

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA**

**CIDADE E PRODUÇÃO DE SENTIDOS:
RESSONÂNCIAS URBANAS E CLÍNICA CONTEMPORÂNEA**

Victor Tinoco Delgado

Orientador: Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá

**NITERÓI
2010**

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA**

**CIDADE E PRODUÇÃO DE SENTIDOS:
RESSONÂNCIAS URBANAS E CLÍNICA CONTEMPORÂNEA**

Victor Tinoco Delgado

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Estudos da Subjetividade – do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia. Linha de Pesquisa: Subjetividade e Clínica.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá

**NITERÓI
2010**

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

D352 Delgado, Victor Tinoco.

Cidade e produção de sentidos: ressonâncias urbanas e clínica contemporânea / Victor Tinoco Delgado.

91 f.

Orientador: Roberto Novaes de Sá.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2010.

Bibliografia: f. 88-91.

1. Psicologia. 2. Clínica. 3. Hillman, James, 1926 - . 4. Cidade. I. Sá, Roberto Novaes de. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 150

**CIDADE E PRODUÇÃO DE SENTIDOS:
RESSONÂNCIAS URBANAS E CLÍNICA CONTEMPORÂNEA**

Victor Tinoco Delgado

BANCA EXAMINADORA

Aprovada em 22 de setembro de 2010

Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Luis Antonio dos Santos Baptista
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Walter Melo Júnior
Universidade Federal de São João Del Rey – UFSJ

Prof. Dr. Maddi Damiano Júnior
Universidade Federal Fluminense – UFF

**NITERÓI
2010**

Dedico esse trabalho ao meu pai, à minha irmã e à minha mãe (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

À minha família, pelo apoio fundamental durante o mestrado.

Ao meu orientador, Roberto Novaes, pelo incentivo e pela competência, bem como pelo acolhimento, pela amizade e atenção no processo de realização desse trabalho.

À Luis Antonio Baptista, pela afeição, pelos encontros e pelas aulas que contribuíram para pensar sobre a cidade.

À Walter Melo, que mesmo de longe esteve sempre por perto me auxiliando.

À Maddi Damião, por ter aceitado o convite para compor a banca examinadora.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia e à Universidade Federal Fluminense.

Ao grupo de pesquisas “Filosofia e Psicologia Clínica”.

À secretaria da pós-graduação, especialmente à Rita, pelo empenho e boa vontade no atendimento.

À Emar de Vigneron, Zé, Felipe e Paula.

Aos amigos da graduação, especialmente Cacau e Patrick.

Ao ex-professor Luís Eduardo, que acompanhou parte de minha trajetória acadêmica e me incentivou à entrada no mestrado.

À Priscila, minha namorada, pela compreensão nos momentos em que não pude estar presente.

À turma do mestrado e do doutorado do ano de 2008, especialmente Jadir, Jorge, Tiago Régis, Rodrigo, Diego, Sheila, Teresa e Júlio.

Aos companheiros, Fábio e Thadeu.

À Niterói, que hoje considero como minha segunda cidade.

Enfim, a tudo e a todos que contribuíram ou serviram de inspiração para a realização dessa pesquisa.

“Quem conhece melhor as almas urbanas, conhece as almas humanas”.

Luis Antonio Baptista

RESUMO

O presente trabalho desenvolve uma discussão sobre os aspectos e os sentidos das cidades e suas possíveis imbricações sobre a subjetividade. O fio condutor que direciona essa investigação é o conceito de *anima mundi*, tal como desenvolvido por James Hillman, onde o mundo tem vida e alma. Entretanto, essa é uma perspectiva sobre o mundo e sobre as cidades que não ocupa lugar na psicologia de forma geral, que traz como marca a dicotomia existente entre homem e mundo. Desse modo, o que buscamos com essa pesquisa é problematizar a suposta incompatibilidade entre clínica e experiência urbana.

Palavras-chave: psicologia; clínica; James Hillman; cidade; *anima mundi*.

ABSTRACT

This paper provides a discussion of the issues and the meanings of cities and their possible interplay of subjectivity. The common thread that drives this research is the concept of *anima mundi*, as developed by James Hillman, where the world has life and soul. However, this is one perspective on the world and about the cities that does not take place in psychology in general, as a brand that brings the dichotomy between man and world. Thus, what we seek with this research is to discuss this alleged incompatibility between the clinic and urban experience.

Keywords: psychology, clinical, James Hillman, city; *anima mundi*.

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO	12
2 – CAPÍTULO I – ORIGENS E ASPECTOS SIMBÓLICOS DA CIDADE ANTIGA	20
2.1 – A cidade como centro do mundo.....	23
3 – CAPÍTULO II – CIDADE E CONTEMPORANEIDADE	26
3.1 – Cidade e impermanências.....	28
3.2 – Psique e cidade.....	30
3.3 – Cidade e clínica psi.....	37
3.4 – Subjetividade e Modernidade.....	41
3.5 – Clínica e política ou a política da clínica.....	44
4 – CAPÍTULO III – CIDADE, SUBJETIVIDADE E EXPERIÊNCIA	53
4.1 – Mobilidade e experiência urbana.....	54
4.2 – Mobilidade e subjetividade.....	56
4.3 – Políticas da Mobilidade.....	60
5 – CAPÍTULO IV – ANIMA MUNDI: A ALMA DO MUNDO	63
5.1 – Dar alma ao mundo.....	66
5.2 – Aisthesis: por uma sensibilidade ético-estética.....	70
5.3 – Experiência urbana, clínica e subjetividade.....	75
5.4 – Problematizando práticas e formação psi.....	78
5.5 – A ética do cuidado de si como cultivo da alma do mundo: possíveis contribuições para a psicologia.....	84
6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
7 – REFERÊNCIAS	88

1 - INTRODUÇÃO

Trazer para o campo da psicologia a discussão sobre a cidade como âmbito de importantes questionamentos, faz parte, já a algum tempo do trabalho desenvolvido por James Hillman. O autor, que tem como influência principal a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, nos apresenta a noção de *anima mundi*, onde o mundo tem vida e alma, possibilitando uma compreensão do psíquico mais ampliada e traduzindo de forma mais coerente e precisa a experiência existencial do homem. Poderíamos, de certa forma, considerar a psicologia arquetípica como uma vertente ampliada que escapa de algumas delimitações teóricas da psicologia analítica tradicional. Inclui em suas análises a urbanidade, os objetos do mundo, a política, a lógica de funcionamento do mercado capitalista, a arquitetura das cidades e as instituições, elaborando uma hermenêutica desses eventos como expressões e sintomas da *anima mundi*.

Reconhecer a alma do mundo é também reconhecer que a história do homem é inseparável da história das cidades, da construção dos espaços onde se constitui a existência humana. Hillman nos convida a refletir sobre as interfaces dos objetos do mundo de uma outra perspectiva, onde sua apresentação sensorial surge como evento que desvela seus sentidos, sua imagem interior. A chamada Psicologia Arquetípica inaugurada por Hillman contribui para a elaboração de uma base estética para a psicologia: uma psicologia da alma baseada em uma psicologia da imagem. Incluir essa tarefa de observação nos olhares da psicologia é algo que exige algumas revisões epistemológicas da própria construção da psicologia como ciência.

Propomos aqui, algumas contribuições que a psicologia poderia prestar para a compreensão e o cuidado da alma do mundo, da vida e da experiência urbana nas cidades. Revisar sua perspectiva com relação ao mundo e sensibilizar-se ao que nos conclama de fora, ao que nos comunica as cidades, suas aparências, seus encontros, suas narrativas que do nosso ponto de vista, se misturam com os fluxos narrativos individuais, seria talvez o ponto de partida para essa compreensão. As cidades anunciam-se sob suas formas, suas

aparências, suas imagens, significados, assim como sob os seus objetos. Cada aspecto que se evidencia em suas representações, revela a alma em seu aspecto imaginativo, ou seja, cada objeto funciona como um sujeito. Em nossa opinião, a redução objetivista do mundo das coisas – o ocultamento da alma do mundo – impossibilita os avanços da psicologia para além do sujeito interno e individual como centro da subjetividade.

A proposta desse trabalho surgiu do nosso incômodo ao presenciarmos a clínica psicológica como uma dimensão que se localiza fora da cidade e da vida urbana. As relações que se dão entre o homem e a cidade fazem eco à construção das subjetividades, contudo, percebemos uma forte tendência da terapia enfatizar apenas a realidade interior, ou “alma interior”, nos termos de Hillman, e que nos afasta da percepção do mundo exterior. As contribuições dos autores que utilizamos como referências para essa pesquisa marcam essa fragmentação – uma fratura entre a clínica e a experiência urbana. Embora estejamos aqui apresentando uma análise crítica a essa modalidade específica da clínica que tende a uma dicotomização entre homem e mundo, devemos deixar claro também que essa fratura segundo Richard Sennett, surge pela primeira vez na história da humanidade com o surgimento da tradição judaico-cristã. Uma herança forte do cristianismo que marca essa incompatibilidade entre o mundo do espírito e o mundo da cidade.

Além do cristianismo, Hillman também aponta a tradição cartesiana – um grande referencial epistemológico da psicologia – como determinante para essa cisão ou para a “morte da alma do mundo”, o que origina um outro problema – o do individualismo. Dessa forma, uma das questões do nosso problema aqui formulado poderia ser assim colocada: quando a clínica encontra a cidade, o que pode acontecer? O que resulta desse tensionamento entre clínica e cidade? É importante deixarmos claro, ainda neste início, que a discussão elaborada no decorrer do trabalho não pretende levar a clínica para a cidade, nem muito menos uma modalidade ampliada que proponha uma “psicologização” do social e da cidade. Outro ponto que devemos grifar é que, embora em vários momentos no decorrer do trabalho transitamos entre períodos históricos diferentes, nossa intenção também não é de forma alguma uma tentativa de idealizar o passado. Esse movimento em direção ao passado só tem utilidade quando se pretende resgatar os valores do antigo como saída

para os problemas do contemporâneo. Essa idealização talvez seja uma das grandes armadilhas da nostalgia que pode nos cegar diante do que está acontecendo aqui e agora na modernidade.

Carl Gustav Jung nos fornece direções importantes para o desenvolvimento desse trabalho com seus estudos sobre a tradição. O autor aponta que as dimensões do inconsciente ultrapassam as imediações da psique unicamente individual e vê no homem uma relação de co-pertinência com o mundo, onde o todo está contido em toda parte. Essas colocações de Jung e as contribuições de Hillman que transcendem a clínica quando enfatiza a psicologia arquetípica como um movimento cultural - uma hermenêutica que instaura o imaginário e que não carrega a noção de inconsciente encapsulado - nos permite uma forma de compreensão da clínica psicológica como algo que não deve estar especificamente referido à realidade psíquica unicamente individual. Em nossa opinião, as contribuições dos autores para o campo da psicologia analítica estabelecem a possibilidade de uma relação sensível com a experiência que não é no sentido usual da palavra representacional, nem interpretativa no sentido psicanalítico. Ambos apontam para essa direção arquetípica e criticam a perspectiva reducionista numa interpretação interiorizada, subjetivista.

Há na psicologia analítica uma forte tendência a não discernir entre a experiência e o próprio mundo que se experiencia. O universo não é visto como tese, como juízo, mas como próprio, como vivido. A concepção de indivíduo em Jung traz a marca da experiência de mundo junto ao homem, que se opõe a concepção do ser isolado. De outra perspectiva, mais tradicional, presenciamos a clínica em suas diversas vertentes e abordagens teórico-metodológicas numa posição de isolamento, voltada para si e para o indivíduo, enquanto a cidade e as experiências que se fazem dessas caminham por uma outra via isoladamente. A psicologia se constituiu como ciência sobre o homem a partir dessa idéia de separação, de uma possibilidade de se olhar para o homem dissociado.

Nossa pesquisa pretende mostrar que entendemos o psíquico como uma constituição da experiência que se dá dentro de um processo histórico de pertinência ao mundo. Dessa forma, consideramos que a cidade não é apenas um somatório de indivíduos, pois o sujeito é algo que emerge historicamente

em sua relação com o mundo – uma relação de pertinência que se difere da visão cartesiana do mundo como *res extensa*.

As cidades e o mundo carregam consigo a história do pertencimento humano. Ora, onde estarão nossos enraizamentos histórico-existenciais imanentes nas relações com a cidade? Será que se perderam no tempo ou ainda somos capazes de resgatar os valores de um mundo vivo, com alma e que participa ativamente nas construções subjetivas? No nosso ponto de vista, a terapia tem grande responsabilidade em abrir-se ao mundo em volta, a “alma do mundo” ou *anima mundi* na linguagem arquetípica. Entendemos que como nossa alma interior, a alma exterior ou do mundo também sofre com os sintomas da vida contemporânea. A terapia deveria pensar a psique numa esfera coletiva, onde homem e mundo são inseparáveis e constroem-se mutuamente. Acreditamos que a noção de crescimento pessoal trabalhado nas mais diversas abordagens psicológicas, reduz a um aprisionamento interior onde o indivíduo não se reconhece como parte integrante de um campo de relações psíquicas muito maiores que seus desejos, frustrações e emoções individuais.

Poderíamos então, inicialmente, apontar duas características pertinentes e marcantes da psicologia contemporânea: a primeira delas, uma tendência central e progressiva num movimento que tende a interiorização. O sentimento que é despertado no sujeito pelo que ocorre no mundo é visto nesse movimento como algo que é produzido pelo seu animo interior, sintomas da minha individualidade. Na segunda, uma grande inclinação para a vertente da clínica individual que considera a dinâmica psicológica apenas no encontro entre paciente e terapeuta. Ambas as posições na maior parte das vezes, consistem em reorganizar as psicodinâmicas intra e interpsíquicas, ou seja, a realidade subjetiva individual – uma espécie de *clínica das interioridades*¹. Com relação a essa tendência e valorização da interiorização a qual a psicologia se constitui, percebe-se na história da vida social das cidades que essa tendência surge de formas diferentes através dos séculos. Os impulsos sociais foram determinantes para as composições das primeiras aglomerações sociais que deram origem as cidades na antiguidade, como veremos a seguir no primeiro

¹ Grifo nosso.

capítulo. Já no terceiro capítulo, veremos que o individualismo irá acompanhar o surgimento do urbanismo e permanece no contemporâneo.

A compreensão do psíquico como *anima mundi* elaborada por Hillman, partindo das idéias de Jung de uma determinação arquetípica do mundo, nos possibilita uma outra forma de compreensão da psique. Acreditamos que essa ótica egóica da clínica faz-nos distanciarmos do caminho de transformação e nos torna obsoletos ao mundo à volta. A impressão que temos é que clínica e cidade constituem dois campos heterogêneos que não dialogam, pelo contrário, concebemos a clínica tradicional com um espaço fechado em si mesmo onde ainda prevalece a valorização daquele instante em si, centrada no indivíduo ou em reminiscências, talvez provenientes de uma herança psicanalítica. Vemos a clínica ainda distante de reconhecer que “o caos e a desordem do mundo refletem-se de modo análogo na mente do indivíduo” (JUNG,1990, p.42).

Propomos, dessa forma, uma tematização do mundo e das cidades que nos atravessam e nos afetam, numa atitude clínica que assuma que o mundo está vivo; que a angústia, a depressão, o medo, as vertigens, as compulsões não sejam vistos apenas como efeito de desequilíbrios neuroquímicos ou circunstancialmente individuais, mas que ampliemos nossa escuta às vozes que ecoam dessa polifonia urbana das cidades, da cultura, das ruas, das instituições, das relações do homem com a cidade. Não pretendemos aqui, invalidar as abordagens clínicas centradas nas premissas individuais, mas entendemos que a amplitude do campo psíquico se estende para além da esfera individual. Apostamos em um posicionamento clínico que assuma a indissociabilidade existente entre a alma do indivíduo e alma do mundo, que tenha como norte as afetações que se dão entre o individual/coletivo e entre mundo interno/mundo externo.

Entendemos que as emoções nos conectam com o mundo - a alma interior com a *anima mundi*. Será que a terapia nos questiona sobre nossos sentimentos com relação ao mundo? Sobre o que sentimos quando experienciamos nossas cidades, suas artérias e veias modernas² que cada vez

² Conceitos apresentados por Richard Sennett a partir das descobertas de Harvey, que representam o desenho das cidades de modo análogo ao sistema circulatório humano que serviu de base para a concepção de um modelo de cidade baseado no fluxo e na velocidade.

mais se entopem com o colesterol urbano³? Pelo que somos afetados quando transitamos pela cidade? Quando atravessamos uma rua, o que também nos atravessa e nos causa afetação? Sobre as imagens, os significados e os sentidos que as cidades nos provocam? Pelo contrário, não vemos a clínica sintonizada com alma, com o fluxo de almas que compõe e atravessam as cidades. É fato comprovado cientificamente que grande parcela do stress e de outros transtornos psicológicos está intrinsecamente relacionada com os distúrbios estéticos do meio ambiente – trânsito, aglomerações, poluições de todos os tipos, violência, hipercomunicação – ou seja, grande parte dos distúrbios psicológicos tem origem em um campo psíquico de relações coletivas. Essa ideia que se faz presente no trabalho, tendo como base o pensamento de Hillman, aponta para necessidade de uma certa sensibilização estética e que leve em consideração que o homem é mundo que, portanto, o sofrimento do mundo é também sofrimento do homem.

Levou muito tempo para que a terapia aprendesse que o corpo é a psique, que o que ele faz, como se movimenta e suas sensações são a psique. Ultimamente, a terapia vem aprendendo que a psique está totalmente nos sistemas relacionais. Não se trata de um radical livre, uma mônada, autodeterminada. Falta agora ela perceber que a cidade, onde o corpo vive e se movimenta, e onde é tecida a rede relacional também é psique. [...] O inconsciente coletivo, disse Jung, é o mundo, e - ele também disse – a psique não está em você, mas você está nela. O inconsciente coletivo estende-se além dos grandes símbolos oníricos, além das repercussões da história ancestral. Inclui as ondulações do solo, o fluxo e refluxo na cidade, moda, linguagem, preconceitos, coreografias que regem a alma desperta e as imagens que a determinam. A cidade é mais que camada de ozônio e dias de sol; ela tem alma. [...] Quer dizer que a terapia chegou aos limites urbanos (Hillman, 1995, p.85).

Dado o sentido polissêmico da palavra “cidade”, faz-se necessário afirmarmos nessa breve apresentação que para nós – pactuando da noção de cidade a qual nos apresenta Sennett e Hillman -, a cidade é o lugar do assentamento humano, espaço de habitação, tenso, conflitivo, onde o homem é inseparável da vida, da experiência urbana e do ambiente onde as utopias se

³ Colesterol urbano é o acúmulo, em nossas veias e artérias, do uso excessivo do automóvel. Isso afeta o organismo e até a mente das pessoas. Logo elas começam, a pensar que tudo se resolve com o automóvel. Preparam a cidade só para o automóvel. Viadutos, vias expressas...e as emissões dos gases dos carros (LERNER, 2003, p.93).

fazem. É um grande dispositivo político de produção de subjetividades, de tecitura da alma, de sensibilidades. Psique e cidade constituem paulatinamente uma rede complexa que, juntas, sofrem com os sintomas da vida contemporânea. Não vemos a cidade com espaço físico e autônomo independente de quem o habita, como um cenário.

O projeto de viver na cidade não é simplesmente uma forma de se realizar necessidades, é também como devo lidar comigo mesmo, me cuidar e dar sentido a vida. Michel Foucault (1984), afirma que, no mundo antigo, o cuidado de si e do corpo do grego era inseparável daquilo que a cidade tinha para oferecer. O controle de suas emoções e seus afetos era imanente à atenção ao que a polis oferecia, preocupando-se com os cheiros, as texturas, as sensorialidades da cidade e com os fenômenos da natureza.

Partindo do pressuposto de uma inseparabilidade entre corpo e alma, iremos no capítulo 1, nos ater acerca das origens e das relações que se estabeleciam entre o homem arcaico e o mundo que o circundava, pontuando as características das cidades e das experiências desse homem. Remontando as antigas civilizações, encontramos nas crenças, nos símbolos, nos mitos e na religião, o modo como o homem antigo experienciava e se relacionava com o mundo. O mito era vivido na polis através de uma relação de comunhão entre o homem e a cidade habitada pelos deuses; um imaginário atravessado pela experiência nas cidades como entidades sagradas, como uma associação religiosa e política entre as famílias e as tribos.

No segundo capítulo serão descritas e analisadas algumas características e especificidades da cidade contemporânea. A situação psíquica do homem que a habita, os modos de existência e a cultura que nela predominam e iniciaremos a discussão sobre a dicotomia cidade e clínica psi, objetivo específico desse trabalho. Em seguida, no capítulo 3, faremos algumas pontuações sobre a mobilidade humana na cidade. Observamos que o caminhar revela-se como atividade da mente e modo pelo qual permite ao homem apropriar-se do espaço a partir de uma experiência singular do corpo.

No quarto e último capítulo, apresentaremos de forma mais sistemática a noção de *anima mundi* postulada por Hillman que se apresenta como o que sustenta a ideia central desse trabalho. Embutida a essa noção, será descrita também a concepção de *aisthesis*, uma modalidade ou tipo de percepção

estética do mundo. Descreveremos algumas das possíveis contribuições dessa teoria e seus possíveis efeitos sobre a discussão da temática da clínica e, por último, uma breve problematização da formação, das práticas psi e alguns possíveis direcionamentos.

2

CAPÍTULO I

ORIGENS E ASPECTOS SIMBÓLICOS DA CIDADE ANTIGA

*“Que é a cidade? Como foi que começou a existir?
Que processos promove? Que funções desempenha?
Que finalidades preenche?”*

Lewis Mumford

Na história das antigas civilizações ou nos chamados tempos históricos, a família surge como primeira forma de configuração de sociedade que se estendia a inúmeros componentes. Cada uma dessas famílias tinha seus deuses domésticos e só lhes eram permitido adorar somente as suas respectivas divindades. Contudo, algumas dessas famílias ou sociedades iniciais uniram-se formando grupos para celebrar cultos religiosos que tinham em comum. A essa união, deu-se o nome de *cúria* ou *frátria*. Surge então a comunhão e o culto a um deus coletivo, uma divindade superior em substituição a divindade doméstica. A frátria e a cúria surgem com a expansão das idéias religiosas, como habitações sagradas onde eram erigidos o altar, o fogo sagrado e o culto. Para ser admitido pela frátria, era indispensável que o indivíduo fosse filho de união legítima entre seus membros, pois se acreditava que a religião fosse transmitida consanguineamente.

As frátrias e as cúrias, da mesma forma que as famílias, tinham suas organizações divindades, cultos, sacerdotes, justiça e governo, que se expandiram gradativamente configurando outra formação: a *tribo*; que herdou da família e da frátria as mesmas divindades e as mesmas formas de governo. As tribos eram sociedades independentes e hierárquicas e não havia outras formas de poder sobre elas, eram soberanas. Cada tribo tinha sua jurisdição e seu tribunal os quais seus membros eram submetidos.

Nota-se, inicialmente, a presença de duas formas religiosas nos tempos históricos: na primeira, os mortos eram considerados divindades sagradas; para os gregos essas divindades eram chamadas deuses *subterrâneos*, para os romanos, deuses *manes*. Para esses povos, a morte não interrompia a condição humana do indivíduo, daí a origem e o motivo dos rituais onde as famílias levavam aos túmulos alimentos e sacrifícios. “Ofereciam-lhes leite, vinho, óleo, perfumes e imolavam-lhes uma vítima” (COULANGES, 2007, p.20). Vemos esses cultos aos mortos também presentes em outras civilizações – helenos, latinos, sabinos e etruscos – além dos povos hindus, que também mantiveram a tradição desses rituais de culto aos antepassados. Neste momento histórico, a religião tinha como objeto de devoção a alma humana e a família como primeira forma de governo.

A segunda forma religiosa presente nesse mesmo período tinha como inspiração os deuses na natureza física. Os costumes da vida na época

estavam imersos numa inseparabilidade entre o homem e a natureza. Havia uma relação de contemplação e ao mesmo tempo de respeito com a natureza, responsável pela vida humana e pela cidade, como observa Coulanges (2007):

Como julgasse as coisas exteriores por ele próprio e se sentisse uma pessoa livre, igualmente via em cada parte da criação o solo, a árvore, a nuvem, a água do rio, o sol, outras tantas pessoas semelhantes à sua; atribuiu-lhes pensamento, vontade, discernimento; e, como as sentia poderosas e era-lhes submetido, confessou-lhes a sua dependência; orou-lhes e adorou-as; e tais coisas, transformou-as em deuses (p.132).

Essa religião inspirada nos fenômenos da natureza e nos objetos externos sofreu modificações no curso das civilizações, mas prevalecendo sua autoridade e poder sobre a vida dos homens, enquanto a primeira – de culto aos mortos – desapareceu no tempo juntamente com suas práticas.

As primeiras formações das cidades antigas deram-se da aliança entre as frátrias, as famílias e as tribos, também em comunhão a um culto em comum. A cidade surge como santuário dos povos antigos, sua fundação como um ato religioso. A leitura da história das composições iniciais das cidades nos faz compreender que os avanços dessas primeiras sociedades estavam relacionados com as formas religiosas, porém não poderíamos afirmar que a expansão das idéias religiosas foi responsável pelo progresso social e do desenvolvimento das cidades, mas apenas que ocorreu num mesmo movimento. “A idéia religiosa foi, entre os antigos, o sopro inspirador e organizador da sociedade” (COULANGES, 2007, p.143).

A cidade era fundada de uma só vez, em um só dia, independente do crescimento da população, das construções e do tempo. O primeiro passo para sua fundação era a escolha do lugar, do espaço geográfico que ocuparia. Utilizava-se um sistema de orientação cosmológico que revelava ao homem primitivo o local onde deveria ser erguido o espaço sagrado. Entre os gregos, a localização onde seria construída a urbe era revelada pelo oráculo de Delphos.

Os rituais religiosos estavam também presentes na fundação das cidades. Os sacerdotes ofereciam sacrifícios aos deuses invocados no momento da fundação da urbe, convocados a habitarem a nova cidade assim fundada junto à população. Os rituais de sua fundação compreendiam sacrifícios e orações aos deuses ao redor do altar sagrado e, posteriormente,

eram determinados os limites de sua habitação. A cidade como espaço sagrado a fazia singular e a destacava do espaço profano. Identificamos a cidade antiga como um ambiente de habitação e experiência do homem com o sagrado, havia uma intenção de eternidade da existência da urbe.

2.1- A CIDADE COMO “CENTRO DO MUNDO”

Mircea Eliade (1998) nos apresenta as cidades e as experiências que se faziam destas, como construções que se deram a partir de modelos arcaicos ou arquetípicos. Neste sentido, a perspectiva histórico-etnológica do autor se aproxima bastante da noção de arquétipo desenvolvida por Jung, já que ambos os autores apropriaram-se dessa noção desenvolvida inicialmente também por Lévy-Bruhl. Esse dado intercessor entre os autores dá margem à criação de um campo de investigação o qual configura um dos aspectos constituintes de nossa pesquisa – a experiência do homem com a cidade. São ricas e extensas as contribuições de Eliade no campo de pesquisa etnológico dessas formações.

O autor nos apresenta a idéia de “construção” do espaço sagrado como um espaço geográfico que se localiza no centro do mundo. Dentre essas construções estão os santuários, as casas, as aldeias e as cidades. Como descrito anteriormente, sua localização era revelada por uma divindade ou por rituais que o determinavam. A construção do espaço determinava um espaço limítrofe entre o espaço *sagrado* e o espaço *profano*, organizado a partir de um centro onde suas demarcações geográficas o protegiam do caos e das ameaças que o irradiavam, como demonstra o exemplo abaixo:

No norte da Índia, por exemplo, em tempo de epidemia, faz-se em volta da aldeia um círculo destinado a impedir aos demônios da doença a entrada no recinto. O “círculo mágico”, que goza de tanto favor em muitos rituais mágico-religiosos, tem por principal finalidade estabelecer uma compartimentação entre dois espaços heterogêneos (ELIADE, 1998, p.299).

A idéia de um centro como ponto de partida para a construção de uma instalação humana reflete a influência de diversas tradições que acreditavam

que a criação do mundo deu-se também a partir de um centro. Podemos então, afirmar que a criação das cidades deu-se de forma análoga a criação do universo, da cosmogonia⁴ do mundo. A cidade construída à "*imago mundi*"⁵. Vemos na tradição mesopotâmica, a própria criação do homem correspondente a essa mesma cosmogonia – o homem criado do “umbigo da terra”, como microcosmos. As técnicas utilizadas para projeção dessas cidades tinham como ferramentas o próprio corpo, que fazia uso das medidas do sensível, dos ventos, da luz e do tempo.

Eliade enumera três noções provenientes do simbolismo do centro: a primeira tendo o centro como ponto intercessor entre os níveis cósmicos; a segunda, o centro como representante do espaço hierofânico⁶ e real, e por último, o centro como ponto de início da criação. Entre os vedas e a tradição budista, encontramos também presentes a noção de um centro como ponto de partida de onde irradia o universo e também suas construções. Nota-se aqui que a idéia de centro entre as construções forneciam as imediações geográficas onde eram instaurados o espaço e o tempo sagrados. Verificamos que tanto para Eliade quanto para Coulanges, as primeiras formas de cidades surgiram associadas às idéias e às práticas religiosas, a composição familiar e à demarcação do espaço.

Lewis Mumford (2008) também concorda com esses motivos descritos por Eliade e Coulanges, mas acrescenta que os impulsos sociais de natureza histórica do homem, aliados à sua capacidade criativa, foi algo que despertou o valor estético da vida na cidade contribuindo para essas primeiras formações, através de suas práticas religiosas e de seus rituais. Nesse contexto, a arte presente nos rituais e a religião enquanto contato com o sagrado, se misturavam com a cidade, produzindo os sentidos sociais e pessoais da existência dessas populações.

Dando prosseguimento a esse momento parcial de nossa pesquisa e, considerando o fato de que a história nos conta que os agrupamentos e as sociedades humanas delimitaram-se essencialmente pelas relações que estabeleceram no tempo, criando laços de identidade através da história e da

⁴ A cosmogonia é o modelo de todas as construções.

⁵ Termo utilizado por Mircea Eliade em "O sagrado e o profano: a essência das religiões", São Paulo: Martins Fontes: 2008.

⁶ Manifestação do sagrado, revelação divina.

convivência em determinados espaços onde se construíram as regras determinantes que orientaram suas práticas sociais, questionamos as formas ou os modos como atualmente se constroem os espaços de convivência coletivas nas cidades atuais, tendo como contrapartida intrínseca da modernidade uma realidade que se localiza em um estado de mudança que se renova permanentemente. Que leis respeitam ou regem a cidade contemporânea? Que características e aspectos das cidades atuais permanecem ou desaparecem das paisagens urbanas na metrópole contemporânea? No capítulo a seguir ocuparemos-nos dessa reflexão e do levantamento de algumas contribuições teóricas interdisciplinares sobre a dinâmica social na metrópole contemporânea e sobre as relações do homem com o espaço.

3

CAPÍTULO II

CIDADE E CONTEMPORANEIDADE

“O afiador de facas, o vendedor de frutas, os serviços anunciados e prestados em domicílio, o grito das manchetes dos jornalheiros, alguns desses sons talvez tenham desaparecidos das cidades. Novos sinais surgem. O homem-sanduíche de São Paulo e outras cidades acabou se transformando num grande site em que oportunidades são comunicadas. Mas o som, a cor e o cheiro das feiras e dos ambulantes não podem desaparecer. Terrível é uma cidade que não cheira nem fede.”

Jaime Lerner

Em uma outra face, contemporânea, vemos expresso no poema “Bicho Urbano”, de Ferreira Gullar (1987), que a experiência do homem com a cidade e com os fenômenos da natureza, dá-se de forma muito distinta das observações de Coulanges e de Eliade:

Se disser que prefiro morar em Pirapemas
ou em outra qualquer pequena cidade
do país
estou mentindo
ainda que lá se possa de manhã
lavar o rosto no orvalho
e o pão preserve aquele branco
sabor de alvorada
Não, não quero viver em Pirapemas
Já me perdi
Como tantos outros brasileiros
me perdi, necessito
deste rebuliço de gente pelas ruas
e meu coração queima gasolina (da
comum)
como qualquer outro motor urbano
A natureza me assusta.
Com seus matos sombrios suas águas
suas aves são como aparições
me assusta quase tanto quanto esse abismo
de gases e de estrelas aberto sob minha cabeça.

Ferreira Gullar, 1987

O poema de Gullar exprime o estranhamento do homem contemporâneo mediante a natureza e o mundo sensível. A natureza “assusta” porque é nela que se materializa o mundo das essências – é o mundo mesmo, real, autêntico -, enquanto a cidade se presentifica como mundo das invenções. O homem contemporâneo não mais se identifica com a natureza, seus elementos foram substituídos por artificialidades que fazem com que não reconheça mais suas origens. Criou para a cidade uma geografia urbana do afastamento, uma arquitetura projetada para que as coisas circulem com maior velocidade, num fluxo contínuo e acelerado de almas que não se encontram, não se conectam umas com as outras e com o mundo.

No nosso ponto de vista, o poema não está propondo uma natureza em oposição ao artificial, mas chamando atenção justamente para presença dessa tensão na experiência da cidade. O que Hillman (1993) também propõe não é um retorno a essa cidade. A questão que o poema nos traz e que Hillman nos auxilia a compreender, é mostrar essa tensão na experiência contemporânea, considerando a cidade como espaço onde se operam ações que produzem sentidos para a existência. Esses artifícios engendrados na cidade contemporânea com o propósito de utilidade ou organização urbana estão bem distantes de sua neutralidade apenas aparente, “enunciam memórias, medos, passagens, gestos nem sempre visíveis por aqueles que os usam” (BAPTISTA, 2009, p.2). Falaremos mais detalhadamente sobre esses enunciados posteriormente no decorrer do trabalho.

3.1 – CIDADE E IMPERMANÊNCIAS

Nas grandes cidades contemporâneas, seja no Brasil ou em outros diversos países pelo mundo afora, percebe-se uma tendência geral a uma espécie de encapsulamento da vida como forma de garantia de manter-se invulnerável. Construções guardadas por muros altos, condomínios cercados eletricamente e por grades, monitorados por modernos sistemas de segurança, pistas de alta velocidade, são alguns dos artifícios utilizados na cidade contemporânea. São erigidas no mundo contemporâneo, cidades intocáveis que têm como slogan “circule e tema”, projetadas para os carros, que separam os homens do contato com o mundo pelo vidro, “a nova carapaça inexpugnável do homem moderno, tão saudada pelos modernistas (como Le Corbusier)” (HAESBAERT, 2002, p.97). Para vida condominizada, para a privatização da subjetividade em prol da utopia da segurança nos espaços públicos e de moradia por onde não passa nem permanece o estrangeiro. São cidades ou

comunidades comparadas a Heritage Park⁷, descrita por Zygmunt Bauman (2001), protegidas das hostilidades e das turbulências do mundo, onde é legado a utopia do bem viver. Bauman descreve o projeto inicial dessa cidade como um modelo *high tech* da histórica aldeia medieval. Estão nela características que marcam certa especificidade da época e que se presentificam nos projetos arquitetônicos das cidades, dos prédios e dos condomínios na cidade contemporânea. Fortalezas construídas para contemplar a utopia da comunidade segura, da vizinhança harmônica; uma busca constante que resguarde determinada área espacial onde só haja lugar para o comum e para o conhecido.

Diante dessas questões, Rogério Haesbaert (2002, p.98), concordando com Bauman, nos fala sobre um tipo de encastelamento da vida na cidade contemporânea, em que “os muros que cercavam as cidades antigas e medievais foram trasladados para o interior da metrópole moderna, onde cada segmento se muraliza como pode e faz do igual e do conhecido seus únicos interlocutores”, na tentativa de subtrair-se espacialmente do que ocorre do outro lado de suas limitações geográficas. Esses enunciados, ainda de acordo com Haesbaert, nos indicam que a dinâmica da modernidade caracteriza-se também como um momento na história onde há constantes irrupções do “velho” com o “novo”, de tensões entre o “tradicional” e o “moderno”.

Um outro interessante exemplo de construção espacial descrita por Bauman (2001) é o da Praça *La Défense* em Paris:

[...] um enorme quadrilátero na margem direita do Sena, concebida, comissionada e construída por François Mitterrand (como monumento duradouro de sua presidência, em que o esplendor e grandeza do cargo foram cuidadosamente separados das fraquezas e falhas pessoais de seu ocupante), incorpora todos os traços da primeira das duas categorias do espaço público urbano, que não é, no entanto – enfaticamente não é –, “civil”. O que chama a atenção do visitante de *La Défense* é antes e acima de tudo falta de hospitalidade da praça: tudo o que se vê inspira respeito e ao mesmo tempo desencoraja a permanência (BAUMAN, 2001, p.113).

⁷ Cidade projetada para ser construída próximo a Cidade do Cabo pelo arquiteto inglês George Hazelton. O projeto inicial conta com a instalação de cercas elétricas de alta voltagem, vigilância eletrônica das vias de acesso, barreiras por todo caminho e guardas armados. Além dessas, a promessa de lojas próprias, igrejas, restaurantes, teatros, áreas de lazer, florestas, áreas de lazer e para práticas esportivas, etc.

Não há bancos nem árvores para o passante da *La Défense*. Compõem sua geometria espacial edifícios revestidos de vidros que não permitem adentrar olhares, sem janelas ou entradas aparentes. Edifícios construídos com base em um modelo arquitetônico hermético que despertam no indivíduo que o vê a mesma sensação de imponência que reflete. A história contemporânea dessas construções tem nos contado que seu modelo de projeção das cidades, dos objetos e do mundo, se mistura com os modos de produção dos sujeitos e de si. Espaços fechados, inacessíveis, privados em si. A utópica cidade de Heritage Park, a Praça *La Défense* de Paris, os condomínios da Barra da Tijuca no Rio de Janeiro, os edifícios da capital paulista e de Nova York, assim como as pistas do planalto central e de Los Angeles, são alguns exemplos desses lugares construídos para o fluxo de estranhos, onde não se criam situações que possibilitem troca entre as alteridades.

Esses fatos que compõem a vida na cidade contemporânea, a nosso ver, são formas expressivas do pensamento racional e funcionalista, que preza pela velocidade, segurança e pela eficiência na dinâmica da modernidade. Diante dessas questões colocadas acima e outras ainda não explicitadas, verificamos que os problemas das cidades não se classificam somente como urbanísticos ou arquitetônicos num sentido mais tradicional, mas também como um problema existencial do próprio habitar.

3.2 – PSIQUE E CIDADE

As colocações de Georg Simmel em seu artigo intitulado “*A metrópole e a vida mental*”, (1987), originalmente publicado em 1902, demonstram com clareza e coerência como as especificidades do espaço urbano incidem sobre a personalidade de seus habitantes. O autor utiliza como método em suas pesquisas uma análise sociopsicológica da cultura, das correntes sociais e da técnica para investigação dos ajustamentos que se dão na personalidade mediante as exigências do *socius* e os efeitos dessas produções sobre o psíquico.

Massimo Canevacci⁸, em suas pesquisas e experiências na cidade de São Paulo, nos fala que a multiplicidade de estímulos que atravessam o espaço urbano, da mesma forma e intensidade invadem os estados psicológicos de seus habitantes. Por esse mesmo caminho, poderíamos aproximar Simmel (1987), Canevacci (1993) e Hillman (1993;1995), já que ambos são solidários ao afirmar que a cidade não irá apenas influir sobre a vida de seus habitantes, ela muda a vida mental, exige e aponta novas referências.

Simmel, inicialmente, aponta para a distinção da vida na metrópole em oposição à vida na cidade pequena. Na metrópole, o indivíduo é convocado a um tipo mais sofisticado de experiência psíquica, dada as exigências e estímulos sensoriais que atravessam a grande cidade, enquanto o conjunto sensorial de imagens que permeia a pequena cidade ocorre num fluxo bem mais lento, o que permite maior atenção aos sentidos que despertam. Nela se intensifica a possibilidade de aquisição dos objetos e das coisas que se oferecem numa escala bem mais considerável do que na pequena cidade. A gravidade na vida da metrópole irá exigir novos arranjos ao indivíduo para manter uma relativa autonomia e individualidade, tendo em contrapartida os vetores histórico-culturais e os efeitos dos mecanismos da era da técnica.

[...] a pessoa resiste a ser nivelada uniformizada por um mecanismo tecnológico. Uma investigação que penetre no significado íntimo da vida especificamente moderna e seus produtos, que penetre na alma do corpo cultural, por assim dizer, deve buscar resolver a equação que estruturas como a metrópole dispõem entre os conteúdos individual e superindividual da vida. Tal investigação deve responder à pergunta de como a personalidade se acomoda nos ajustamentos às forças externas (SIMMEL, 1987, p.12).

Apropriando-nos do que nos diz Simmel acima, acreditamos que a investigação acerca da vida moderna na metrópole e os sentidos que a atravessam seja também de competência da psicologia enquanto ciência do homem. Penetrar esses significados produzidos pela vida na metrópole tem sido também a ocupação de Hillman, que traz críticas à psicologia por geralmente não se ocupar dessas questões “mundanas”, dessas forças externas que irão produzir efeitos e exigir ajustamentos desse indivíduo

⁸ CANEVACCI, Massimo. A cidade polifônica. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

metropolitano, alvo direto de operações que produzem cisões e intensificações de estímulos nervosos. A base sensorial da vida psíquica na cidade é imersa em um emaranhado de imagens nunca estáticas, que convergem sempre em injunções e descontinuidades apreendidas pelo olhar que capta essas impressões de um todo híbrido. Essas impressões exigem uma conscientização crescente para protegê-lo das ambigüidades de caráter ameaçador do meio externo, implicando em um tipo de consciência específica desenvolvida para a adaptação do indivíduo.

O autor destaca a variabilidade e a complexidade das relações da vida metropolitana e as especificidades oriundas da multiplicidade e da ordem econômica como exigências de um tipo de atitude calculista, que se alinhe a esquematização funcional da lógica exterior. Os objetos, as coisas e os outros homens são destituídos de sua alma e valor por essa tendenciosa intelectualidade que opera na metrópole um distanciamento das formas materiais e do homem, que passam a ser vistos como triviais. Essa racionalidade da metrópole, que vê no homem a possibilidade do ser como uma variável passível de compor a equação metropolitana, é indiferente em si e pauta as relações humanas como um grande negócio. Nesse ponto, o chamado convoca interesses objetiváveis e quantificáveis convertidos para a lógica mercantil com o objetivo-chave de “transformar o mundo num problema aritmético e dispor de todas as partes do mundo por meio de fórmulas matemáticas” (SIMMEL, 1987, p.14). O psíquico é afetado e determinado por essas formas que são, ao mesmo tempo, reciprocamente determinadas por essa atitude “intelectualística”, ou seja, as especificidades da vida contemporânea na metrópole produzem e são produzidas por essa característica. Toda ordem e funcionamento desse estilo de vida exige um arranjo específico que atenda as variações e complexidades que permeiam toda sua estrutura urbana, do contrário, não haveria possibilidade de suas realizações.

Embora essas especificidades estejam veiculadas diretamente às atividades desenvolvidas no ambiente, elas irão suprimir os impulsos que objetivam ordenar a vida de acordo com razões subjetivas e internas, onde quem passará a assumir o controle e a gestão dos modos de vida serão os equipamentos técnicos que movimentam a grande cidade. Para Simmel, a

produção de sentidos na metrópole que reverberam na subjetividade, é oriunda da economia monetária, do intelectualismo e da técnica que gerenciam toda extensão desse campo existencial, desembocando na produção da subjetividade interiorizada e pessoal.

Segundo Maria Claudia Coelho (2009), o pensamento de Simmel sobre a vida mental na metrópole se constrói tendo como base uma perspectiva sobre a modernidade que se sustenta em três elementos constitutivos: a própria metrópole, a fragmentação e o individualismo. O primeiro elemento – a metrópole – se apresenta caracterizado pela fragmentação e pelos atravessamentos de uma multiplicidade de códigos contraditórios, marcados pelo excesso e uma intensidade de natureza quase sempre inacessível. As impossibilidades de acesso a esses estímulos sempre muito intensos e a inaptidão natural do indivíduo, resultam em um tipo de retraimento pessoal do mundo como um mecanismo de proteção psíquica que se reduz à própria individualidade como campo perceptivo e experiencial.

Esses esquemas irão determinar um estilo de vida na metrópole que produz um tipo de homem que reage perante o mundo, às cidades e as sensorialidades, com uma espécie de consciência mais elevada, insensível, que irá desenvolver um tipo de intelectualidade para lidar com os acontecimentos e com os fenômenos da cidade. O indivíduo metropolitano tende então a reagir “com a cabeça, ao invés de com o coração” (SIMMEL, 1987, p.13). O resultado dessa exigência calculista e exata sobre o indivíduo inaugura um tipo de comportamento humano na metrópole que Simmel denomina de *atitude blasé*. Uma espécie de perda ou incapacidade de reagir aos estímulos e às sensações que a vida metropolitana desperta e que gera certo sentimento de estranheza.

A essência da atitude *blasé* consiste no embotamento do poder de discriminar. Isto não significa que os objetos não sejam percebidos, como é o caso dos débeis mentais, mas antes que o significado e valores diferenciais das coisas, e daí as próprias coisas, são experimentados como destituídos de substância. Elas aparecem à pessoa *blasé* num tom uniformemente plano e fosco; objeto algum merece preferência sobre outro. Esse estado de ânimo é o fiel reflexo subjetivo da economia do dinheiro completamente interiorizada (SIMMEL, 1987, p.16).

As grandes cidades e os estilos de vida presentes em seus modos materializam-se como matrizes dessa atitude, que funcionam como potentes estimuladores do sistema nervoso do indivíduo. Não poderíamos caracterizar a *atitude blasé* como um tipo de “má consciência” ou egoísmo. O indivíduo torna-se blasé porque o corpo não suporta, então, e como recurso para desvio dessa intensificação psíquica, há uma recusa que tende a uma desvalorização do mundo objetivo que funciona como um dispositivo de autopreservação. Alguns indivíduos optam por adotar uma atitude mais introvertida a qual Simmel chama de *reserva*. O outro que senta ao lado no ônibus na volta para casa, o vizinho que mora ao lado ou as pessoas que dividem a mesma calçada, lhe são indiferentes. “A antipatia nos protege de ambos esses perigos típicos da metrópole, a indiferença e a sugestibilidade indiscriminada” (SIMMEL, 1987, p.18). Nesse sentido, a indiferença que produz as distâncias e que, ao mesmo tempo, pauta os modos de vida na metrópole, irá compor um estilo tipicamente metropolitano de viver, que instaura o paradoxo de um movimento de socialização que tem como base um modelo dissociativo. Nesse contexto, são criados verdadeiros abismos que não permitem a criação de uma rede de relacionamentos mais significativa, ou que tenha mais sentido pessoal, o que traz a esse indivíduo metropolitano uma imensa solidão, mesmo diante de uma multidão de pessoas e da imensidão de estímulos que atravessam esses espaços. Tanto Simmel (1987) quanto Sennett (2008), concordam e tangenciam suas discussões em torno das modificações tecnológicas que compõe a esfera urbana e as relações com o corpo do homem ocidental. Hillman (1983) também nos fala sobre a produção de um estado psicológico específico criado a partir dos eventos que se desvelam na metrópole, e nos esclarece que:

[...] muitos de nossos males sociais e problemas psicológicos – e mesmo doenças econômicas como baixa produtividade, ineficiência, absentismo, crimes sexuais, não fixação no emprego, declínio de qualidade ou os vícios (trabalho, álcool, *Valium*, café, refrigerante) – são consequências psicológicas do design interior. Continuar acreditando que nossos problemas psicológicos têm causas e soluções econômicas não é apenas materialismo bruto, é brutal para a alma e psicologicamente pouco sofisticado (HILLMAN, 1993, p.48-49).

Também estamos de acordo com Simmel e Hillman quando ambos afirmam que a cidade não se encerra em seus contornos geográficos ou em suas delimitações meramente físicas, ou seja, nem o homem e o psíquico estão localizados apenas no corpo físico. Essa talvez seja a crítica mais contundente que Hillman faz à psicologia ao encarar o psíquico como algo que se manifesta apenas dentro do indivíduo. Hillman (1993) sublinha que o estado psíquico do humano reflete o espaço interior da cidade que habita. Seu método de investigação é “a relação entre o interior de nossas vidas e o interior dos lugares onde vivemos” (p.43). A verdadeira cidade em que vivemos é aquela onde a vida se produz em seus interiores; onde a vida cotidiana do trabalho, da convivência familiar, dos espaços de utilização coletivos constituem sua autenticidade histórica. Os efeitos da cidade ecoam no tempo e no espaço produzindo modos funcionalistas ditados em toda sua extensão. Historicamente, houve um considerável retrocesso social e cultural relativo às questões idealistas e sensíveis, que moldaram a vida a um modo de funcionamento objetivável, característica que atravessou a subjetividade em toda extensão da vida e das relações que se criam na metrópole, que vão desde as instituições de ensino, as construções arquitetônicas, a tecnologia, e o Estado (Simmel, 1987).

Na metrópole, operam mecanismos opressores despersonalizados que têm um poder imenso de massificação da subjetividade que não suporta esse jogo de forças. Por outro lado, há outra tendência que tenta escapar dessas forças com a intenção de não se deixar capturar, mas que ao mesmo tempo cria certo exagero ao circunscrever-se à própria personalidade, ou seja, um tipo de mecanismo de defesa que põe em destaque a si mesmo afim de não perder-se nesse jogo de forças que se atravessam. Um tipo de “atrofia da cultura individual através da hipertrofia da cultura objetiva” (p.24), ou uma “preponderância do que se poderia chamar espírito objetivo sobre o espírito subjetivo” (SIMMEL, 1987,p.23).

De acordo com Coelho (2009) esse descompasso entre cultura objetiva, que compreende as características coletivas do grupo social, e cultura subjetiva, onde serão elaborados individualmente essas características produzidos pelo *modus vivendi* na metrópole, funcionam com a matriz criadora que opera nos indivíduos a *atitude blasé* a qual Simmel nos fala..

A história das cidades nos revela também uma genealogia do individualismo humano no espaço. O século XVII contava com um tipo de sujeito interessado em questões e assuntos que envolviam especialmente a política e a religião, numa trama de aspectos que impunham desigualdades na esfera social. O século XVIII traz a marca de certo liberalismo, com vistas preciosas a uma tendência à igualdade de direitos entre os homens, independente de classes sociais. Esse movimento surge na tentativa da superação das distorções desses direitos produzidas no seio das sociedades, tendo como objetivo a uniformização da sociedade.

No século seguinte, outro movimento surge na tentativa de quebrar esse nivelamento social, tendo como uma das principais influências a divisão econômica do trabalho e os efeitos do liberalismo do século XVIII. O século XIX iniciaria a luta pelo ideal da distinção, ou seja, pelo desejo do rompimento da uniformização instaurada pelo liberalismo que marcam o século XVIII. Esse ideal previa o estabelecimento ou a atribuição de valores ao sujeito, com base em critérios qualitativos e individuais, no lugar de categorizações, tendo como fundamentação na base dessas idéias critérios mais generalistas sobre o homem.

Segundo Sennett (2008), uma das marcas da cidade do século XIX é uma forte tendência ao individualismo. O projeto urbanístico das cidades, favorecendo a velocidade e uma melhor locomoção do corpo no meio urbano, fez com que a relação do corpo perdesse o sentido de pertencimento ao lugar, desenraizado pela velocidade da locomoção. Isso de certa forma rompeu com a noção de um senso de pertencimento social onde assume um certo sentimento da existência de si desvinculada dos sentidos e do convívio público. “Juntos, individualismo e velocidade amortecem o corpo moderno; não permitem que ele se vincule” (p.265).

A história do homem segue através dos séculos entrelaçada à história das cidades, como um campo de possibilidades constantes de mutações e novas atribuições de papéis e de significados ao homem e a sociedade. São essas mesmas condições que Simmel (1987) nos conta que determinam e continuarão a determinar, com sua poderosa rede de significações, todo invólucro da vida mental do homem.

3.3 - CIDADE E CLÍNICA PSI

“Por mais que tentemos nos concentrar no mais pessoal da pessoa, a nossa terapia não teria sentido sem a pergunta: de que mundo vem o nosso doente, e a que mundo deve ajustar-se? O mundo é uma realidade que transcende a pessoa, e uma psicologia essencialmente personalística nunca poderá fazer-lhe justiça”.

Carl Gustav Jung

Outra importante questão levantada por Hillman e Ventura (1995), diz respeito ao âmbito do cuidado, para o qual a vertente clínica da psicologia se compromete, onde deveria ser legada atenção aos sentidos que nos causam afetação nas cidades e produzem outros diversos efeitos. As subjetividades, a arquitetura das cidades e as estratégias para se viver nela, constituem-se em um mesmo movimento que se atravessam e produzem diversos modos de subjetivação.

Carl Gustav Jung (1987), em suas pesquisas e experiências sobre os modos de funcionamento da psicoterapia e em seus estudos sobre a subjetividade, nos alerta sobre a necessidade da psicologia alinhar-se aos fatos e aos acontecimentos históricos e políticos da sociedade, visto que o homem está inserido no mundo em uma relação de co-pertinência onde o todo está contido em cada parte. As colocações de Jung e as contribuições de Hillman, que transcendem a clínica psicológica mais tradicional, objetivam a construção de referenciais para a psicologia que compreenda os acontecimentos sócio-culturais como imanentes a elaboração de si. Há nessa forma tradicional da psicologia uma forte tendência a uma perspectiva de olhar o sujeito dissociado das experiências que este traz consigo do mundo.

As contribuições de Jung e de Hillman marcam essa fragmentação – uma fratura entre a clínica e a experiência urbana. Embora estejamos aqui apresentando uma análise crítica a essa modalidade específica da psicologia que tende a uma dicotomização entre homem e mundo, devemos deixar claro também que essa fratura, segundo Sennett (2008), surge pela primeira vez na história da humanidade com a tradição cristã. Uma herança forte do cristianismo que marca essa incompatibilidade entre o mundo do espírito e o

mundo da cidade. Além do cristianismo, Hillman (1993) também aponta a tradição cartesiana – um grande referencial epistemológico da psicologia – como determinante para essa cisão ou para a “morte da alma do mundo”, que origina outro problema – o do individualismo.

O que pretendemos com essa discussão que estamos apresentando sobre a inserção da psicologia nos estudos sobre o urbano, como alertamos na introdução do trabalho, não é levar a clínica para a cidade, nem muito menos uma modalidade ampliada que propunha uma “psicologização” desses fenômenos. O que se configura como problema aqui é essa dicotomia entre cidade e subjetividade criada historicamente e que interfere na criação de um modelo atento aos tensionamentos entre a clínica e a experiência urbana. Nossa compreensão do que é o psíquico, diz respeito a uma constituição da experiência que se dá dentro de um processo histórico de pertinência do homem ao mundo. Dessa forma, consideramos que a cidade não é apenas um somatório de indivíduos, o sujeito é algo que emerge historicamente em sua relação com o mundo – uma relação de pertinência que se difere da visão cartesiana do mundo como *res extensa*, de algo externo separado do homem.

Em *A prática da psicoterapia*⁹ (1987), Jung pontua a necessidade de a psicoterapia ajustar-se aos acontecimentos sociais, num momento de caos ideológico e político na Europa. Observemos a posição de Jung:

Ou será melhor encolher as fronteiras da psicoterapia e restringir a nossa ciência a um enfoque mais modesto de especialistas indiferentes à catástrofe que está levando à ruína a metade do mundo? Receio que, se nos decidirmos por essa última alternativa – apesar de sua louvável modéstia – estejamos contrariando a essência da psicoterapia que, afinal de contas, é “tratamento da alma”. Ao conceito de psicoterapia, inere uma enorme exigência, qualquer que seja o âmbito a que a circunscrevamos, posto que a alma é a matriz de toda ação, e, conseqüentemente, de todos os acontecimentos determinados pela vontade dos homens (p.90).

Jung nos fala aqui da impossibilidade de um tratamento da alma que separe uma parte das outras, que separe o “eu do mundo”, a alma humana da *anima mundi*, que reduza o todo em partes. Não vemos sentido, como Jung,

⁹ JUNG, Carl Gustav. *A prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência*. Obras Completas, vol. XVI/1. Petrópolis: Vozes, 1991.

numa atitude clínica “personalística”, que tenha como proposta terapêutica fragmentar para cuidar, separar para agrupar. A crítica que aqui colocamos é a da necessidade de ampliação dos horizontes e demarcações dos olhares da psicologia sobre o indivíduo e sobre o mundo. A proposta da psicologia de Jung nos diz da impossibilidade do tratamento da alma humana, isolando-a de todo o resto do mundo. “A psicoterapia tem menos condição que qualquer outro campo especializado, de refugiar-se no domínio sacrossanto de uma especialidade, que, por assim dizer, já nada tem a ver com a vastidão do mundo que está aí” (p.91). Embora quem se apresente no consultório é o indivíduo que se reveste na figura de paciente, de uma pessoa, não há sentido no tratamento que não esteja concentrado também nas implicações do mundo que origina esse sujeito. A esse respeito, Jung ainda acrescenta:

Este tipo de psicologia só vale até onde vai o aspecto pessoal do ser humano. Mas, na medida em que o homem também é um pedaço do mundo, ele traz o mundo, isto é, algo de suprapessoal ou de impessoal dentro de si. Isso implica toda uma infra-estrutura física e psíquica, na medida em que se trata de uma realidade preexistente (JUNG, 1987, p.91).

A essa realidade preexistente, o pensamento junguiano refere-se como *arquétipos*, que se traduz em uma matriz inconsciente e coletiva que compõe uma estrutura psíquica onde se forma um sistema de imagens que podem apresentar-se naturalmente independente do tempo e do espaço. Trata-se de uma estrutura de sentidos, de organização do real enquanto experiência que desloca e amplia o sentido mais tradicional do que se entende por psique enquanto fenômeno individual para o âmbito coletivo das relações com o mundo.

O projeto arquetípico de Hillman se apropria e reelabora a noção de arquétipo desenvolvida no campo da psicologia por Jung, quando a desloca de apenas uma função do processo individual analítico ou de uma natureza meramente interpretativa.

Embora a matriz do conceito diga respeito a uma estrutura de sentidos que é coletiva por natureza, suas interpretações no processo analítico permitem apenas a análise individual do paciente. Em Hillman, o conceito de arquétipo sofre algumas modificações que ampliam seu sentido o deslocando

de um nível de compreensão individual para o coletivo - embora não exclua características individuais nesse processo - que compreende além da análise individual, uma chave para a compreensão dos eventos e acontecimentos históricos e culturais imanentes ao homem e que transcendem a clínica. Embora o conceito de arquétipo seja uma das chaves da compreensão do pensamento junguiano e da psicologia arquetípica de Hillman, não iremos nos aprofundar no mérito de suas definições nesse trabalho, mas continuaremos pensando sobre essa “impessoalidade” como fenômenos e sentidos produzidos nos espaços do mundo que atravessam a subjetividade, podendo ou não surgir na clínica, mas que se materializam na alma do mundo de formas bem diversas.

É justo também apontarmos aqui que essa impessoalidade a qual Jung se refere justifica sua teoria sobre a existência do inconsciente coletivo. Essa noção marca certa especificidade de sua obra, ao mesmo tempo em que a distingue das demais teorias sobre o psíquico. Segundo Jung (1987, p.103), poderíamos afirmar essa faceta coletiva do inconsciente como o que “une todos os homens e é comum a todos os homens”. Esse ponto da obra de Jung também nos diz de uma não centralidade exclusivamente sobre a consciência, mas que tende à uma certa integração de seus conteúdos psíquicos coletivos. Nesse sentido, elabora o conceito de *individuação* para definir essa integração entre os pares de opostos consciente e inconsciente, individual e coletivo e entre homem e mundo. Entretanto, com relação à esse último par – homem e mundo – Jung nos diz apenas da integração do indivíduo com a coletividade, mas essa coletividade denota um sentido exclusivamente humano. Compreende a sociedade apenas como relacionamento entre os indivíduos dentro a sociedade. Embora as contribuições de Jung auxiliem teoricamente com uma nova perspectiva sobre o psíquico visto como algo que não é somente individual, ela ainda está dirigida exclusivamente ao humano, não garante nem dedica atenção aos objetos, ou seja a *anima mundi* continua de fora da questão e do foco de suas pesquisas.

As preocupações de Hillman e Ventura (1995) com a alma do mundo os fazem questionar a noção de individuação e a pensá-la sobre um outro ângulo.

A única forma que vejo de justificar o termo individuação nos dias de hoje é estendê-lo à individuação de cada momento da vida, de cada ação, de cada relacionamento e de cada objeto. A individuação dos objetos. Não se trata apenas da minha individuação, dessa que acredita num self interior, afasta minha atenção do mundo e desloca-a para meu “processo”, a minha “jornada”. Nosso enfoque poderia ser a alma potencial do objeto – como tentamos fazer com este livro que estamos escrevendo. *Nossa tentativa não é escrever um livro bem-feito em lugar de expressar e concretizar nossa personalidade subjetiva?* Isso significa individuar todos os atos que cometemos e todos os objetos com os quais convivemos, realizando seu potencial (o movimento humano potencial voltado para fora, para além do humano), de modo que a dignidade, a beleza e a integridade próprias de cada objeto, seja uma maçaneta e porta, uma cadeira ou um lençol, possam estar plenamente presentes em sua singularidade (HILLMAN E VENTURA, 1995, p. 55).

Desse modo, a terapia estaria comprometida com o cuidar no sentido mais amplo do termo. Estaria preocupada não somente com as individualidades, mas com a alma das coisas. Estaria comprometida com a atividade de pensar a vida em seu modo mais original, repensando valores pessoais a partir de suas relações com o coletivo, com a vida enraizada no mundo e nas experiências com cidade.

3.4 – SUBJETIVIDADE E MODERNIDADE

Em palestra proferida no Congresso da Liga de Colaboração Intelectual em 1928, na cidade de Praga, intitulada de “*O problema psíquico do homem moderno*”¹⁰, Jung discorre sobre as indefinições das questões que surgem como problema ao homem da época, talvez ocasionados justamente pela modernidade que o acompanhava. Inicia sua fala sobre o assunto, pondo em relevo a necessidade de certo cuidado ao tematizar o problema da modernidade, porém como é de sua característica ousar e essa talvez seja a marca maior do legado de sua obra, Jung afirma que a característica que funda o homem dito moderno é o desenraizamento do mundo, “sobre ele só o céu, debaixo dele toda a humanidade cuja história se perde na névoa dos tempos mais remotos, e à sua frente o abismo do futuro” (2000, p.75). Para esse autor, adjetivar esse homem como “moderno”, nada mais é do que um equívoco.

¹⁰ JUNG, C.G. Civilização em Transição. Obras Completas, vol. x/3. Petrópolis: Vozes, 2000.

Jung parte de uma compreensão distinta das concepções em geral do que seria esse tipo de homem. Para ele, o autêntico homem moderno é aquele que alcança a compreensão do presente como algo que se localiza entre o passado e o futuro. Essa parece ser uma colocação lógica, porém o desenraizamento do homem dito moderno, nos indica um certo apagamento da tradição histórica na vida desse homem.

Só é moderno aquele que tem profunda consciência do presente. (...) Só o homem moderno, de acordo com o significado que lhe demos, vive realmente no presente, porque só ele possui uma consciência do presente e só para ele os níveis mais primitivos do viver se esmaeceram. Os valores e aspirações desses mundos só lhe interessam do ponto de vista histórico. Por conseguinte, ele se tornou “a-histórico”, no sentido mais profundo do termo, tendo-se afastado da massa que só vive de idéias tradicionais. Na verdade, ele só é completamente moderno quando ficar na margem mais exterior do mundo, tendo atrás de si tudo o que ruiu e foi superado, e diante de si o nada, do qual tudo pode surgir (JUNG, 2000, p.75).

Essa exacerbação da consciência localizada unicamente no presente é o caminho para a solidão e para a perda do sentido existencial da vida que caracteriza a modernidade, segundo Jung. Esse indivíduo a todo instante superado pela ação do tempo, pela eficiência da modernidade como afirmações da consciência no presente. O afastamento histórico da vida o isola nas vulnerabilidades e na solidão da vida moderna. Essa racionalidade não o deixa compreender que “o hoje só tem sentido se estiver entre o ontem e o amanhã. (...) uma transição que se afasta do passado e se encaminha para o futuro” (JUNG, 2000, p.76).

A verdade contida na consciência da realidade presente torna-se não mais que uma grande ilusão da modernidade como tempo que tem sua glória sobre o passado, ou melhor, como resultado ou evolução que transcende toda história da humanidade. A ilusão presente nesse fato aparece na superação do homem e de sua consciência moderna centrada unicamente sobre o presente que tem como validade o amanhã, que trarão outras tantas ilusões. Nota-se que a compreensão histórica de Jung sobre o tempo, encontra no passado os

sentidos para a vida presente e possibilita encontrar saídas para lidar com o moderno.

A modernidade caracteriza-se também por vir acompanhada de uma tendência ao esmaecimento ou a uma perda de valor significativamente positivo das relações sociais. Como vimos anteriormente com a leitura de Sennett (2008), a individualidade marca a tradição moderna, onde segundo Jung, a exacerbação da consciência no presente de certa forma anulou os valores e as riquezas do sentimento de pertencimento ao mundo que ao mesmo tempo, sofre com as influências do pensamento racional científico eminentemente unilateral.

É nesse contexto que a psicologia também assumirá características compatíveis com o pensamento cientificista moderno, marcados pelo positivismo e pela necessidade de fundamentação empírica. Jung (2000, p.82), nos diz também que a partir do início do século XX, surge no mundo inteiro um crescente interesse pela psicologia que “prova irrefutavelmente que a consciência moderna se afastou um pouco das realidades exteriores e materiais para voltar sua atenção mais para a realidade interna e subjetiva”. A razão moderna que marca essa época substituiu a tradicional fé religiosa. Acompanhados pela psicologia cientificista, surgem também interesses em outras formas ou tentativas de compreensão e explicação do psíquico¹¹, dentre as quais podemos destacar a psicanálise freudiana e o interesse nos mecanismos da neurose, na tentativa de dar explicações ao oculto e ao que está fora do campo de visão e dos limites do mundo conhecido e objetivado para além da consciência. O pensamento de Jung sobre a modernidade nos diz que “do ponto de vista da psique, o mundo ocidental se encontra numa situação crítica, e o perigo será ainda maior se preferirmos as ilusões de nossa beleza interior à verdade mais impiedosa” (p.87).

¹¹ “Quando Jung se refere a esse “interesse psicológico”, que eclodiu na época, está apontando também para a astrologia, o espiritismo, a teosofia e a parapsicologia, além da psicanálise, como movimentos que tinham como objetivo oferecer respostas e que ao mesmo tempo demonstravam fascínio pela exploração da psique.

3.5 - CLÍNICA E POLÍTICA OU A POLÍTICA DA CLÍNICA

Na maior parte das vezes ou nas mais diversas vertentes clínica, dificilmente questiona-se sobre as opiniões ou sobre a vida política do paciente. As preocupações geralmente giram em torno da religião, a situação econômica, o círculo familiar dentre outros aspectos da vida pessoal do sujeito, porém dificilmente irá se discutir ou questionar as opiniões desse sujeito sobre as influências sociais e culturais diretas ou indiretas sobre a subjetividade, ou seja, sobre as especificidades desse sujeito sócio-histórico e político que emerge como cidadão. Nesse sentido, o trabalho terapêutico se reveste de um tipo de mecanismo de defesa que o torna imune às contaminações da política enquanto fenômeno da vida pública. Essa repressão que investe a clínica um movimento de defesa e repressão e a fecha perante esses acontecimentos, a torna cega também acerca do que se produz e se atualiza a todo instante na vida política da cidade.

Hillman (1993) salienta que a política é apenas uma das especificidades dentre outras a qual a clínica se abstém. São fronteiras e limites estabelecidos dentro de uma proposta terapêutica com base em um referencial fragmentado, onde não se criam espaços para o que se enuncia na vida do paciente enquanto cidadão. Os limites dessa modalidade circunscrevem apenas o que está referido ao pessoal, à interioridade psíquica. Essa barreira criada por essa política do funcionamento das práticas psi enquanto especialidade clínica, a qual se refere Hillman, aprovam nossos questionamentos neste trabalho acerca das rupturas entre a esfera individual e coletiva e das cisões entre a perspectiva sobre o sujeito enquanto paciente, centrado na interioridade e das narrativas da subjetividade produzidas nos encontros com o coletivo. Segundo o autor, essas dicotomias entre subjetividade e política, que regem a clínica, legitimam algumas práticas que afirmam que: 1: o ser humano pode ser seccionado; 2: que o desejo consciente de manter essas questões afastadas do cenário clínico, é capaz de manter essas barreiras sem infiltrações; 3: que essa perspectiva fragmentária, de segmentação do psíquico facilita a consciência; 4: o psíquico e a política são tidos como discursos que não convergem. Dessa forma, a clínica permanece estagnada em um espaço físico

e psíquico que se restringe ao setting e ao subjetivismo interior. Sobre esses aspectos, Hillman pontua o seguinte:

Essa poderia ser nossa disciplina e tarefa; na serenidade reflexiva, a busca inquisidora dos sonhos, fantasias, humores e imagens individuais. A investigação e a compreensão do ser individual. Sim, essa é uma tentativa, mas é a terapia da alma? Torna o inconsciente consciente, como Freud descreveu nossa tarefa? Para isso, devemos chegar aonde a alma está doente e onde o inconsciente reina mais profunda e impenetravelmente: a *polis* (HILLMAN, 1993, p.110).

Essa consideração de Hillman desloca a noção de inconsciente do individual para o coletivo, porém não em uma escala metafísica, mas do âmbito do vivido, da realidade física que se experiencia nos espaços da vida urbana, da política, dos fatos e acontecimentos culturais. Elimina a hipótese do inconsciente como da ordem do meramente individual – restrito aos acontecimentos na infância, familiares, à sexualidade - e a desloca para os acontecimentos da vida pública e política da cidade. Nesse sentido, Hillman completa suas considerações sobre o inconsciente e nos alerta: “Tornamo-nos pacientes e analistas superconscientes, indivíduos muito atentos e extremamente interiorizados, e cidadãos muito inconscientes” (p.110).

Comumente os discursos psi sobre algo que se atualiza nos espaços da vida pública, a nós soa como desatenção – uma tentativa de psicologização dos acontecimentos -, aos fenômenos da vida cotidiana, que os subvertem a considerações que tiram seu significado autêntico e real e lhes fornecem outro que se disfarça, desatento ao que se materializa nas categorias dos discursos e das narrativas e enunciados cotidianos.

Em suma, a crítica que aqui fazemos é a atitude da psicologia que insiste em localizar e atribuir categorias da psicopatologia ao indivíduo, ao mesmo passo que desconsidera as materializações e os discursos dos fenômenos físicos e institucionais que se ordenam na cultura, no mundo. A análise terapêutica teima em localizar o psíquico nas categorias intrapessoais - o próprio sujeito -, ou nos relacionamentos interpessoais, onde se incluem os sistemas familiares, os relacionamentos com determinado grupo de sujeitos, ou mesmo no da situação transferencial. Esse movimento da clínica exclui a alma presente no universo dos sistemas educacionais, das políticas públicas, dos

efeitos tecnológicos, do funcionamento capitalista que a todo instante se atualiza produzindo novas demandas e diferentes modos de subjetivação.

Ainda que raramente, haja certa apropriação dessas questões por parte das práticas psi, a vertente clínica é pautada em um discurso fragmentado ou inadequado a esses fatos enquanto experiência da subjetividade. Tradicionalmente, a psicologia parte do princípio ontológico de que o psíquico pertence ao humano e que, portanto, se o mundo está doente, como afirma Hillman (1993), os humanos é que são os responsáveis por esses prejuízos. Esse modelo irá afirmar que “as coisas são desalmadas e o ser individual deveria carregar nos ombros o peso substancial da alma, reanimar com seu próprio sopro projetivo o que a teoria declara como morto por definição” (, p.111).

O que queremos afirmar, é que os fenômenos culturais e o psíquico, constituem-se em um plano de imanência, onde essa relação de co-pertinência as torna inerentes umas às outras e que, enquanto a psicologia, especialmente a clínica, considerar o mundo como *res extensa*, da ordem do impróprio e que não penetra na vida íntima e particular, tendo apenas o indivíduo com centro da consciência, continuará reproduzindo a fórmula dicotômica cartesiana entre cidade e subjetividade, individual e coletivo, mundo interno e mundo externo, ainda que a fragilidade das fronteiras entre o público e o privado permitam hibridizações. Perguntamos-nos qual seria então a relevância social, e antes de tudo humana, desse aspecto onipotente da clínica que tem como ponto de partida em seus pressupostos o indivíduo como ser transcendental, o mundo como um dado morto e, em conseqüência, a cidade e os objetos desalmados. A fenda epistemológica para reformulação dessas questões proposta por Hillman, nos adverte que:

Quando a análise pode reconhecer que o cidadão tem prioridade sobre o paciente, então a análise pode reverter sua atenção sutil e diferenciada para aquela área na qual Jung e Freud delinearão a individualidade: o coletivo, o instinto gregário, a horda primal, aquela aglomeração e inundação da *polis*, e o chamado da *agora*. Então, nosso lema não seria mais apolônico e edipiano, (...), “conhece-te a ti mesmo”; não mais *cogito ergo sum*, mas *convivo ergo sum* – traduzindo livremente: “Compartilho, sou de um partido, logo existo” (p.121).

A consideração política embutida no arcabouço do discurso terapêutico proposto pelo autor tende a pensar sobre o sujeito paciente enquanto cidadão e, desta forma, desconstruir formulações e algumas noções de identidade que promovem os individualismos dos discursos da clínica, principalmente aqueles relacionados à idéia de totalidade, de interiorização e do self, que reduzem e compartimentam a materialidade da alma à identidade pessoal ou atividade reflexiva da consciência. Essa refutação não exclui a existência de um self interior, mas busca imaginá-lo como interiorização do coletivo. Desse modo, a terapia abriria espaços em seus consultórios para o encontro com a cidade e com o mundo através do discurso de um sujeito politizado – no sentido da polis - onde seria resgatado o sentido da imanência entre homem e mundo e onde sua interiorização inverteria as estratégias e os discursos terapêuticos.

Tendo a cidade e as ruas como arena onde se tece a alma e se produzem as subjetividades, concordamos com Walter Melo¹² quando nos fala sobre a especificidade do trabalho clínico que atue no sentido de acolhimento ético dessa demanda imanente do humano com a cidade:

Um trabalho clínico pode se valer de diversos espaços urbanos de maneira a isolar o sujeito em meio a massa populacional das grandes cidades, tentar readaptar o indivíduo a uma lógica que banaliza o mal e instaura um mundo desencantado, ou, simplesmente, como é nossa intenção, possibilitar encontros que não anulem a subjetividade dissonante e, por vezes, revolucionária (MELO, 2009, p.174).

Nesse sentido, afirma-se como comprometimento ético da clínica a superação do modelo clínico-racional-dissociativo instaurado pelo paradoxo de rupturas que consolidam a prática clínica, caracterizada tradicionalmente por análises meramente pessoais que encerram a subjetividade na clausura do eu, como espaço que possibilite a entrada da rua, que escute suas vozes, seus cheiros e o que tem a se queixar através dos discursos do cidadão que vai ao seu encontro. A nosso ver, a psicoterapia deveria comprometer-se em saber sobre a disposição do homem, em acolher as questões do mundo além das contextualizadas em seu *habitat*. O senso político da clínica se desintegrou e

¹² MELO, W. O terapeuta como companheiro mítico: ensaios de psicologia analítica. Rio de Janeiro: Espaço Artaud, 2009.

se faz como um saber ineficiente que não se agrega as essas questões. A proposta da terapia “na sua loucura, ao enfatizar a alma interior e ignorá-la do lado de fora, sustenta a decadência do lado de fora” (HILLMAN e VENTURA, 1995, p.14). Ainda, contudo, a proposta de suas intervenções segue um rastro histórico que se atualiza como uma alternativa de cura ou facilitação da vida, possibilitando tornar as pessoas melhores ou mais felizes, como se a habilidade para lidar com a vida e com o mundo fosse algo que estivesse adormecido dentro do indivíduo e a psicologia fosse a ferramenta capaz de acordá-lo desse sono para despertá-las para uma vida mais feliz e completa.

Essa proposta da possibilidade da criação de um espaço para o desenvolvimento e crescimento pessoal, apresentado como intervenção terapêutica utilizada em grande parte das modalidades da psicologia, onde o reconhecimento das pessoalidades é o que importa, incide na construção de uma barreira ao reconhecimento da responsabilidade da vida política, sob a forma de naturalizações do intimismo, dos sentimentos pessoais, perpetuada por esses saberes que idealizam a fantasia da completude e da integração, além de, ao mesmo tempo, predispor ao fracasso. O resultado mais previsível dessas abordagens é o retraimento da experiência que se limita a própria existência, à uma realidade que restringe na mesma medida e que não direciona nem mesmo chama a atenção para um movimento político da vida. Não me refiro a política aqui enquanto movimento partidário ou institucional, mas à sua noção enquanto responsabilidade e ética própria à vida e as suas práticas. Ou seja, tomar partido de si, da própria vida, incluiria identificar em si e no mundo o que produz efeitos e reverbera no pessoal e no coletivo, o que interpela a existência do homem e dos objetos, pois é o que irá produzir os modos de vida que se apresentam como pessoalidades, mas que na verdade são extratos dessas relações. Logo, a clínica deveria ter como proposta a criação de espaços para o exercício ético na direção desses encontros entre mundo, subjetividade e política.

Entretanto, a natureza do discurso terapêutico tende a um movimento que produz subjetivismos com a internalização das emoções a atribuição de diagnósticos e interpretações do social que parecem apagar nossas memórias. Ao contrário dessa proposta, acreditamos numa contrapartida que afirma que:

As emoções são principalmente sociais. A palavra vem do latim *ex movere*, mover para fora. As emoções conectam com o mundo. A terapia introverte as emoções, chama-as de medo, ansiedade. Você as pega e volta, trabalha-as interiormente. Não trabalha psicologicamente o que a indignação lhe diz sobre o trânsito, os caminhões, os morangos de março da Flórida em Vermont, a queima de petróleo, a política energética, o lixo nuclear, aquela mendiga na frente com feridas nos pés (HILLMAN e VENTURA, 1995, p.21).

Por outro lado, essa visão dos fenômenos não tem como contraproposta negar a interioridade, pois se assim o fosse, estaria apenas invertendo a situação, onde ao invés de ter como perspectiva a morte da alma do mundo, teríamos em seu lugar a morte do indivíduo. O que entra em pauta nessa análise são os modos como se dão essas interiorizações, onde entra em cena a visão cartesiana do mundo como exterior, da realidade e dos objetos e dos acontecimentos destituídos de vida e de alma. Interiorização e exteriorização devem ser dois movimentos que sigam uma convergência não excludente da *anima mundi* e da alma do indivíduo. Essas considerações nos levam a pensar e a ver sentido na formação do self, somente como interiorizações do mundo, dos acontecimentos da vida cotidiana, da cidade e da *anima mundi*, onde as fronteiras entre homem e mundo seriam completamente permeáveis. Essa visão traria outra perspectiva do cuidado terapêutico se considerássemos que o campo psíquico, e completo – a existência – fosse vista como imanente a uma relação convivência no mundo.

Se o *Self* e sua atração pela interioridade reflexiva não dizem respeito a um lampejo imanente da alma de um Deus transcendente, ou a um germe, semente, verdade, centro ou núcleo de força de vontade, mas, em vez disso, o *Self* for constituído de contingências comunitárias, então a atração pela interioridade deve, ao mesmo tempo, ser uma atração pela exterioridade, pelas contingências do campo ecológico real – onde estou localizado, com quem estou, o que está acontecendo com meus animais, meu alimento, meus móveis, que papel desempenham a torradeira, o jornal, o barulho da geladeira no lugar onde estou. Para me encontrar devo voltar-me para essas contingências, visíveis e invisíveis. Daí, para trabalhar com o inconsciente, para fomentar meu desenvolvimento, meu autoconhecimento e a cura de minha doença, não mais me deixarei levar pelos sonhos, nem caminharei sozinho pela natureza ou ficarei trancado num quarto para meditar e analisar ou recordar minha infância, esperando que algo dentro de meu cérebro ou pele se manifeste e me guie. Em vez disso, volto-me para o que simplesmente está aqui, minhas salas e seus objetos, meus conhecidos e suas reações, meus vizinhos e suas preocupações, pois isso expõe o meu *Self*, pois é disso tudo que sou formado. A

interiorização da comunidade significa compreender, observar, dedicar-me ao que realmente me atrai e me enfurece. Esse meio agora é o espelho, e o *insight* é agora ultraje (HILLMAN, 1993, p.117).

Nesse sentido, a atenção terapêutica estaria voltada para os problemas que se atualizam no presente e não estaria preocupada somente com a intimidade e em atribuir categorias ou classificações aos acontecimentos, já que esses ultrapassariam as fronteiras do ego. A terapia funcionaria como *soul making*¹³ e consideraria a subjetividade como algo que se produz cotidianamente e politicamente em face ao mundo, diferente do trabalho de introversão e negação do mundo dos objetos.

Talvez encontrar as ferramentas adequadas para pensar o coletivo, pudesse auxiliar nas discriminações dos impulsos individuais e também auxiliaria nas investigações das formas e dos modos de funcionamento dessa dinâmica. Por enquanto, a maior parte dos modelos direcionados ao cuidado clínico que dispõe a psicologia ocupa-se apenas de uma face do indivíduo a qual mal sabem quais são as suas delimitações e também “como um indivíduo expressa ou nega, reage ou resiste a um impulso coletivo nem sequer é considerado” (HILLMAN e VENTURA, 1995, p.63). A clínica capaz de efetuar essas diferenciações estaria mais aberta a escutar sobre as experiências da vida, ao mesmo tempo em que poderia falar sobre ela também com uma apropriação técnica que não se escondesse ou se pautasse de jargões normalizantes, com promessas de cura ou de uma busca interior.

A proposta de Hillman para a reformulação dessas questões deslocaria a emoções da esfera unicamente intimista e passaria a ser imaginada em termos de *anima mundi*, despertada pelos objetos e pelas narrativas do mundo, constituindo um campo de significação que extrai o self da clausura da intimidade. As emoções deixariam de ser do âmbito de uma condição privada.

O autor identifica três sintomas da terapia proeminentes dos próprios discursos dos terapeutas: o primeiro diz respeito a um tipo de narcolepsia do terapeuta; um sintoma classificado por Hillman (1993) como “terapeugênico” e que incide na tentativa de subtrair a consciência do processo terapêutico; o segundo, o vício da agenda como algo que acarreta em um enorme

¹³ Fazer alma (HILLMAN, 2010a).

esgotamento físico e psíquico, e o terceiro, as compulsões eróticas entre analistas e pacientes. O que há de comum nesses três episódios é que em ambos o objetivo é finalizar o processo terapêutico. Hillman explica esses fenômenos pela via do investimento da libido objetal onde as figuras opostas – paciente ou analista – dentro do setting são os endereçados por essa libido. Nesse processo, paciente e analista são investidos como possibilidades libidinosas pelo próprio processo analítico que podem eclodir em uma passagem ao ato. Essas interpretações deslocam a patologia do âmbito da vida pessoal do paciente para o próprio processo de análise em andamento. Um tipo de desintegração necessária a esse processo que reivindica esse sujeito como cidadão político, antes da condição de paciente.

Retornado à frase de Aristóteles, *Anthropos phusei politikon zoon*¹⁴, Hillman nos conta que o que torna o homem completo é sua natureza e caráter políticos, e não uma busca interior subjetivista. Ou seja, a matriz animal da espécie humana é por natureza política, que se funda e emerge da polis enquanto propulsora da vida em seu sentido mais originário da espécie, uma força de natureza animal.

Outro ponto posto em destaque pelo autor – além da política – diz respeito à religião, mais especificamente o cristianismo. Segundo o autor, a fantasia do individualismo é também proeminente desse discurso que confere e incorpora a si mesmo a única e possível forma de autenticidade. Nesse sentido, a religião torna-se uma ameaça à psicoterapia, onde “nosso Deus monoteísta ocidental separado do mundo sempre ameaçará a psicoterapia analítica¹⁵, uma vez que o *anthropos*, o paciente, é criado precisamente à imagem desse Deus” (1993, p.114). O homem materializado á *imago dei*¹⁶.

Michel Foucault¹⁷ (2006) traça uma genealogia dos discursos e do surgimento da clínica, onde o objeto alvo desses discursos – o indivíduo – será construído historicamente. O nascimento da clínica irá formular um saber específico sobre o indivíduo, um olhar objetivado que irá tornar possível um

¹⁴ “O homem é por natureza um animal político”.

¹⁵ Embora a psicologia analítica se refira àquela desenvolvida por Jung, nessa passagem Hillman atribui às demais vertentes da psicologia esse título.

¹⁶ Imagem de Deus.

¹⁷ FOUCAULT, M. O Nascimento da Clínica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

discurso racional e científico sobre o sujeito. Nesse contexto, o saber médico faz do indivíduo objeto de investigação e produção do saber e a clínica, surge como instrumento que reúne fragmentos observáveis e idéias desenvolvidas sobre o sujeito, articulados em uma linguagem positivista.

No século XVIII, a configuração desse saber emerge dando destaque a doença como algo que é representado por fenômenos característicos e não colocando em análise as causas e as origens. As analogias se apresentam como método que irão definir e fornecer identidade e ao mesmo organizando o saber sobre a doença como da ordem do interior desse sujeito. Desde então, o doente é extraído do processo para se alcançar a verdade sobre o processo do adoecer. Essa fórmula investigativa descrita por Foucault se atualiza e marca não somente o saber médico, mas incide e reproduz-se nas ciências humanas, pautando as práticas identitárias que reconhecem a doença como essencialidade e como da ordem da interioridade. Nesse sentido, poderíamos afirmar – seguindo Foucault e Hillman – que o saber psi, enquanto prática de um saber científico, busca suas formulações sobre os processos psíquicos do adoecer da mente e do corpo, com base em um modelo atesta a morte do mundo – a *anima mundi* - quando reconhece apenas a interioridade como único determinante envolvido nesse processo.

O saber psicológico e suas práticas irão se constituir historicamente como ciência que tem as ferramentas teóricas e práticas capazes de saber e dizer sobre a verdade dos processos do adoecer psíquico, partindo de uma perspectiva reducionista. A interioridade como aspecto primordial dessa investigação, concebe o desvelamento do que está oculto e invisível. Nesse sentido, essas práticas surgem como saber, capaz de iluminar o lado obscuro do psíquico para se aproximar da verdade sobre o processo. À interioridade, é conferido lugar único e primordial no processo de análise desse sujeito, que irá atestar os fenômenos psicológicos como aspectos da individualidade.

4

CAPÍTULO III

CIDADE, SUBJETIVIDADE E EXPERIÊNCIA

4.1 - MOBILIDADE E EXPERIÊNCIA URBANA

[...] clamo por aquilo que a própria cidade sempre clamou e que está implícito em seu próprio nome: multidões caminhando nas ruas, a cidade como lugar da alma, porque permite às nossas almas suas pernas, às nossas cabeças suas faces, e aos nossos corpos seus estilos animais. (...) Não habitamos apenas quartos atrás de portas, cadeiras em volta de mesas, ou empregos atrás de balcões. Habitamos a terra também na liberdade das pernas que dão liberdade à mente.

James Hillman

Hillman (1993) faz algumas observações sobre a mobilidade humana não do ponto de vista salutar, mas do ponto de vista do caminhar e suas relações com espaço. Com relação à mobilidade humana nas metrópoles, observa que um aspecto fundamental da vida urbana nas grandes cidades contemporâneas é que as pessoas pouco caminham pelas ruas. Da antiguidade até o início do século XX, os objetos de uso humano sofreram modificações a cada período histórico, porém, em relação aos movimentos e posturas humanos básicos (deitar, sentar, correr), somente o andar e o caminhar pelas ruas sofreu mudanças bastante significativas no decorrer da história, no desenvolvimento das cidades e com o surgimento do urbanismo.

A necessidade de caminhar, característica eminente ao modo da existência física e corpórea humana, tornou-se obsoleta, sendo substituída por novos dispositivos mecânicos, como os automóveis e o controle remoto. O automóvel, enquanto meio de locomoção humana, produz algo que gera efeitos muito além de uma mera locomoção no espaço físico. Hillman (1993) descreve uma pesquisa desenvolvida por um psicólogo holandês chamado Bernd Jager, onde foram observados dois grupos de habitantes nas regiões oeste e sul dos Estados Unidos. O perfil da população de um dos grupos era de dependência dos automóveis para locomoção, enquanto do outro grupo, era de indivíduos habitantes de antigas cidades do norte e leste americanos, onde ainda se encontrava a multidão andando pelas calçadas das ruas e que utilizavam como meio de locomoção urbana principalmente metrô e ônibus. O resultado da pesquisa concluiu que a população do primeiro grupo exibia rostos e

expressões uniformes, como se esses indivíduos não tivessem que preparar um rosto, uma expressão para encontrar outros.

O que o autor da pesquisa nos chama atenção é para o fato de que a perda da face, da expressão do encontro com o outro, é resultado do uso do automóvel. Isso também evidencia que o fato desse indivíduo não se deparar com outros rostos por não caminhar pelas ruas, por não ser parte da multidão, também o subtrai da cidade pensada e imaginada originalmente enquanto *polis*, como lugar de ajuntamento, de movimentação das pessoas e de rostos pelas ruas. Referimo-nos aqui não somente as faces e aos rostos humanos, mas também aos objetos que expressam suas almas imaginativamente. O automóvel, enquanto meio de locomoção, não abstém o indivíduo apenas das faces e do contato humano em meio à multidão, mas também serve como uma concha de metal e vidros que o subtrai do convívio e do contato com a própria cidade e com os objetos que nela se dispõem. Esta breve análise identifica que “o automóvel parece ser claramente um desenvolvimento da consciência do olho e não dos pés” (HILLMAN, 1993, p.55).

A metrópole contemporânea é o lugar onde pela primeira vez na história, o indivíduo irá olhar para alguém na rua e esse outro não irá lhe corresponder esse olhar. Na modernidade, temos nitidamente a experiência visceral, afetações que atingem e que são sentidas no corpo, de que as transformações urbanas interferem na alma. Cabe destacar aqui que o automóvel é apenas um dos artifícios presentes na metrópole onde “músculos e rostos são tecidos e/ou recusados incansavelmente” (BAPTISTA, 2009, p.2).

Retornando o ponto de vista crítico com relação à psicologia, esta - incluo aqui a vertente clínica - deveria ter uma teorização coerente de que a cidade muda e que as referências humanas mudam as cidades. São mudanças de mero cunho adaptativo, que alteram o projeto do corpo, o projeto dos sonhos, de mobilidade e de muitas outras possibilidades humanas. O projeto de uma cidade, de uma praça ou de uma simples calçada não se faz apenas por uma mera questão de gosto estético, mas envolve um projeto político de mobilidade humana, de espaço para circulação dos automóveis, do controle de fluxos nas ruas. Tramas urbanísticas de cunho político que regem e limitam a experiência do corpo nos espaços públicos e privados.

4.2 – MOBILIDADE E SUBJETIVIDADE

A história começa no nível do chão, com passos. São miríades, mas não compõem uma série. Não se pode contá-los porque cada unidade tem um caráter qualitativo: um estilo de apreensão táctil.

Michel de Certeau

De acordo com Hillman (1993) sua experiência obtida em vários anos de atuação na clínica, revelou que indivíduos em períodos de desordem psicológica, iniciavam um tipo de automatismo mental que os faziam caminhar. Esse fenômeno, segundo o autor, fornece um tipo de cadência orgânica através da linguagem simbólica do caminhar aos estados mentais. O corpo obedece ao ritmo da mente, um tipo de recurso ou uma forma de organização e cura arquetípica da mente, que é ativado pelo caminhar que obedece ao ritmo do psíquico. Como dito anteriormente, essa é uma função do corpo quase que extinta na maioria das metrópoles contemporâneas: as ruas, a cidade, o espaço de forma geral é o lugar de locomoção não somente do corpo físico – músculos, ossos, glândulas – mas lugar onde se torna possível, através desse corpo físico, que a mente também se movimenta fisicamente.

“Se não podemos caminhar, para onde irá a mente? Será que ela não sairá correndo, ou ficará paralisada, movimentando-se apenas no ritmo da farmacologia: estimulantes e calmantes, relaxantes e excitantes”(HILLMAN, 1993, p.53). A cidade que ainda preserva espaços para o movimento do corpo abriga também espaço para a movimentação da mente. Nesse sentido, caminhar estabelece uma relação de contato físico entre mundo, subjetividade e afeta a alma, tendo a cidade como espaço reservado às experiências de si. Sobre essas considerações, Hillman nos reserva uma interessante observação:

Andar acalma. Prisioneiros circulam no pátio, animais andam de um lado para outro em suas jaulas, a pessoa ansiosa mede o chão com seus passos: esperando o bebê nascer ou as notícias da sala da diretoria. Heidegger recomendava o caminho do campo na floresta para filosofar; a escola de Aristóteles era chamada “Peripatética” – pensar e discutir enquanto se caminha; os monges andam em seus jardins fechados. Nietzsche disse que só tinham valor as idéias laufenden – idéias correntes, não idéias sentadas (HILLMAN, 1993, p.53).

Os projetos arquitetônicos e urbanísticos que compõem o design interior dos ambientes e o exterior das cidades contemporâneas, destoam radicalmente da noção de cidade enquanto espaço de troca humana, das multidões, onde as narrativas individuais se misturam com a alteridade. “Vistas das pranchetas dos arquitetos e das plantas dos urbanistas raramente mostram uma multidão” (HILLMAN, 1993, p. 52).

Michel de Certeau (1994) nos diz que essas técnicas de projeções das cidades ou dos espaços de modo geral, que têm como modelo geométrico ou geográfico das construções apenas uma perspectiva visual ou teórica para construção de um panorama que simula uma totalidade espacial, se apresenta como um equívoco. Esses desenhos que se transmutam na construção de espaços físicos e reais, de certa forma, não são dotados de uma realidade estética e sensorial. Construções que muitas vezes passam por despercebidas ou criam afastamentos e que não permitem a experiência do corpo. A verdadeira vida cidadina se dá ao nível do chão, vista de baixo, na experimentação da cidade ao nível do chão, onde o caminhar fornece uma experiência elementar da cidade.

Ainda seguindo os passos de Certeau (1998), compreendemos o caminhar como uma prática de “*enunciação pedestre*”¹⁸, um tipo de linguagem do corpo que expressa seus estilos na escrita do texto urbano. Essas enunciações do caminhar pelo espaço criam rastros, que deixam suas marcas em modificações que alteram o espaço urbano.

A cartografia da metrópole moderna é, portanto, muito mais rica e controversa do que nossos genéricos modelos podem supor. Além da grande diferenciação no tecido urbano, que cria espaços singulares, e da distribuição desigual dos equipamentos e serviços, e para além desta configuração física, há uma complexa rede de relações entre grupos que traçam laços de identidade com o espaço que ocupam, criam formas de apropriação e lutam pela ocupação e garantia de seus territórios (HAESBAERT, 2002, p.93).

Ou seja, o caminhar abre novos caminhos e espaços, formando novos mapas urbanos e que inscrevem no espaço novos traços e modelagens. Essas

¹⁸ CERTEAU, M. de. A invenção do cotidiano: as artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

enunciações superam as determinações do espaço objetivado, que transforma os elementos espaciais aos moldes do estilo do passante. A cidade como o espaço dessas enunciações e criações humanas no urbano produzem ações que modificam o meio urbano e se transmutam para um tipo de apropriação espacial seguido por esse estilo, como garantia desse lugar que se torna espaço do sujeito, mediante as “intensidades que variam conforme os momentos, os percursos, os caminhantes” (CERTEAU, 1998, p.179).

Paralelo a esses caminhos alternativos dentro da cidade, acreditamos na potência de uma alternativa para clínica que caminhe que por outros espaços, que levem a uma exploração da alma e ao que esta traz de mais legítimo e original ao percurso histórico da existência do homem: a cidade.

Nessa perspectiva, Hillman (1993) insere algumas questões sobre o que é possível ao psicólogo atento às questões estéticas e sensoriais do ambiente: questiona se seria possível à psicologia “propor coisas que são interessantes para os olhos e que ainda assim levem os pés a uma exploração – complexo arquitetônico, recantos, fontes, desníveis, diferentes perspectivas?” (p.57). O próprio autor responde que esta não seria de fato o papel do psicólogo preocupado com essas questões, mas que as possíveis contribuições de qualquer profissional atento e sensível às questões do ambiente, seriam no sentido de fazer com que um projeto fosse imaginado em termos de experiência do corpo e que guardasse sua memória pelos olhos e pelos pés, ao contrário dos espaços construídos para serem apenas transitáveis e que permitem suas representações apenas à restrição da experiência enquanto lembrança conceitual.

Talvez um possível ponto de partida para esse modo de elaborar ou criar espaços, seja o de possibilitar a experimentação da cidade e dos espaços construídos pela via do afeto, pensando sobre a produção dos sentidos e do ser. Dessa forma, medidas matemáticas e físicas estariam acompanhadas pela medida do sensível, da experiência do espaço pela via da *aisthesis*. É necessário fazer e pensar a cidade como espaço onde a dimensão do outro e dos objetos entrecruzam-se com a dimensão de si. O modelo atual da cidade que temos é de um desenho objetivado pela ditadura do insensível, que rege a vida contemporânea em nossa experiência urbana de cada dia. No nosso ponto de vista, desconstruir essas práticas funcionalistas e tecnocráticas e do

que se atualiza e se transmuta na cidade e que compõem o cotidiano de onde a vida é feita, é também do campo da atenção da psicologia. Ou seja, seria devida a preocupação com essas práticas espaciais que “de fato estruturam secretamente as condições determinantes da vida social” (CERTEAU, 1994, p.27).

Segundo Haesbaert (2002), o desenho metropolitano configura uma rede bastante confusa, que faz com que seus habitantes produzam um roteiro para seus deslocamentos. Essas estratégias para mobilidade urbana são elaboradas, segundo o autor, com base nos lugares de passagem, nos espaços onde é permitida a permanência, nos horários mais convenientes para os deslocamentos em determinadas áreas e nos espaços proibidos e privatizados. Essas estratégias nos fazem repensar sobre a mobilidade urbana na metrópole, suas dificuldades e acessibilidades.

Estranha liberdade esta que vivemos na metrópole contemporânea, onde mesmo a rua, outrora um espaço de contatos ou da multidão desordenada e solta, se transfigura também no território condicionado dos automóveis, escudos que permitem o total resguardo de nossas individualidades; onde o pleno direito de ir e vir, tão celebrado está circunscrito a determinados espaços e a determinadas condições que precisamos cumprir (HAESBAERT, 2002, p.94).

Enquanto Haesbaert aponta para essas restrições impostas à mobilidade humana no urbano a determinados espaços onde é possível a circulação, Canevacci (1993) acrescenta ao afirmar que nossas “memórias biográficas”, guardadas de recordações e experiências nos percursos pela cidade, produzem *mapas urbanos invisíveis*¹⁹ que possibilitam diferentes apropriações espaciais e, Certeau (1994) conclui que o caminhar cartografa novos mapas que permitem novos estilos singulares que ampliam e rompem com as regras normatizadoras do uso do espaço urbano.

¹⁹ CANEVACCI, M., 1993, p.22.

4.3 - POLÍTICAS DA MOBILIDADE

Na Europa, durante o período iluminista no século XVIII, época em que os grandes jardins faziam parte da paisagem das cidades com características bem peculiares, se contemplavam as paisagens desses lugares construídos para a permanência e observação estética daquele espaço construído. A ideia era que “olhos e pés ficassem satisfeitos: os olhos para ver; os pés para atravessar; os olhos para abarcar e conhecer o todo; os pés para permanecer nele e vivenciá-lo” (HILLMAN, 1993, p.54). Não somente os jardins, como também outros espaços de circulação humana na cidade, convidavam ao passante admirar as paisagens onde a cada ângulo o olhar era desperto por algo novo que sobressaía. Os espaços da cidade eram projetados para a mobilidade humana em um outro ritmo.

Talvez possamos dizer – ainda que possivelmente existisse uma política implícita na construção desses espaços –, que o legado inicial dessas composições e a criação desses espaços, eram mobilizados por razões de uma encomenda estética, tendo como prioridade a criação de locais para o bem estar público. Por outro lado, também devemos considerar que, na história do urbanismo, muitos projetos propuseram desenhos de cidades que imitassem a natureza - a cidade jardim - que tivesse muito verde, árvores, sendo que essas mesmas propostas também funcionaram como dispositivos de exclusão violentos. Essa história nos revela o perigo que essa proposta do uso da natureza como artifício estético, pode também funcionar como um dispositivo técnico de poder higienista, onde não há espaço para o indesejável – os pobres, os mendigos, os loucos, etc. Podemos dizer que a questão da violência urbana pode estar implícita tanto no artifício tecnológico produzido pelo homem, como também nesse uso da natureza. O projeto urbanístico para a cidade imitando a natureza pode ter como intenção normatizar violentamente o comportamento humano, produzir certa exclusão talvez até mais violenta do que a proposta do modelo urbanístico mais tradicional.

Esse modelo de cidade pode ter como fonte, a discussão da cidade enquanto organismo, espaço geopolítico onde se tem como prioridade uma proposta de assepsia, que irá envolver toda ordem e normas do saber médico

enquanto *prática de poder e controle social*²⁰ bem como nos adverte Baptista (2009):

Os projetos e utopias urbanas são destituídos de qualquer inocência ou neutralidade. O uso desta linha de pensamento convoca o mover-se na cidade, aos corpos móveis e imóveis e aos modos de subjetivação a nos apresentar as tramas de sua política (BAPTISTA, 2009, p.2).

Esses dispositivos de controle são moldados por um conjunto de práticas espaciais que engendram disfarçadamente situações que controlam toda organização social da vida na cidade (Certeau, 1994).

No Brasil, surge no século XIX a Medicina Social com essa proposta normatizadora, utilizando medidas preventivas e de assepsia do meio urbano a partir de uma concepção que emerge como saber científico e ao mesmo tempo instaura uma nova ordem social, reorganizando os códigos do meio urbano. A ordem normatizadora entre em cena e destitui a igreja desse antigo lugar de fiscalização. Além da cidade e do meio urbano como alvo de suas atuações, as práticas da medicina social passaram a atuar nos espaços familiares, hospitalares, nas escolas e outros locais, com esse mesmo discurso e proposta preventivos onde o objetivo primeiro era “fazer da ciência uma nova ordem social e política” (BAPTISTA, 2000, p.85).

Essa nova ordem social constituiu-se imanente ao Estado, onde o processo iniciou-se justificando suas propostas fundamentadas cientificamente na problemática das localizações geográficas dos cemitérios. Inseriu-se, inicialmente, como um saber sobre a morte, atestando que as contaminações no meio urbano provenientes desses espaços e passaram a construí-los distantes das imediações da cidade, onde para cada corpo, era destinada uma única cova. Nesse momento de nossa história, a morte surge como evento que atribui ao sujeito o lugar de indivíduo e de responsabilidade do Estado democrático e medicalizador, que passa a ocupar o lugar da antiga gerência da igreja e ordem médica como norma social e política, passando a gerir a vida e os espaços com seus equipamentos (Foucault, 2010).

²⁰Segundo Foucault , o nascimento da medicina social surge como saber pautado por essas práticas, que oficializam a chamada “Medicina Urbana” como responsável pela nova ordem gestora que surge no século XVIII.

Repensar as conexões entre cidade e subjetividade seguindo por esse viés de pensamento crítico-político, nos descortina um enorme campo de ações políticas sobre a cidade e o corpo através dos séculos. Estratégias microfísicas de manipulação do tempo, do espaço e do corpo camufladas por naturalizações que as tornam despercebidas ao corpo produzido historicamente para obediência.

5

CAPÍTULO IV

ANIMA MUNDI – A ALMA DO MUNDO

“Cada coisa em nossa vida urbana construída tem uma importância psicológica”.

James Hillman

Encontramos na definição de *anima mundi* proposta por Hillman (2010b), uma posição clara e bem definida de uma reflexão psicológica que nos leva a pensar a psicologia muito além dos limites e das demarcações de sua vertente especificamente clínica. Propõe nesse sentido, uma psicologia que tenha como norte a prerrogativa da alma do mundo, incluindo a cidade e o mundo como campo psíquico de experiências subjetivas que nos sensibiliza. Inclui em suas reflexões a urbanidade, os objetos do mundo, os sintomas que apresentam a política, a lógica do funcionamento do mercado capitalista, a arquitetura das cidades e as instituições modernas num patamar de interpretação desses eventos como sintomas de um mundo deteriorado. Para Hillman (1993) é imanente à compreensão dos movimentos urbanos, considerar que o espaço de mobilidade e vida do corpo, do espaço que compreende as relações sociais como extensão do psíquico.

Essa reflexão nos faz pensar que a clínica psicológica deveria estar para além do espaço físico dos consultórios e de situações vistas por uma perspectiva exclusivamente analítica. O projeto de Hillman – de sua chamada Psicologia Arquetípica - inclui trazer o mundo, as reflexões sobre as cidades, os acontecimentos e as experiências urbanas para o foco do pensamento psi. É importante destacarmos que, embora as idéias de Hillman partam e estejam contrárias e ao mesmo tempo a favor da psicologia, a própria publicação do livro “Cidade e Alma²¹”, referência para a realização desse trabalho, compõe uma coleção de outros exemplares direcionados basicamente para arquitetos e urbanistas e demonstra o comprometimento e a preocupação do autor com assuntos e situações de determinadas especificidades ainda muito pouco pesquisadas ou desenvolvidas pela psicologia de forma geral. O livro é composto de artigos escritos e apresentados por Hillman em conferências e seminários dedicados a discussão sobre a cidade e cultura reunindo arquitetos, urbanistas, economistas, gestores, além de psicólogos e psicanalistas, para pensar questões como a educação, o planejamento urbano, a economia e suas interfaces com a imaginação. Sobre a relevância de estarmos pensando essas questões e seus efeitos sobre a subjetividade, Simmel contribui acrescentando que:

²¹ HILLMAN, J. Cidade e Alma. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

Aqui, nos edifícios e instituições educacionais, nas maravilhas e confortos da tecnologia da era da conquista do espaço, nas formações da vida comunitária e nas instituições visíveis do Estado, oferece-se uma tão esmagadora inteireza de espírito cristalizado e despersonalizado que a personalidade, por assim dizer, não se pode manter sob seu impacto (SIMMEL, 1987, p.24).

Hillman resgata e apropria-se da noção de *anima mundi* e a desenvolve a exemplo de Marsílio Ficino que a põe como um ponto central, “uma visão que não exclui nada dos interesses do mundo, porque a pisque inclui o mundo – há alma em todas as coisas (HILLMAN, 1993, p.9)”. A noção de alma na filosofia renascentista de Ficino, também chamada “filosofia da imanência” é marcada por um interesse que supera o olhar meramente superficial da realidade das coisas, mas se mostra como uma possibilidade de enxergar com a alma a alma das coisas. “A imanência da alma em todas as coisas e áreas de estudo dissolve as fronteiras entre faculdades e desliteraliza conteúdos” (HILLMAN, 2010a, p.381). Dessa forma, a *anima mundi* se revela como a imagem visível da natureza, presente nas cidades, nas ruas e nas coisas construídas pelo homem e no próprio homem. Expressões de formatos, cores e atmosferas da realidade psíquica das coisas que afetam a imaginação por meio de suas qualidades sensoriais.

O literário Paulo Barreto, mais conhecido pelo pseudônimo de João do Rio, nos fala sobre “*Alma encantadora das ruas*”²², que bem como Hillman (1993), não se refere á uma alma estática, mas a alma das ruas e da cidade em seu aspecto mais original e autêntico, que se produz a partir das tensões do cotidiano, dos fluxos e dos encontros com o coletivo. Para João do Rio (1999, p.29) a rua é muito mais que apenas lugar de passagem, fachadas ou construções, “a rua é um fator de vida das cidades, a rua tem alma!”.

Essa ilustração nos permite olhar e imaginar a cidade e as ruas e o que delas nos interpela com um significado psicológico.

O conceito de alma em Hillman é marcado por um campo de experiências que escapam às dicotomias e aos parâmetros de opostos interior/exterior, individual/coletivo concebido pela psicologia. Considerando o mundo como extensão do psíquico, o objeto primordial da psicologia clínica

²² RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

tradicional centrada no comportamento do homem, ganharia uma nova direção rumo à cidade e ao que dela se desvela nas relações com o homem.

5.1 – DAR ALMA AO MUNDO

“... a psicologia reflete um mundo no qual atua; isso implica que o retorno da alma à psicologia, o renascimento de sua profundidade exige uma devolução de suas profundidades psíquicas ao mundo”.

James Hillman

Partindo da noção dessa inseparabilidade entre a alma do mundo e alma do indivíduo, onde é restituída ao mundo uma realidade psíquica, somos levados a refletir sobre o devir dos objetos dispostos no mundo, mais especificamente nas cidades e sua importância psicológica. Acreditamos que os objetos situados nas dimensões urbanas sensibilizam o campo psíquico individual que constantemente são anunciados na clínica. Hillman (1993) aponta que essas queixas quando surgem na clínica são “realísticas”, no sentido de que estão paralelas ao mundo exterior e não como fenômenos de uma apercepção intra-subjetiva. A noção de *anima mundi* tal qual nos apresenta o autor, compreende a alma como uma imagem que se mostra através de suas formas, ou seja, sua apresentação sensorial desvela sua imagem interior como uma realidade psíquica.

Minha prática clínica diz que não posso mais distinguir claramente entre neurose do “eu” e neurose do mundo, psicopatologia do “eu” e psicopatologia do mundo. Além disso, também digo que situar a neurose e a psicopatologia unicamente na realidade individual é uma repressão ilusória do que está sendo verdadeira e realisticamente vivenciada. Ademais, isso implica que minhas teorias sobre neurose e categorias de psicopatologia devem ser radicalmente ampliadas – do contrário, continuarão promovendo as próprias patologias que meu trabalho busca melhorar (HILLMAN, 1993, p.10).

Devemos também salientar que os acontecimentos do mundo externo *per se* são inócuos em si mesmos, não tem um valor psicológico ou subjetivo.

O efeito é produzido no encontro, nesse tensionamento entre os acontecimentos e as subjetividades que se produzem.

Esse conceito nos permite também falar com propriedade da análise da relação do homem com a cidade e a posição da clínica psicológica, considerando a história das cidades, da construção dos espaços onde se criou vida. Nesse sentido, faz-se possível imaginar e refletir sobre as interfaces dos objetos do mundo de uma outra perspectiva, onde a sensorialidade dos objetos surge como o evento que desvela seus sentidos, sua imagem interior. Incluir essa tarefa de observação como prática da clínica psicológica, envolve rediscutir os delineamentos epistemológicos de sua construção enquanto saber científico, sendo que as contribuições de Hillman para essa reelaboração e superação dessa dicotomia, partem da noção de alma inicialmente desenvolvida por Platão e por Ficino, enquanto fenômeno presente em todas as partes do mundo. A alma como rosto que revela a uma imagem visível dos objetos. O mundo e as coisas nos reclamam através de suas fisionomias e a atitude de pensar sobre esses enunciados – de imaginar o mundo – retorna a alma aos objetos, “anima o mundo”. Nesse sentido, o cultivo da alma do mundo operaria um tipo de revitalização das cidades e dos objetos. Quanto à psicologia, Hillman pontua que ainda persiste uma identificação narcisista com a interioridade enquanto experiência reflexiva, uma posição que não assume as projeções e as influências dos objetos sobre o homem, ao contrário, insiste que a patologia do mundo externo é efeito da patologia do mundo interno, isto é, que o problema do mundo é representado e projetado pela subjetividade individual. Com relação a essa posição assumida pela tradicional psicologia, Hillman pontua:

Naturalmente, os objetos são inanimados, diz a velha psicologia, porque eles não “vivenciam” (sentimentos, recordações, intenções). Eles podem ser animados através de nossas projeções, mas imaginar a projeção deles sobre nós e cada uma de suas idéias e demandas, considerá-los como recordações armazenadas ou exibir suas características de sentimento em suas qualidades sensíveis – isso é pensamento mágico. Porque os objetos não sentem, não possuem subjetividade, interioridade, profundidade. A psicologia profunda poderia ir apenas até o *intra* e o *inter* na busca da interioridade da alma (HILLMAN, 1993, p.15).

As revisões dos aspectos da psicoterapia e da psicologia de forma geral feitas por Hillman (2010a) ampliam e libertam a psicologia ancorada exclusivamente em teorias sobre o humano. Essa revisão propõe aliviar o humano de sua “auto importância”, e direciona sua atenção também aos objetos do mundo e as cidades como objeto de estudo da psicologia. Dessa perspectiva, as revisões de Hillman, elaboram uma revisão da psicologia não do ponto de vista científico ou epistemológico mais tradicional, mas do ponto de vista do que nomeia de *soul making*, tendo o mundo como o “*vale de fazer alma*”²³. Em nossa opinião, essa tradicional repressão do mundo das coisas, do mundo alado, impossibilita os avanços da psicologia para além do sujeito como centro da subjetividade, “essa visão não apenas mata as coisas por vê-las como mortas; elas nos aprisionam naquele pequeno e apertado cubículo do ego” (HILLMAN, 1993, p.15).

A psicologia tradicional, as demais ciências e a consciência moderna, compreendem a noção de subjetividade como característica unívoca do humano e todo resto é tido como matéria morta. O pensamento cristão, que tem como base o homem como ser portador da alma, criado à imagem de Deus e, a tradição cartesiana que divide o universo em sujeitos vivos e objetos mortos, são os grandes responsáveis por essa dicotomia remanescente no pensamento ocidental. A psicologia de modo geral, tem como fundamento de suas práticas, uma base nesse modelo dicotômico que identifica a psique como algo especificamente característico do homem e, por conseguinte, relacionado à personalidade do ego. É nesse contexto que a psicoterapia emerge como ferramenta da psicologia enquanto ciência, com o discurso de certa “integração psicológica” como justificativa de sua prática no âmbito do cuidado, direcionando sua atenção que tem como norte metodológico teórico e prático o alvo humano exclusivamente.

Que contribuições a psicologia deveria prestar para o cultivo da alma do mundo? Para a reflexão dos modos de existência e de habitação na polis contemporânea? Talvez o primeiro passo para responder a essas questões seria revisar sua perspectiva com relação ao mundo e sensibilizar-se ao que

²³ Hillman cita o trecho de uma carta do poeta John Keats ao seu irmão que diz: “Se quiser, chame o mundo de ‘vale do fazer a alma’. Só assim compreenderá para o que ele serve”. (Hillman, 1993, p.53).

conclama, ao que nos comunicam as cidades, suas aparências, seus encontros, suas narrativas.

Hillman examina brevemente algumas características da realidade as quais poderíamos classificar como algumas “doenças do mundo”.

Assim, qualificar um negócio de “paranóico” significa examinar a forma como ele se apresenta em posturas defensivas, em sistematizações e códigos arcanos, as relações enganosas entre o produto e que se fala sobre o produto, quase sempre necessitando de distorções gritantes dos significados de palavras como bom, honesto, verdadeiro, sadio, etc. Qualificar um prédio de “catatônico” ou “anorético” significa examinar o modo como ele se apresenta, seu comportamento em sua estrutura descarnada, alta, rígida, magra, sua fachada envidraçada, frieza dessexualizada, sua explosiva agressividade reprimida, seu átrio interior vazio seccionado por colunas verticais. Qualificar o consumo de “maníaco” refere-se à instantaneidade de satisfação, descartabilidade, intolerância para a interrupção (consumismo), a euforia de comprar sem pagar (cartão de crédito) e o vôo das idéias que se tornam incríveis e concretas nas revistas e anúncios de televisão. Qualificar a agricultura de “viciada” refere-se a sua obsessão por produções sempre mais altas, necessitando cada vez mais de químicos (pesticidas, herbicidas) à custa de outras formas de vida e da exaustão do terreno da agricultura (p. 16).

A investigação do psíquico nessa perspectiva é inerente uma postura que acolha um tipo de reação e de observação estética ao mundo, que não separe a alma do mundo da alma individual. Nesse sentido, nos aproximamos novamente de Platão e de sua noção de cosmo, onde a alma do indivíduo é indissociável da alma do mundo e onde as alterações do psíquico humano alteram o funcionamento da psique coletiva. Esse modo de compreensão do homem e do mundo cria um horizonte de possibilidades mais abrangentes e compatíveis para a psicologia que se propõe ao tratamento da alma. A noção de *anima mundi* tal qual nos apresenta Hillman, inaugura a possibilidade de uma perspectiva para a clínica *psi* que considere essa co-pertinência entre cidade, subjetividade e a existência.

5.2 – AISTHESIS: POR UMA SENSIBILIDADE ÉTICO-ESTÉTICA

“Uma percepção estética traz para a frente nosso cuidado ético. Aisthesis madrugadora, respire a beleza do cosmos – oh o rastejar meticuloso de um inseto, o suspiro da terra gelada quando o inverno revela seu domínio, observe a complexidade composta de uma simples pedra, o remoinho na areia quando a maré retrocede, ou escute o cantar do pássaro madrugador. A beleza nos deixa perplexos e atrai o foco do coração na direção do objeto, para fora de nós mesmos, para fora de nossa insanidade centrada no homem, na direção de querer manter o cosmos lá onde ele está por mais uma primavera e uma outra manhã”.

James Hillman

Primeiramente, devemos aqui grifar a concepção da palavra estética em Hillman e para nós, que se difere de seu sentido mais usual. Hillman (1993; 2010b) inaugura com o resgate da noção de *aisthesis* – do grego, inspirar para dentro do corpo as imagens (*eidolon*) tais quais as percebemos no ambiente através do coração - uma concepção que se difere daquela que se identifica com embelezamento das formas, nobreza, mas que denota a autenticidade das mesmas, as quais concebemos o mundo que nos permite compreendê-lo tal qual se apresenta para nós. Inclui nossas sensações e percepções do ambiente autêntico, onde o sentir e o imaginar ocorrem simultaneamente despertados pelos desvelamentos das imagens.

Segundo Hillman (2010b), imaginar e sentir o mundo são imanentes à reação estética do coração. Não se refere àquele coração concebido fisiologicamente como bomba, nem muito menos aquele romântico ou apaixonado, mas do coração estético, concebido pela tradição antiga e florentina, responsável por receber e transmitir a impressão dos sentidos. Uma espécie de sensação imaginativa e imaginação sensitiva, ou nas palavras de Hillman “o coração percebe tanto sentindo como imaginando: para sentir penetrantemente devemos imaginar e, para imaginar com precisão, devemos sentir” (p.17). No âmbito da psicologia, essa reação estética envolveria inicialmente, o deslocamento do centro da alma, do cérebro para o coração. Isso alteraria e deslocaria radicalmente a nossa noção de consciência entendida em termos fisiológicos e cientificistas para uma concepção de qualidade estética. Essa atitude faria da psicoterapia um tipo de atividade

atenta e sensível aos detalhes e as personificações da alma do mundo, “onde o trabalho invisível de criar a alma encontrará suas analogias na visibilidade das coisas bem feitas” (HILLMAN, 1993, p.20).

Esse sentido estético nos diz que cada objeto disposto no mundo, cada elemento que compõe a vida urbana nas cidades é dotado de uma importância psicológica. Olhar, pensar, sentir a cidade como realidade psíquica destitui o homem do posto da subjetividade única e universal e reconhece a cidade como uma espécie de exteriorização do psíquico, repleto de significados e sentidos. O autor não se refere aqui a um “subjetivismo sentimental” ou a uma perspectiva simplista dos sentimentos do corpo, mas a um coração desperto à *anima mundi*, imaginativo e sensitivo. Essa reação estética a qual se refere Hillman (2010b) se identifica com a forma como conhecemos o mundo – nossas percepções e sensações –, uma noção que se diferencia do sentido de embelezamento estético das formas. Compreende a *anima mundi* presentificada pela imagem que se desvela.

Assim, o que quero dizer por reação estética aproxima-se mais de um sentido animal da palavra – um faro para a inteligibilidade aparente das coisas, seu som, cheiro, forma, falar para e através das reações de nosso coração, respondendo a olhares e linguagem, tons e gestos das coisas entre as quais nos movemos (HILLMAN, 1993, p.21).

Como efeito para a psicoterapia, a atividade estética seria também pensar o mundo com o coração, um tipo sofisticado da percepção do terapeuta que se fizesse sensível às personificações da *anima mundi*. Sendo assim, para que se estabeleça uma alma saudável, é inerente uma reação estética, sensível aos detalhes, aos eventos do mundo. Essa ação possibilita estender a noção de realidade psíquica para além da ideia da subjetividade individual enquanto centro universal das emoções e dos afetos e que restringem o coração à esfera pessoal e privada. Dessa forma, a direção do cuidado clínico se amplia e desloca do único e pessoal, passando a incluir o mundo, os sentidos e os significados, os quais apresentam os objetos que têm por natureza interioridade e significados próprios. Hillman aponta alguns efeitos positivos provenientes da *aisthesis*, da inspiração do mundo: primeiramente, a

reação estética teria como efeito desacelerar o ritmo frenético por estar atento aos detalhes. Essa reação exige uma observação mais atenta sobre os acontecimentos e esse estar atento sobre algo resgata a noção de “notitia”-notar, observar atentamente o mundo – atividade primitiva da alma. Outro efeito dessa posição é da retirada do foco de atenção unicamente voltado sobre o paciente: o mundo passa a ser objeto de análise e a terapia uma ferramenta de investigação da realidade psíquica do mundo. Uma possível consequência dessa mudança seria uma nova atribuição de valor a coisa, mas um valor incorporado pelo preço, que segue a lógica da economia. Em outro ponto, Hillman (1993), afirma que ocorria mudanças nos laços de intimidade, especialmente na libertação do temor à solidão e do magnetismo negativo da transferência. Por último, o autor coloca que a tecnologia deveria ser repensada em termos de anima mundi, cada objeto reimaginado, mas agora com alma, observando suas virtudes. “Somos menos ameaçados pelos fatos brutos da tecnologia nuclear, genética, de computador e química, do que somos pela concepção bruta anestesiada dessas invenções técnicas enquanto mecanismos desalmados” (p.25).

O que entra em jogo com essas questões discutidas por Hillman diz respeito a um despertar para os sentidos da alma. Isso envolve, de certa forma, um antagonismo com relação ao pensamento psicológico científico que tem como alvo a cura, a correção, a eficiência objetivados aos moldes impregnados pela lógica capitalista da modernidade e pelas noções de cientificidade positivistas. A alma não compreende esses códigos. O despertar da percepção estética enfraqueceria esses laços culturais que reificam a subjetividade centrada no ego como potência criadora de si e do mundo, criando uma linha de escape ao modelo médico tradicional.

Segundo Gustavo Barcellos²⁴ (2004), analista junguiano e tradutor de diversos livros de Hillman, por outro lado, o pensamento teórico psicológico não deve ser descartado, ou será de todo inadaptado às especificidades da alma, mas a aplicação de seus conhecimentos e métodos devem se valer de coerência precisa e que “saiba ouvir a alma e dar o que ela pede, essa que é a dificuldade” (p.31). Ou seja, há um pensamento, um *logos* imanente à alma que

²⁴ Dentre esses, constam alguns utilizados nesse trabalho como , *Cidade e Alma* (1993), *Re-
vendo a psicologia* (2010) e *O pensamento do coração e a alma do mundo* (2010).

a põe em movimento e necessita de uma percepção sensível, estética, um pensar com o coração²⁵, que saiba ver, ouvir e sentir a alma com aquele coração estético e sensitivo. “A visão de cura ou salvação da psicologia arquetípica focaliza-se sobre a alma no mundo que é também alma do mundo (*anima mundi*)” (HILLMAN, 1988, p.54).

Essas possibilidades ampliariam a noção de psíquico tradicionalmente compreendido pela psicologia de forma geral, diluída em “*insensíveis intimismos*”²⁶ e funcionaria como um resgate da sensibilidade da alma ancorada no coração perceptivo e imaginativo.

Essa idéia de uma realidade psíquica presente no mundo das coisas de natureza estética apresenta-se de forma um pouco estranha para a psicologia profunda, como observa Hillman:

[...] a *anima mundi* não é encontrada na tradição da qual a psicoterapia acredita se originar: no iluminismo do século XVIII e na ciência do século XIX e seus descendentes, os primos da terapia – Positivismo, Materialismo, Secularismo, Nominalismo, Reduccionismo, Personalismo, Behaviorismo (p.27).

E acrescenta:

A psicologia – quero dizer, claro, uma psicologia que faça jus ao seu nome, *psyche logos*, o estudo da alma, da psique, da anima – tem sido influenciada por teorias derivadas da medicina científica, da física, da química, da fisiologia, da farmacologia, da antropologia e da lingüística. A psicologia tem sido influenciada, contudo, também pela estética, especialmente pela negação da beleza, que aparece no discurso psicológico como ausência, uma repressão. [...] Essa curiosa recusa de admitir a beleza no discurso psicológico ocorre mesmo que cada um de nós saiba que nada afeta tanto a alma, transporta-a tanto, como os momentos de beleza – na natureza, um rosto, uma canção, uma ação ou um sonho. E sentimos que esses momentos são terapêuticos no sentido mais verdadeiro: fazem-nos reconhecer a alma e seu valor (p.129).

A noção de alma elaborada por Hillman em termos de *anima mundi*, recuperada de Platão e Ficino, trouxeram para o campo da psicologia

²⁵ Hillman traz maiores esclarecimentos sobre o que quer dizer sobre essa atividade e sobre a base teórica que fundamenta essa ideia em seu livro “*O pensamento do coração e a alma do mundo*”, recentemente editado e traduzido para o português. (Ver referência ao fim do trabalho).

²⁶ BAPTISTA, 2000, p.81.

arquetípica e junguiana uma nova perspectiva que amplia os horizontes da tentativa de compreensão do psíquico enquanto algo que se experiencia na relação com os homens e com as coisas, onde o coração é a chave que possibilita olhar a possibilidade do sensível, da percepção estética da alma do mundo como exercício ético na direção dos encontros entre mundo e subjetividade, onde no homem se produz mediante suas respostas estéticas. O trabalho de Hillman possibilita recuperar para a psicologia o sentido estético das coisas, como fundamento da natureza da alma e que encontra no espaço as condições de possibilidades de suas manifestações múltiplas e imprevisíveis, mas sempre aparentes ao olhar sensível e ao pensamento estético, ligados sensorialmente aos sentidos do mundo. Nesse sentido, o pensamento de Hillman vem contribuir não apenas para o trabalho clínico da psicologia, mas possibilita também e, com rigor, a investigação daquilo que fundamentalmente está presente como característica em todas as coisas: a alma.

Esse sentido estético que percebe as formas das coisas com atenção, a cada evento que desvela novos e imprevisíveis sentidos, retorna à psicologia moderna a noção de alma como algo que se materializa nas formas das coisas da natureza dos objetos, além do homem, e a retiram de meras produções dos tratados de psicologia que guardam seus espaços às manifestações das psicodinâmicas interiores da mente anestesiados perante as fisionomias do mundo encaradas como banalidades. Poderíamos então, assim dizer, que esse olhar estético sobre as coisas caracterizam a abordagem arquetípica de Hillman com uma base estruturante fenomenológica, onde as coisas e os fenômenos são vistos não com um olhar interpretativo, mas de um ponto de vista que procura compreender o fenômeno que se apresenta partindo daquilo que se vê, do que realmente é.

Nessa perspectiva, a compreensão do psíquico pela psicologia de forma geral como algo de natureza hermética, da fantasia da unidade, onde o psicólogo é quem tem as ferramentas fundamentais para revelar ou fazer brotar seus segredos ganha outro sentido que não é único ou universal. Aqui, a psique não é mera representação, mas desvelamento de múltiplos sentidos possíveis que escapam às generalizações do simbólico e conceitual da psicologia que tende a um trabalho de conceituação abstrata dos fenômenos e

que não é compatível com a linguagem da alma. O modelo interpretativo oferecido pela psicologia retira da *anima mundi* seu valor estético e emocional, idéias científicas que não se permitem capturar e atingir pelo sensível, pela imagem das coisas, onde a “psique está à mostra, a profundidade está nas aparências, *dentro* das aparências, não *por trás* das aparências” (BARCELOS, 2004, p.24).

5.3 – EXPERIÊNCIA URBANA, CLÍNICA E SUBJETIVIDADE

Indicações preliminares mostram que as cidades projetadas pelos urbanistas do século XIX, foram projetadas para a família nuclear, onde era demarcada a separação entre trabalho e lar. A cidade contemporânea não se identifica mais com essa forma de organização que distingue trabalho, família e lazer, mas contempla a hibridização dessas características e desses aspectos que compõem a vida e o habitar humano. A história das cidades nos mostra com clareza a genealogia do individualismo, de várias individualidades que permeiam os meandros de sua história em diferentes modulações do intimismo que atravessam a história do habitar humano no urbano. Segundo Sennett (2008), as relações nas esferas públicas e privadas, passaram por diversas mudanças do período da antiguidade greco-romana à modernidade

Como vimos, sobre esse aspecto, Hillman e Sennett oferecem importantes contribuições para esse estudo; Sennett (2008) esclarece as mutações dessa atitude na história do urbano e Hillman (1993; 1995) nos apresenta as ressonâncias estéticas e políticas do individualismo humano sobre a alma do mundo.

A tese que Hillman propõe, e que aqui pactuamos, é a que compreende a sensorialidade e as experiências urbanas como acontecimentos que tecem a alma humana. A idéia de *aisthesis* e seu sentido de sensorialidade do mundo aprovam a idéia de Sennett (2008) de que a história da pedra é inseparável da história da carne, assim como a história do corpo é inseparável da história da cidade. Estar atento à alma do mundo depende da *aisthesis*, sensibilizar-se, observar o mundo e os acontecimentos e interpretá-los. Dessa forma, a

atenção se desprende unicamente do sujeito e segue um novo norte em direção ao mundo e a psique fora da subjetividade individual. As coisas, os objetos e a natureza passariam a ter alma, ou seja, “todas as coisas, construídas ou naturais, ganham alma por manifestar suas virtudes” (Hillman, 1993, p.25).

De acordo com Massimo Canevacci (1993), a cidade reverbera uma multiplicidade de estímulos polifônicos que são passíveis de interpretações mediante o olhar que se dirige às suas formas. O resultado dessas comunicações entre as formas da cidade e a compreensão de seus sentidos por parte do expectador, irão produzir diferentes formas de se lidar com espaço e outras variações resultantes desses estímulos.

Um edifício “se comunica” por meio de muitas linguagens, não somente como observador mas principalmente com a própria cidade na sua complexidade: a tarefa do observador é tentar compreender os discursos “bloqueados” nas estruturas arquitetônicas, mas vívidos pela mobilidade das percepções que envolvem numa interação inquieta os vários expectadores com os diferentes papéis que desempenham (CANEVACCI, 1993, p. 22).

Essas apropriações espaciais dependerão em parte de uma pré-compreensão experimental desses sentidos. Essas interlocuções entre cidade e sujeitos abrem diversas possibilidades de atribuições de sentidos imprevisíveis ao espaço que se habita, as ruas por onde se passa e a apreensão perceptiva dos objetos, já que “cada forma arquitetônica tem o poder inexaurível de comunicar-se através de todo aparelho perceptivo” permitindo uma cartografia invisível do urbano (p.22). As colocações de Canevacci afirmam a existência de uma comunicação dialética onde sujeito e cidade são animados pela duplicidade que emerge dessa relação. Essas interações envolvem ações diretas do humano sobre o urbano e vice-versa, onde não é possível fixar papéis de ator/observador ou passivo/ativo. Ambos constroem a vida, agem sobre o outro e tecem a *anima mundi* ao mesmo tempo em que se tece a alma humana.

Para efeitos teóricos e práticos da psicologia, dignificar a alma do mundo seria reconhecer que o psíquico também habita as cidades em seus objetos, ruas e construções que se presentificam na vida dos homens que nela habitam,

e escaparíamos da perspectiva reducionista cartesiana que vem pautando nossas práticas.

A psicologia como ciência adaptou-se ao mundo que cada vez mais ignora a alma. Sua própria emergência histórica, os movimentos e a dinâmica da constituição da psicoterapia moderna, a partir da psicologia enquanto disciplina científica instituída essencialmente, aprova as idéias de Hillman quanto à concepção de valorização da interioridade como aspecto primordial de sua elaboração. Para nosso estudo, essa característica epistemológica da psicologia configura um ponto crítico e que merece ser reelaborado em outros termos que considerem o retorno da alma à própria psicologia, muitas vezes limitada a si, comercial e impregnadas pela lógica do poder. É bem provável que essas características da psicoterapia moderna estejam às ordens e refletindo o próprio mundo o qual subsiste, o que não a permite considerar que os eventos ou as queixas que surgem na clínica sejam equivalentes ao mundo.

Quero dizer que as distorções da comunicação, o sentido de preocupação e alienação, a privação da intimidade com o meio ambiente próximo, o sentimento de falsos valores e de falta de valor experimentados implacavelmente no mundo que habitamos em comum são avaliações realísticas genuínas e não meramente apercepções de nossos “eus” intra-subjetivos (HILLMAN, 1993, p.10).

A psicologia, em sua vertente profunda, concebe e lida com a noção de realidade, caracterizada de duas maneiras: na primeira, o mundo é compreendido como somatório de condições externas e como espaço que abriga os objetos materiais. Dessa perspectiva, a realidade se insere como a dimensão do público, do social, dos fatos e dos acontecimentos físicos e objetiváveis. A segunda concepção diz respeito à idéia de realidade como algo que não se localiza nesse espaço físico social, mas encarada como da ordem do particular – a realidade interior. Essa separação entre a realidade psíquica e a realidade pública e exterior, tal como se institui no seio da psicologia profunda, atestam que a realidade psíquica particular e interior está muito distante da vida pública e social, das relações e dos afetos que atravessam o meio urbano, da mesma forma que a realidade exterior, os objetos dispostos no mundo, sejam os da natureza ou produzidos pelo homem são completamente destituídos de sua substancialidade anímica.

A concepção de realidade dissociada no âmbito da psicoterapia exclui os acontecimentos públicos e as dinâmicas sociais e urbanas como formas de construção da subjetividade humana, frequentemente encarada pela psicologia como realidade psíquica consciente, ou a dimensão inconsciente e subjetivista pela psicanálise, ambas atribuídas somente como inerentes à existência do homem e negando a alma das coisas.

Dessa forma, Hillman propõe uma revisão dos pressupostos da noção de subjetividade que preconiza a psicologia. Isso se justifica na medida em que se assume que a crise e as desordens não estão somente presentes na esfera psíquica individual, mas em todo campo existencial e nos componentes da vida urbana onde se tece a alma. Essa revisão admite a *anima mundi* na esfera da realidade psíquica subjetiva em substituição ao modelo dissociativo e incluiria olhar para o mundo com a mesma acuidade que se olha ou se considera o indivíduo que adentra o consultório psi.

5.4 – PROBLEMATIZANDO PRÁTICAS E FORMAÇÃO PSI

“Quando os fragmentos que circulam no mundo são impedidos de entrar na “supervisão”, impedimento justificado na defesa do território clínico, a matéria “aluno” e a matéria “supervisor” transformam-se em acúmulos de camadas”.

Luis Antonio Baptista

Ana Mercês Maria Bock (2001) atenta e preocupada com questões relativas à psicologia enquanto saber prático nos conta um pouco sobre as formas as quais os psicólogos no Brasil vêm significando suas práticas. Inicialmente, sua pesquisa privilegia o estudo e a análise das concepções e das considerações sobre o que é o “fenômeno psicológico”. Concluiu-se que este fenômeno assume uma característica abstrata por parte dos profissionais psi, considerado como característica universal e inerente ao homem apenas. Um dado intercessor nessa pesquisa, o qual aparece em grande parte das concepções e linhas teóricas da psicologia reveladas por esse mesmo trabalho, aponta o psíquico como um fenômeno que tem por especificidade sua originalidade no homem, mas que recebe influências do ambiente físico e

social que colaboram no desenvolvimento psicológico. O que a autora e sua pesquisa confirmam é que essa atenção às influências do ambiente que também atravessam nossas práticas, em geral, são observadas pela psicologia – sem querer radicalizar – vistas de uma perspectiva meramente desenvolvimentista.

A nosso ver, o que Bock (2001) e Hillman (1993;1995) apontam como problema dessas práticas, são as concepções que essas práticas trazem como fundamento. Em geral, partem do princípio de que “o homem não está conceituado a partir de uma perspectiva histórica” (BOCK, 2001, p.12-13). Seguindo essa mesma forma de pensar o sujeito, o homem não é visto como alguém que irá se produzir e será ao mesmo tempo produzido em um plano de imanência de relações com o mundo, mas pensado a partir de naturalizações humanas transcendentais de um sujeito essencialmente universal que encerra, ao mesmo tempo em que reifica, o psíquico apenas em si. Essa concepção de homem atribui ao sujeito a posição de um ser capaz e responsável pelas garantias da construção de sua individualidade como algo que emerge como possibilidade do reconhecimento em si e do desenvolvimento de suas potencialidades interiores inerentes, porém ainda não despertadas.

É nesse contexto também que nossas práticas têm sido significadas, como propostas de instrumentalização desses sujeitos no sentido de favorecer, auxiliar ou torna-lo atento em seu processo de reconhecimento de sua interioridade como algo que tem na emergência interior a única e possível forma de potencialidade. Nesse sentido, a individualidade surge como exercício que atualiza os padrões da fantasia de um “eu” centrado e verdadeiro, onde a vida social e coletiva torna-se impeditiva dessa experiência. Os espaços para experiência e criação do sujeito encerram-se em si, onde as características pessoais o preenchem suficientemente para a realização de suas ditas potencialidades ou possibilidades criadoras. Vislumbramos aqui, o homem à imagem urobórica que encerra em si mesmo suas possibilidades de criação e que se restringe a um único movimento em direção a si mesmo, ao contrário daquela preconizada por Nietzsche que nos fala de uma afirmação ética da vida como uma obra de arte, que requer abertura ao inusitado, ao imprescindível do mundo.

A prática profissional, conseqüência dessas concepções, é vista como uma prática técnica, isto é, uma prática que contém um saber (métodos, técnicas, e teorias) que auxilia o desenvolvimento do homem. Auxilia a retomada de um “caminho desviado”, auxilia a redução do sofrimento, o autoconhecimento necessário para o equilíbrio e a adaptação ao meio social. O trabalho busca esclarecer, permitir a compreensão, favorecer a escuta, conhecimento de aspectos desconhecidos, explicitar aspectos do indivíduo que ele desconhece, etc. (BOCK, 2001, p.13-14).

Essas considerações nos fazem afirmar mais uma vez, compactuando também com Hillman (1993; 1995), que, em geral, não há no âmbito de nossas práticas uma preocupação social e política dos fenômenos que produz a vida. A psicologia vem se efetuando como uma prática que tem como norte uma tendência adaptativa que se mostra contrária a um posicionamento crítico e político, num discurso que lhe confere status de onipotência diante de tais questões. Observa-se que o cenário atual dessas práticas prevê o desempenho de papéis com a roupagem de alguém ou do profissional dotado de um conhecimento capaz de operar mudanças no plano individual com promessas de tornar o outro mais feliz e de estimular transformações no plano individual.

Outro aspecto dessas práticas observado pela pesquisa de Bock (2001) revela uma contradição dessa proposta, afirmando que uma compreensão comum em relação ao papel do psicólogo não é o do profissional que opera mudanças no plano individual do sujeito, mas assume a posição de alguém que apenas contribui para algumas mudanças. Nesse caso, a prática, além de sua característica eminentemente onipotente, minimiza suas responsabilidades na tentativa de isenção nesse processo – seja terapêutico ou não – com o disfarce da humildade e de intencionalidade no âmbito da intervenção. Esses dois casos nos contam sobre coisas que do nosso ponto de vista é algo grave e que vem construindo, reproduzindo e atualizando a psicologia no âmbito da clínica, do trabalho, das instituições em geral, etc. Nos mostra que psicologia vem se construindo com um objeto claramente definido – o homem naturalizado -, e suas intervenções como algo fora de sua proposta enquanto ciência do homem. Mais uma vez concordamos com Bock (2001) e Hillman (1993; 1995) ao afirmarem que a psicologia, enquanto ciência, parte - ou pelo menos,

deveria partir - de uma concepção do homem e do mundo pensado em uma relação de co-pertinência onde ambos se produzem e se transformam paulatinamente.

Em nossa opinião, muito mais adequado e eficiente do que problematizar somente as práticas psi, já que teríamos fartura de material para fazê-la, seria partir da questão de como vem sendo desenvolvido o trabalho de formação nas universidades realizados pelos cursos de psicologia. É nesse lugar, que irão se produzir esses saberes já institucionalizados e internalizados pela psicologia. Esse espaço, a nosso ver, não deveria funcionar como *guardiã da ordem e do já estabelecido*²⁷, mas como lugar onde fosse permitida a entrada da realidade e do mundo nas salas de aula, nas bibliotecas e nos estúdios; que os assuntos sobre o que acontece no mundo, na cidade, na política, os noticiários dos jornais, ganhassem lugar junto aos nossos manuais de psicologia, que nos servissem de uma psicologia aplicada que compreendesse melhor o mundo, que se fizesse crítica, além de social, cultural e que se apropriasse melhor das políticas de forma geral. Bock (2001) sugere que nossas práticas profissionais estejam em concomitância com a realidade social, observando o que se passa na vida cotidiana e não apenas nos consultórios psi, que abandone os intimismos e abstrações e se torne atenta às produções e aos modos de existência, do que acontece e se atualiza agora e quais as implicações disso. Só assim se iria compreender o homem como ser que se constrói historicamente em sua relação com mundo, já que o psíquico também é mundo – e, poderíamos diluir de vez todas essas perspectivas e modelos unilaterais, desenvolvimentistas, naturais que vêm legitimando a psicologia.

Baptista (2000) nos apresenta a universidade como “*Fábrica de Interiores*”²⁸, demonstrando de forma fiel como a psicologia se cria e como são criados e afirmados esses saberes, além de nos mostrar como esse saber irá fundar, partindo de seus princípios, um corpo profissional coerente com seus preceitos. Nesse sentido, a formação tem tomado direções que elevam ao estatuto científico objetivado, regido por manuais de investigações e classificações de fenômenos pautados em práticas engessadas desse saber,

²⁷ BOCK, 2001, p.17.

²⁸ BAPTISTA, L.A.. A fábrica de interiores: a formação psi em questão. Niterói: EdUFF, 2000.

insensível aos detalhes da vida e que continua a atender a um modelo privatizado e individualizado acerca das questões coletivas onde “o oculto de nosso cotidiano, o imperceptível aos olhos, e a existência de uma sociedade de classes cada vez mais dividida continuam esquecidas” (p.16). Ao contrário desse modelo vigente presente em grande parte dos cursos, o autor propõe e imagina que a formação deveria compor sujeitos críticos, de modo que as questões eclodissem no centro de onde são criadas a fim de modificar esse perfil ultrapassado e rígido que tem assumido sua neutralidade política diante de questões sérias do nosso cotidiano. Contrariamente ao que Baptista preconiza, a formação, em geral, segue a reprodução de um modelo que se restringe aos espaços acadêmicos, onde a psicologia muitas vezes não dialoga e não se deixa contaminar pelo que transita fora das salas de aula.

Muitas de nossas práticas e discursos têm se revelado em vozes que não ecoam nem produzem os efeitos éticos necessários. De volta à discussão sobre a clínica, o campo de ações desses discursos geralmente não ultrapassa ou vai além das paredes dos consultórios. O “*tudo o que for falado aqui, ficará aqui, não sairá desse consultório*²⁹” prevalece como marca maior do fenômeno clínico. Há dois sentidos que podem ser observados nessa frase; em um desses, identificamos o sigilo do atendimento, responsabilidade ética prevista por um código profissional que atravessa essa prática; o segundo, mais implícito, nos fala da impossibilidade do extrato da terapia ganhar cor, ser capaz e possível de mudanças até mesmo no plano pessoal. O que é dito, falado nesses espaços se encerra junto com o atendimento, não produz efeitos que ultrapassem aquele espaço e nem permite que fragmentos da realidade reverberem nesse território encapsulado e muito distante do que consideramos como real, que é protegido e silenciado por um campo de forças que envolvem as salas de aula e os consultórios psi. O título de “fábrica” atribuído pelo autor adjetiva esse processo de formação. Não surge de forma apenas crítica, mas indica pensar sobre seu processo produtivo, suas contradições e movimentos desconstrutivos de práticas do saber impregnados de “interioridades”, das salas e dos consultórios.

²⁹ Utilizo essa frase como lembrança das reuniões coletivas e das supervisões dos estagiários do Serviço de Psicologia Aplicada da instituição onde cursei a graduação em psicologia.

Dessa forma, tanto Baptista (2000), quanto Hillman (1993) concordam que a psicologia poderia nos espaços em que ocupa, seja na formação, nos consultórios ou em qualquer outro campo de atuação, funcionar como uma célula política revolucionária, capaz de promover mudanças no campo político-subjetivo. A questão é como a psicologia poderá operacionalizar o presente, tendo como pista a história passada e o presente. Pensar na formulação de “uma teoria que proponha um social contraditório, móvel, que se explicita ou ganha sentido além do visível, do empírico, além de seus aparentes propósitos” (BAPTISTA, 2000, p.30). É necessário também destacarmos aqui, que os modos com os quais opera não são destituídos de uma política que a atravessa e que também produzem efeitos. Nesse sentido, o autor nos convida a assumir uma posição crítica pensando sobre a produção da psicologia enquanto conhecimento que também tem sua ética e interfere politicamente, ao contrário de pensá-la ou apenas identificá-la no tempo e no espaço, justificando suas falhas, inaptidões, seu contexto histórico, etc. Não que essas informações sejam de todo dispensáveis para sua compreensão, mas torna-se inútil recorrer às suas origens epistemológicas com intenções simplesmente metodológicas que naturalizam as práticas no âmbito acadêmico apenas com função classificatória, mas como forma de pensar a formação de profissionais críticos, e que preservasse permanentemente esse movimento.

O pensar pensamentos requer um distanciamento polemizador; solicita ao interlocutor a capacidade de desconfiar ou de negar conformidades ou perplexidades anestésicas frente ao conhecido. O ato de pensar converte-se em trabalho. Distanciar-se do fato não implica neutralidade. Aprofundamento e envolvimento são suas implicações. Distanciando-nos, podemos andar, correr e saltar como nômades. Podemos pegar na idéia, tocá-la, mudar de lugar, roçar na pele, encaixá-la em outros espaços, destruí-la, ou seja, materializando, deixamos impressões digitais (BAPTISTA, 2000, p.36).

5.5 – A ÉTICA DO CUIDADO DE SI COMO CULTIVO DA ALMA DO MUNDO: POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES PARA A PSICOLOGIA

Observamos que, tanto Hillman quanto Michel Foucault, oferecem importantes contribuições ao estudo da ética, da estética e da política enquanto formas de produção de subjetividades. Ambos assumem uma postura crítica com relação à psicologia como um saber científico que adota uma política bem demarcada em sua variante clínica. Como já levantado nos capítulos anteriores, em Hillman, tem-se a crítica baseada no fato da psicologia em sua vertente clínica abster-se do mundo à volta, que atribui ao sujeito o lugar de centro da subjetividade universal. Michel Foucault investiga a filiação histórica da psicologia às teorias explicativas das ciências da natureza como garantia de sua positividade científica.

As contribuições de Hillman e de Foucault identificam o terreno da estética como lugar de convergência da ética do sujeito contemporâneo frente às exigências éticas do mundo. Nossas leituras acerca da obra desses autores nos fornecem algumas pistas para uma investigação da postura ético-estética do sujeito a qual se refere Hillman, em confluência com a estética da existência foucaultiana que negam a tentação da “unidade”. Foucault propõe a ética do cuidado de si como prática de liberdade, uma filosofia que liberta nossa existência de nós mesmos ou da prisão de nossa subjetividade historicamente caracterizada como universal. O cuidado de si é um exercício filosófico – cuidado ético-moral de si – orientado para uma estilização da vida. Uma estética da existência para a arte do existir. Verificamos que para Foucault (1984) a ética se filia à construção do sujeito de uma existência bela, enquanto que para Hillman (1993), a imaginação como mecanismo de construção primordial da elaboração de si, não deve ser apartada da sensibilidade e do olhar de fora, e, portanto, o sujeito ético deveria considerar a alma do mundo como tradução da psique.

Foucault (1984) compreende a ética como uma prática, um exercício reflexivo que poderíamos tornar-lo extremamente útil para pensarmos a psicologia e as características que fundam e ao mesmo tempo dá sustento a clínica. Os jogos de verdade que a constituem, fornecem sentido e legitimam suas práticas. Tanto Foucault, quanto Hillman (1993) compreendem que a

construção da subjetividade dá-se perante um processo histórico de relações com o mundo, onde ambos constituem-se mutuamente.

Seguindo as pistas de Rodrigues e Tedesco (2010), encontramos no pensamento foucaultiano algumas ferramentas que nos possibilitariam “interrogarmos nossas práticas clínicas no contemporâneo” (p.80) e “pensarmos a orientação ética de nossas práticas de cuidado” (p.91), onde o exercício ético nos termos de Foucault, talvez fosse capaz de reelaborar ou pelo menos por em pauta de discussão as orientações que regem essas práticas.

Sugerimos como novos direcionamentos para o problema da clínica levantado no decorrer do trabalho, uma aproximação entre as ideias de Hillman quanto às fraturas homem-cidade-clínica, com a noção de cuidado de si encontrada nos registros foucaultianos. De forma alguma estamos aqui afirmando uma saída para os impasses levantados, porém, sugerimos pensar, com base no tema da ética da existência de Foucault e de *anima mundi* proposto por Hillman, encontrar possíveis direcionamentos - “*pensar pensamentos*” - sem a pretensão de encerrar aqui essas discussões, nem muito menos afirmar a solução para nossas críticas. O que esses últimos parágrafos estão propondo – embora não de forma sistemática – é a relevância da reapropriação dos sentidos do cuidado de si da antiguidade greco-romana descritos por Foucault e as possíveis contribuições para o que poderíamos inicialmente adjetivar de uma clínica que se assuma ético-estética, como constante exercício ético nas práticas do cuidado. Pensar a cidade como espaço de criação, da experiência de si e, dignificar a alma do mundo presente nas cidades e nos objetos como uma existência ética.

6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que nos dizem as cidades através de suas aparências, suas ruas e construções? Em que medida a psicologia se ocupa da compreensão dos sentidos do mundo? Nesse sentido, nossa pesquisa objetiva contribuir para uma psicologia que também tenha como objeto a alma do mundo. Uma construção de conhecimento teórico-prático que encontre na clínica sua aplicabilidade para a vida humana vinculada a cidade e ao mundo. Uma clínica psicológica que assuma sua inflexão com o mundo vivo, que produza outros dispositivos e posturas que não se restrinjam somente ao setting terapêutico em sua forma tradicional. Isso de certa forma envolve rediscutir e incluir a cidade como também foco e objeto de análise da psicologia.

Nossa principal intenção é pensar sobre essas questões e como essa modalidade específica da clínica contemporânea, que não considera os acontecimentos do mundo e as formas do habitar humano que surgem no tratamento clínico e não encontram espaço de expressão; sobre os jogos de verdade presentes na constituição dessa clínica, que lhe fornecem sentidos e que legitimam essa visão; sobre estar atento aos sentidos que atravessam as cidades, que se permite escutar essa psique exteriorizada. Em resumo, analisamos e criticamos aqui esse *modus operandi* dessa clínica psicológica inerte em seu modo privado da sensibilidade das experiências que se fazem do/no mundo.

O desafio que aqui se instaura é o de assumir uma forma de compreensão da alma, da existência do homem que realmente consiga superar essa dicotomia, uma clínica do sujeito que seja uma clínica do mundo. Uma clínica psicológica nômade, que se ocupe também da alma do mundo e dos objetos. Dessa forma, a direção do cuidado clínico não seria cuidar do sujeito ou cuidar do mundo, cuidar da alma seria simultaneamente cuidar desse ser no mundo. A clínica junguiana nos oferece essa abertura para uma compreensão que não seja reducionista ou unilateral e, Hillman, nos auxilia quando amplia essa perspectiva e enfatiza a noção de *anima mundi*. Quanto às cidades, vemos na busca sobre seus sentidos uma história que não é somente individual e que é a existência de si, é a existência do mundo. O que as experiências nas cidades atuais têm haver com as experiências do homem

arcaico ou em que diferem? Pensando dessa forma, avistamos uma possibilidade de reapropriação e articulação com sentidos que antes poderiam não estar colocados para o indivíduo. A relação com a cidade constitui o próprio campo de relações do que o indivíduo é em sua existência e nos desvela a dimensão dos acontecimentos da vida. Elas nos contam mais do que meramente enunciados visíveis aos olhos e desenhos objetivados, sua temporalidade nos revela um movimento constante da vida social, e que continua a tracejar não somente seu entorno geográfico, nos diz sobre a alma.

Acreditamos, como Hillman, que a alma humana se restabelece ao mesmo passo em que se restaura a cidade, quando ouvimos suas vozes, olhamos suas aparências e nos esforçamos para tentar entender o que não se deixa ler.

“Por nossa saúde psíquica e bem estar de nossas cidades, continuemos a encontrar maneiras de abrir espaços para a alma”.

James Hillman

7 - REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Luis Antonio. **As cidades da falta**. Em: Silva, A. et alli. (org) Subjetividade: questões contemporâneas. Saúde e Loucura 6. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. **A fábrica de interiores: a formação psi em questão**. Niterói: EdUFF, 2000.

_____. **Impactos da (i)mobilidade na produção da subjetividade**. Palestra proferida no Seminário Nacional de Psicologia e Mobilidade – O Espaço Público como Direito de Todos, Realizado pelo Conselho Federal de Psicologia e pelo Conselho Regional de Psicologia do Estado de São Paulo em 24 de outubro de 2009.

BARCELLOS, Gustavo. **Psique e imagem**. Conferência apresentada na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul em 17 de abril de 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempo e Espaço**. Em: Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BOCK, Ana Mercês Bahia. **As Práticas Alternativas em Psicologia ou as Alternativas para as Práticas Profissionais**. Em: Novo, H. A.; Souza, L.; Andrade, A. N. (orgs). Ética, cidadania e participação: debates no campo da psicologia. Vitória: Edufes: CCHN Publicações, 2001.

CANEVACCI, Massimo. **A cidade polifônica**. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

CERTEAU, Michel de. **Andando na cidade**. Em: Hollanda, H.B. (org.). Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Número 23, 1994.

_____. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998.

COELHO, Maria Claudia. **Uma certa antropologia urbana: a experiência subjetiva em ambientes fragmentados**. Em Carneiro, S. de Sá; Sant'Anna, M.J.G. (orgs). Cidade: olhares e trajetórias. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FERREIRA, Gullar. **Toda Poesia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **O Nascimento da Medicina Social**. Em: Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios Alternativos**. Niterói: EdUFF, 2002.

HILLMAN, James. **Psicologia Arquetípica: um breve relato**. São Paulo: Cultrix, 1988.

HILLMAN, James; VENTURA, Michael. **Cem anos de psicoterapia...e o mundo está cada vez pior**. São Paulo: Summus, 1995.

_____. **Cidade e alma**. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

_____. **Estética e Política**.
Em:<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/estetipo.htm>. Acesso em: 29 nov. 2009.

_____. **Re-vedo a psicologia**. Petrópolis: Vozes, 2010(a).

_____. **O pensamento do coração e a alma do mundo**. Campinas: Verus, 2010(b).

JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência**. Obras Completas, vol. XVI/1. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Aspectos do drama contemporâneo**. Obras Completas, vol. X/2. Petrópolis: Vozes, 1990.

JOÃO DO RIO. **A alma encantadora das ruas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LERNER, Jaime. **Acupuntura urbana**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

MELO, Walter. **O terapeuta como companheiro mítico: ensaios de psicologia analítica**. Rio de Janeiro: Espaço Artaud, 2009.

MUNFORD, Lewis. **A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SENNETT, Richard. **Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SIMMEL, Georg. **A metrópole e a vida mental**. Em: Velho, Otávio G. (org.). O fenômeno Urbano, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

TEDESCO, Silvia; RODRIGUES, Cristiano. **Por uma perspectiva ética das práticas de cuidado no contemporâneo**. Em: Nascimento, M.L., Tedesco, S. (orgs). Ética e Subjetividade: novos impasses no contemporâneo. Porto Alegre: Sulina, 2010.