversível" (Frankl, 1946/2003, p. 109).

Ao tratar do tema da motivação, que se refere às condições que possibilitam uma realização, Ales Bello (2004) destaca a importância da criação de um projeto existencial. A elaboração do sentido de vida pode abrir novos objetivos e eles se organizam na renovação dos projetos pessoais, nos quais a pessoa se projeta, quer dizer, recoloca-se no mundo das relações. Retomando a reflexão de Husserl (1924/2002), a autoconsciência propicia a renovação que pode se concretizar nas modificações práticas na forma de lidar com o mundo, no terreno fértil da virtude como ato. Pode reavivar a necessidade vital de reorganização da dinâmica cotidiana, das metas e das configurações familiares e sociais. O projeto nos encaminha na pergunta sobre a vontade e nos coloca em conexão com o valor. A palavra projeto pode nem ser pensada ou pronunciada; mas, evidencia-se como prática e compartilhamento de novas ações no espaço da intersubjetividade.

Na explicitação da virtude como ato, procuramos trazer a definição adequada e viável para a prática em nossa realidade atual. Dirigimo-nos em contraposição às visões individualistas e reducionistas que só remetem à obrigação. Em nossa caminhada nos conduzimos pela via que possibilita um referencial de humanização ao relacionar a noção da virtude como ato com o sentido de vida no luto.

Relembramos que alma racional compreendida como essência humana nos conduz à noção do *intelligere* com o significado de entendimento. Como disposição da alma racional e constituinte da dimensão do espírito é que a virtude se manifesta em ato. Esta expressão da virtude abre o caminho da ressignificação diante do impacto, dos imprevistos e das contingências das perdas que modificam o *mundo-da-vida*. A virtude como ato ilumina o caminho novo que ainda precisa ser trilhado; caminho desconhecido considerando que a vida mudou com a perda.

No entanto, é possível, como caminhante seguir e continuar a história. A sabedoria ou prudência, virtude cardeal, virtude do prever e do prover, pode ser a aliada na nova caminhada e no processo de reconstrução de significados. Ela se dá na vivência da superação das adversidades e na elaboração de sentido. É chamada de virtude cardeal por ser o suporte para a orientação e a manifestação das outras.

Acolhendo o desafio do percurso em um caminho novo é que será possível encontrar o sentido desta nova configuração da vida. Reconstruir, elaborar e ressignificar são verbos que traduzem a ação da própria sabedoria como virtude. Ação que ilumina quando o homem encontra o sentido diante do novo. Mesmo que a pessoa expresse a aflição, a dor, a tristeza, a angústia, o vazio e o cansaço desencadeados pela perda, pode se deparar ainda com o maior desafio: atravessar a estrada escura e iniciar um caminho diferente com novos sentidos. A virtude como ato pode ser uma das formas de iluminar este itinerário a ser desvelado. O luto pode ser fonte de sabedoria porque a pessoa vive o que realmente importa ser vivido, orientada pelo *télos*, que implica em descobrir o novo sentido.

Concluímos que a virtude como ato, que tanto é potência atualizada no mundo da intersubjetividade, como também fonte de força, nos revela a possibilidade de impulsionar e fortalecer a elaboração do sentido da existência na vivência do luto.

Referências

- Ales Bello, A. (1998). *Cultura e religiões: uma leitura fenomenológica* (A. Angonese, Trad.). Bauru, SP: EDUSC. (Publicação original em 1977).



- Ales Bello, A. (2000a). *Fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino* (A. Angonese, Trad.). Bauru, SP: EDUSC. (Publicação original em 1992).
- Ales Bello, A. (2000b). Presentazione. Em E. Stein. *La struttura della persona umana* (pp. 5-25). (M. D'Ambra, Trad.). Roma: Città Nuova Editrice.
- Ales Bello, A. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião* (M. Mahfoud & M. Massimi, Org. e Trad.). Bauru, SP: EDUSC.
- Ales Bello, A. (2006). *Introdução à fenomenologia* (Ir. J. T. Garcia & M. Mahfoud, Trad.). Bauru, SP: EDUSC.
- Amatuzzi, M. M. (2003). Releitura de textos de Tomás de Aquino visando a construção de um pensamento psicológico. *Memorandum*, 5, 42-54. Retirado em 10/12/2008, de World Wide Web:
<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos05/amatuzzi01.htm>
- Amatuzzi, M. M. (2008). *A alma humana: um debate antigo e atual*. Campinas, SP: Alínea.
- Ariès, P. (1982). *O homem diante da morte* (V. 2). (L. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Francisco Alves. (Publicação original em 1977).
- Aristóteles. (1987). *Ética a Nicômaco* (L. Vallandro & G. Bornheim, Trad.). (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural. (Original do séc. IV a.C.).
- Berdiaev, N. A. (1979). *El sentido de la historia: experiencia de la filosofía del destino humano* (E. Saura, Trad.). Madrid: Encuentro. (Publicação original em 1923).
- Boécio. (1998). *A consolação da Filosofia* (W. Li, Trad.; G. C. C. Souza, Rev.). (Coleção Clássicos). São Paulo: Martins Fontes. (Original do séc. VI d.C.).
- Bosi, E. (2003). *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Bromberg, M. H. P. F. (1996). Luto: a morte do outro em si. Em M. H. P. F. Bromberg, M. J. Kóvacs, M. M. M. J. Carvalho & V. A. Carvalho. *Vida e morte: laços da existência* (pp. 99-121). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Coelho Jr., A. G. & Mahfoud, M. (2001). As dimensões espiritual e religiosa da experiência humana: distinções e inter-relações na obra de Viktor Frankl. *Revista Psicologia USP*, 12 (1-2), 95-103. Retirado em 20/11/2007, de World Wide Web:
http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65642001000200006&script=sci_arttext
- Coelho Jr., A. G. & Mahfoud, M. (2006). A relação pessoa-comunidade na obra de Edith Stein. *Memorandum*, 11, 08-27. Retirado em 19/11/2007, de World Wide Web:
<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/coelhomahfoud01.htm>
- Comte-Sponville, A. (1995). *Pequeno tratado das grandes virtudes* (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Comte-Sponville, A. (1997). *Bom dia, angústia!* (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Publicação original em 1996).
- Côrrea, J. A. (2008). *Morte*. São Paulo: Globo.



- Frankl, V. (1990). *A questão do sentido em psicoterapia* (J. Mitre, Trad.). Campinas, SP: Papirus. (Publicação original em 1981).
- Frankl, V. (2002). *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração* (16^a ed.). (W. O. Schlupp & C. C. Aveline, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Publicação original em 1946).
- Frankl, V. (2003). *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial* (4^a ed.). (A. M. de Castro, Trad.). São Paulo: Quadrante. (Publicação original em 1946).
- Gilson, E. (2006). *O espírito da filosofia medieval* (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes Editora. (Publicação original em 1989).
- Gilson, E. (2007). *A filosofia na idade média* (2^a ed.). (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Publicação original em 1986).
- Husserl, E. (2002). Renovación como problema ético individual. Em E. Husserl. *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos* (pp. 21-46). (A. S. de Haro, Trad.; G. H. Vásquez, Introd.). Barcelona, España: Anthropos. (Publicação original em 1924).
- Lewis, C. S. (2006). *A anatomia de uma dor: um luto em observação* (A. Franca, Trad.). São Paulo: Vida. (Publicação original em 1961).
- Lima Vaz, C. H. (2004). *Antropologia filosófica* (V. 1, 7^a ed.). São Paulo: Loyola. (Publicação original em 1991).
- MacIntyre, A. (2001a). *Depois da virtude: um estudo em teoria moral* (J. Simões, Trad.). Bauru, SP: EDUSC. (Publicação original em 1981).
- MacIntyre, A. (2001b). *Animales racionales e dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (B. M. de Murguía, Trad.). Barcelona: Paidós. (Publicação original em 1999).
- Mahfoud, M. (2003). *Folia de Reis: festa raiz: psicologia e experiência religiosa na Estação Ecológica Juréia-Itatins*. São Paulo: Companhia Ilimitada.
- Massimi, M. (2001, junho). *A história do conceito de pessoa*. Palestra proferida no Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG. Manuscrito não-publicado.
- Massimi, M. (2006). *Glossário de conceitos da tradição filosófica derivados de Aristóteles e Tomás de Aquino empregados por Stein na definição da estrutura da pessoa*. Material teórico do Curso de Atualização “Estrutura da Pessoa Humana”, realizado na Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG. Manuscrito não-publicado.
- Novaes, A. (2009). Entre vícios e virtudes. Em A. Novaes (Org.). *Vida, vício, virtude* (pp. 11-24). São Paulo: Senac, SESC.



- Oliveira, C. I. (2009). A psicologia de Tomás de Aquino: a vontade teleologicamente orientada pelo intelecto. *Memorandum*, 17, 08-21. Retirado em 17/11/2009, de World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a17/oliveira01.pdf>
- Parkes, C. M. (1998). *Luto: estudos sobre a perda na vida adulta* (M. H. F. Bromberg, Trad.). São Paulo: Summus Editorial. (Publicação original em 1996).
- Perine, M. (1996). Ato e potência: implicações éticas de uma doutrina metafísica. *Kriterion*, 94, 7-23.
- Perine, M. (2009). A sabedoria é uma atitude. Em A. Novaes (Org.). *Vida, vício, virtude*. (pp. 81-105). São Paulo: Senac; SESC.
- Pieper, J. (1979). *Filosofía medieval y mundo moderno* (2^a ed.). (R. Cercos, Trad.). Madrid: Rialp. (Publicação original em 1958-1960).
- Pieper, J. (1998a). Prudencia. Em J. Pieper. *Las virtudes fundamentales* (6^a ed., pp. 31-82). (R. G. Peña, Trad.). Madrid: Ediciones Rialp, S. A. (Publicação original em 1949).
- Pieper, J. (1998b). Introducción: la imagen cristiana del hombre. Em J. Pieper. *Las virtudes fundamentales* (6^a ed., pp. 11-29). (R. G. Peña, Trad.). Madrid: Rialp. (Publicação original em 1950).
- Reale, G. & Antiseri, D. (2007). *História da filosofia: de Spinoza a Kant* (V. 4, 2^a ed.). (I. Storniolo, Trad.). São Paulo: Paulus. (Publicação original em 1997).
- Reale, G. (2001a). *História da filosofia antiga* (V. 5, 2^a ed.). (H. C. Lima Vaz & M. Perine, Trad.). São Paulo: Loyola. (Publicação original em 1983).
- Reale, G. (2002b). *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais* (2^a ed.). (S. C. Leite, Trad.). São Paulo: Loyola. (Publicação original em 1995).
- Reale, G. (2005). *História da filosofia antiga* (V. 1, 5^a ed.). (M. Perine, Trad.). São Paulo: Loyola. (Publicação original em 1984).
- Stein, E. (2003). Estructura de la persona humana. Em E. Stein. *Obras completas. v. IV: escritos antropológicos y pedagógicos* (pp. 555-749). (F. J. Sancho & col., Trad.). Vitoria, España: El Carmen. (Publicação original de 1932-33).
- Stein, E. (2007). Acto y potencia: estudios sobre uma filosofia del ser. Em E. Stein. *Obras Completas. v. III: Escritos filosóficos (etapa de pensamiento cristiano)* (pp. 241-536). (A. Pérez, J. Mardomingo & C. R. Garrido, Trad.). Burgos, España: Monte Carmelo. (Original de 1932-5).
- Tavares, G. R. (2001). *Do luto à luta*. Belo Horizonte: Casa de Minas.
- Tomás de Aquino. (2000). *Comentário a la ética a Nicómaco de Aristóteles* (A. Mallea, Trad.; C. A. L. Mendoza, Estudio Preliminar e notas). Pamplona, España: Universidad de Navarra. (Original de 1271-1272).
- Weil, S. (1993). *A gravidade e a graça* (P. Neves, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Publicação original em 1947).

Notas

- (1) "O API – Apoio a perdas Irreparáveis - é uma rede que se propõe a dar apoio a pessoas enlutadas. É um espaço-tempo de partilha de vivências da dor da ausência e



busca de meios para superação desta contingência." Gláucia Rezende Tavares, fundadora da Rede API. Retirado em 25/07/2008, de World Wide Web: <http://www.redeapi.org.br>. As reuniões mensais são gratuitas e abertas às pessoas em luto.

(2) As reflexões desenvolvidas nos trabalhos de Berdiaev (1932/1979), Pieper (1979), Massimi (2001, junho), Lima Vaz (2004) e Gilson (2006, 2007) nos dão uma nova visão do significado da Idade Média e destacam a importância do pensamento desenvolvido neste período.

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

(4) Ver em Amatuzzi (2008) a leitura comentada do *Debate sobre a alma (Quaestio Disputata De Anima)* e a sua importância para a compreensão das raízes do pensamento psicológico.

(5) A obra "A consolação da Filosofia", foi escrita por Boécio no séc. VI d.C. Ele revela suas reflexões plenas de coragem sobre as questões últimas do ser humano diante da finitude. A grandeza da obra se dá pela riqueza de seu conteúdo que transita pela filosofia nas indagações sobre a vida e a morte; e, também, pelo valor literário que evidencia a cultura e a grandeza de Boécio, como filósofo e poeta. Foi escrito na prisão, entre sessões de tortura por um homem que até então, em sua vida, sempre conhecera a prosperidade e aguarda sua execução.

(6) Alain, como era conhecido Émile Chartier (1868-1951), foi um filósofo francês que se destacou na reflexão sobre as virtudes.

Nota sobre os autores

Maria Inês Castanha de Queiroz é mestre em Psicologia Social pela UFMG na linha de pesquisa "Cultura e Subjetividade", especialista em Psicologia Clínica, atuando como psicoterapeuta e na coordenação de grupos de apoio ao luto e de desenvolvimento humano. Contato: Rua José Camacho, 923/901 – Porto Velho – Rondônia (RO) – Brasil – CEP 76.801-313. Contato: castanhadequeiroz@gmail.com

Miguel Mahfoud é doutor em Psicologia Social, professor associado do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, atuando na linha de pesquisa "Cultura e subjetividade". Contato: mmahfoud@fafich.ufmg.br

Data de recebimento: 08/06/2010
Data de aceite: 09/11/2010