

ISSN: 2176-5960



HISTORIOBIOGRAFIA: ENTRE A FILOSOFIA E A PSICOLOGIA

Dulce Mara Critelli¹

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

RESUMO

Filosofia e psicologia, tanto no território teórico quanto no prático, podem desenvolver muitas formas de interação. Todas elas possíveis, mas certamente desiguais, pois procedem de diferentes compreensões do que seja filosofia, psicologia e atendimento clínico. Uma dessas formas possíveis de interação é a Historiobiografia (Critelli, 2012), que venho elaborando ao longo de anos e que acabou por se estruturar como uma metodologia teórico-prática fundamentada, de forma genérica na fenomenologia e, de forma específica, no pensamento de Hannah Arendt. Minha intenção, aqui, é apresentar a Historiobiografia, não em sua totalidade, mas caracterizar o tipo de relação que ela estabelece entre filosofia e psicologia. E uma vez que a experiência teve e tem um papel preponderante na sua constituição, a história mesma de sua formação nos servirá de fio condutor.

Palavras-chave: Filosofia; psicologia; historiobiografia; Hannah Arendt; fenomenologia.

ABSTRACT

Philosophy and psychology, both in theoretical and practical terms, can develop many forms of interaction. All of them are possible, but certainly unequal, as they proceed from different understandings of what philosophy, psychology, and clinical practice are. One of these possible forms of interaction is Historiobiography (Critelli, 2012), which I have been developing over the years and which has ended up being structured as a theoretical-practical methodology based, generically, on phenomenology and, specifically, on the thought of Hannah Arendt. My intention here is to present Historiobiography, not in its entirety, but to characterize the type of relationship it establishes between philosophy and psychology. And since experience has had and continues to have a preponderant role in its constitution, the very history of its formation will serve as our guiding thread.

Keywords: Philosophy; psychology; historiobiography; Hannah Arendt; phenomenology.

¹ Doutora em Psicologia da Educação. Professora Titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Filosofia e psicologia, tanto no território teórico quanto no prático, podem desenvolver muitas formas de interação. Todas elas possíveis, mas certamente desiguais, pois procedem de diferentes compreensões do que seja filosofia, psicologia e atendimento clínico. A Historiobiografia (Critelli, 2012) é uma dessas formas possíveis de interação que venho elaborando ao longo de anos, estimulada e orientada tanto pela minha atividade como professora de filosofia, quanto pela minha atuação como terapeuta. Seu nascimento não se deu no plano puramente teórico, dado que em ambas atividades a experiência teve um lugar fundamental.

A Historiobiografia acabou por se desenvolver como uma metodologia teórico-prática fundamentada, de forma genérica na fenomenologia e, de forma específica, no pensamento de Hannah Arendt. Sua característica mais importante, é conceder à filosofia um protagonismo no processo terapêutico, ainda que não considere a filosofia, em si mesma, como clínica ou terapêutica.

Minha intenção, aqui, é apresentar a Historiobiografia, não em sua totalidade, mas caracterizar o tipo de relação que ela estabelece entre filosofia e psicologia. E uma vez que a experiência teve e tem um papel preponderante na sua constituição, a história mesma de sua formação nos servirá de fio condutor.

Recém-formada em filosofia, comecei a participar da hoje Associação Brasileira de Daseinsanalyse, fundada e dirigida pelo Dr. Sólon Spanoudis, médico psiquiatra que havia trazido a Daseinsanalyse para o Brasil, uma metodologia que, grosso modo, tem o pensamento de Heidegger como fundamento e diretriz de uma psicologia e sua prática clínica. Ali desenvolvi meus estudos de Heidegger e comecei a fazer minha própria terapia nessa metodologia. Incentivada pelo próprio Dr. Sólon e sob sua supervisão, mesmo sem ter cursado a faculdade de psicologia, comecei a atender uns poucos pacientes. O Dr. Sólon entendia que como Heidegger, entre outras coisas, modificara a tradicional compreensão do Homem e do seu ser-no-mundo, o conhecimento de seu pensamento associado à minha formação em filosofia seriam, em princípio, suficientes para o desempenho da atividade terapêutica. Esta experiência durou uns 3 anos e foi complementada pela tradução que nós dois, em conjunto, iniciamos de “Ser e Tempo”, obra fundamental de Martin Heidegger. O projeto previa a publicação da obra subdividida em pequenos livros, cada um destacando um dos capítulos, com uma introdução escrita pelo do próprio Dr. Sólon e uma reflexão posterior a meu encargo. Os capítulos não seguiriam a ordem estabelecida em “Ser e Tempo” e nossa primeira e

única publicação, que recebeu o título de “Todos nós... ninguém” (Spanoudis/Critelli, 1981) foi a do capítulo IV da 1ª Parte. Infelizmente, tanto este projeto quanto minha relação com o Dr. Sólon foram interrompidos, inesperadamente, com seu falecimento aos 61 anos.

A partir deste acontecimento, pausei minha atuação inicial como terapeuta pois me achava despreparada para ela. Continuei, entretanto, meus estudos de Heidegger e a dar aulas de filosofia na PUC-SP, onde lecionava desde 1973. Retomei a prática terapêutica cerca de 15 anos depois, em 1995, ainda bastante influenciada pelos pressupostos da Daseinsanalyse, mas também muito instigada a compreender essa possibilidade terapêutica da filosofia. E a esse respeito, algumas ideias de Sócrates e do próprio Heidegger ecoavam constantemente.

De Sócrates, eram duas observações, ambas exploradas por Hannah Arendt. A primeira, mais genérica, dizia que a vida não vale a pena sem reflexão; a segunda, mais específica, afirmava que os homens podem distinguir-se de si mesmos, tornar-se um outro para si mesmos, duplicar-se, mas jamais deixariam de ser um, isto é, manter uma unidade consigo mesmos. E sendo assim, o melhor para eles seria, então, não estarem nunca em desacordo consigo mesmos (Arendt, 1993).

Eram duas, também, as declarações de Heidegger que me incitavam. Uma delas afirmava que o homem é ontologicamente marcado pela possibilidade de compreender ser, isto é, ele existe compreendendo, inexoravelmente, o existir que, em decorrência, sempre lhe apareceria como um problema (Heidegger, 1997). A segunda afirmativa tratava da equiparação da filosofia à reflexão, cujo principal atributo seria a coragem de pôr em questão nossos próprios fins, princípios e verdades (Heidegger, 2014). Estas ideias me pareciam complementares, além de aproximarem a filosofia de um campo terapêutico.

Enquanto isso, em meus cursos na universidade, sempre trabalhava a fenomenologia. O número de alunos que me procurava para comentar que as aulas os ajudaram a resolver (essa era a palavra que mais usavam) uma questão importante de suas vidas, ou lhes abrisse novos caminhos, chamava minha atenção. Inclusive, porque havíamos simplesmente discutido e refletido questões gerais da existência humana. Esses alunos não se referiam a elucidações teóricas, eles ressaltavam ter efetivamente operado mudanças concretas em sua vida pessoal. Também me surpreendia o fato de que as mudanças na vida dos alunos pareciam acontecer de uma forma bem mais rápida,

e por vezes mais consistente do que aquelas que meus pacientes realizavam. Mesmo que de forma pouco elaborada, essas ocorrências iam tornando evidente que no exercício da reflexão filosófica, e de uma certa filosofia, uma força terapêutica parecia se ativar. Mas qual e como seria essa força?

Especulando mais e refletindo sobre essas aulas e os comentários dos alunos, primeiramente foi se confirmando para mim a ideia de que todos nós, seres humanos, durante toda nossa vida, nos confrontamos com uma questão de base: o sentido da vida. Em tudo o que fazemos e vivemos, mesmo que não nos demos conta, estamos sempre tentando compreender e tentando responder a três questões inescapáveis: *quem sou eu?*, *qual o sentido da vida?* e, *que sentido eu faço nela?* Sem compreender a nós mesmos e o sentido de nossas experiências e circunstâncias o viver é insignificante, sem valor, e como dizia Sócrates, somente através de uma reflexão que apreenda um sentido para a vida é que podemos fazer acordos conosco mesmos. Por isso, como Heidegger afirma, o homem só existe como homem compreendendo o ser, o existir, pois ser sempre aparece como um problema para ele. E é a filosofia, basicamente a filosofia existencial e a fenomenologia, o saber que reflete sobre a existência, desenvolvendo assuntos que nos levam a compreender o sentido de ser, e como e pelo quê vale a pena viver.

Nos anos que se seguiam, fui entrando em contato e descobrindo o pensamento de Hannah Arendt. De início, eu lia Arendt à luz de Heidegger e parecia que, ainda que de maneiras e com palavras diferentes, ambos diziam a mesma coisa. Mas era engano meu. Arendt elabora um pensamento que dialoga com Heidegger, mas é peculiar. O contínuo estudo da sua obra foi refazendo minha compreensão do homem e do sentido do existir e, aos poucos, e subliminarmente, transformando minha atuação como terapeuta. O pensamento de Arendt foi se tornando o chão essencial de minhas próprias reflexões e ações.

Dentre suas inúmeras obras, duas se tornaram pilares para mim e, posteriormente, para o que viria a ser a Historiobiografia, "A Condição Humana" (Arendt, 2001) e "A Vida do Espírito" (Arendt, 2009). Em ambas encontrei elementos que reestruturavam a compreensão do humano e do seu ser-no-mundo.

Em "A Condição Humana", chamou minha atenção o fato de os homens não serem referenciados como tais a partir de uma estrutura ontológica, mas de serem entendidos, eles mesmos, como uma espécie de resposta a certas condições nas quais a própria vida lhes é dada. Arendt fala em seis condições: A Terra (o planeta é uma

condição para nossa existência); a Vida Biológica (que compartilhamos com todas as demais criaturas orgânicas e é um processo que comporta nascimento, crescimento, metabolização da natureza, declínio e morte); a Mundanidade (o fato de construirmos sobre o mundo natural um mundo de artefatos, um mundo artificial, nosso ambiente e moradia); a Pluralidade (a vida nos é dada para ser vivida em conjunto e a nossa singularidade é um desdobramento da pluralidade); a Natalidade (o fato de nascermos entre homens e entre eles sermos uma novidade, isto é, cada ser humano reinicia através de si a possibilidade do humano, por isso mesmo, dotado do dom de iniciar); e a Mortalidade (que corresponde ao encerramento não de uma vida orgânica, mas de uma biografia; uma vez que nos é dada a condição de agir e falar, cada criatura tem seu “eu” no todo de sua história e não em sua pessoa). Estas seis condições em que a vida é dada aos homens está sempre circunstanciada pela História e seu momento, portanto, em constante mutação. Esta última, que é o Condicionamento, seria a condição mais geral e ampla para a vida humana.

Pensar o homem através de condições em que a vida lhe é dada e não buscando identificá-lo como uma estrutura ontológica, estabelece uma diferença essencial no modo como o ocidente costuma compreender nossa humanidade, independentemente da linha filosófica seguida. Condições humanas em nada se assemelham a possíveis qualidades ou características do ser humano, inclusive porque seu contexto é a História e sua vida pessoal é histórica. E ressaltando, a identidade das pessoas não está nelas mesmas, mas espalhada na história vivida (Arendt, 2001).

As condições nas quais a vida é dada ao homem são, portanto, circunstâncias para o seu existir. Quando alteradas, também os homens e seu existir se alteram. Nós interagimos com as condições. Agimos para dar conta delas. Arendt chama este contexto da existência humana e das atividades que requerem, de “Vita Activa”, e destaca três tipos fundamentais de atuação – o Labor, decorrente de termos nascido com um corpo biológico e termos de mantê-lo vivo; o Trabalho, através do qual construímos um mundo de artefatos sobre o mundo natural; e a Ação, propriamente dita, que nos obriga a discutir e construir acordos com os outros homens para vivermos no mesmo mundo. Através, então, do Labor, do Trabalho e da Ação, a nossa humanidade vai se constituindo e transformando, no tempo, historicamente.²

² Uso aqui a expressão Labor, respeitando a tradução de Roberto Raposo de 2001, embora em uma posterior edição, de 2010, a revisão técnica de Adriano Correia retomou considerações da própria Arendt,

O complemento desta compreensão arendtiana dos homens encontra-se no livro “A Vida do Espírito” (Arendt, 2009). Nele Arendt considera que os homens, agentes de sua própria história e da História através de atos e palavras, perfazem-se em três dimensões. Eles são constituídos por um corpo físico, por um complexo de emoções a que ela chama de alma e, por fim, por um espírito. Corpo e alma são dimensões bastante integradas e são objetivas, isto é, elas podem aparecer no mundo. Já o espírito, a terceira dimensão humana, é inaparente, suas atividades não têm expressão visível, como acontece com as emoções. A tristeza, a alegria, a raiva, o amor são visíveis no mundo vivido através de uma expressão corporal, como lágrimas, sorriso, rubor, palidez, tremor.

O que Hannah Arendt identifica como espírito, termo de difícil tradução e que ela muitas vezes substitui pela palavra consciência, é algo que ocorre aos homens efetivando neles uma espécie de duplicação, um fenômeno anteriormente identificado por Sócrates e Platão e ao qual chamavam de Dois-em-Um. Trata-se de uma condição peculiar aos humanos, de não apenas se diferenciam de tudo o que a eles se apresenta, mas também de se distinguirem de si mesmos. É uma condição que se ativa e evidencia somente quando os homens pensam. Enquanto agem, enquanto falam e se relacionam com os outros, os homens são Um, mas quando pensam eles se duplicam para falar consigo mesmos, tornam-se dois-em-um. Esta é também a base da consciência moral. O espírito aproxima-se mais de uma espécie de acontecimento do que à nomeação de alguma qualidade, e implica na autorreferência. Pensar, falar consigo mesmo, é atividade que exige solidão, que pede uma aparente retirada do mundo vivido. Ao contrário das atividades da “vita activa” em que o fazer sempre acontece na referência a coisas e em meio à vida conjunta ou pública, as atividades do espírito são solitárias e invisíveis (Arendt, 1993).

O pensar, contudo, Arendt não o identifica com o próprio espírito, como acontece na tradição ocidental, mas refere-se a ele como uma das suas três faculdades. Estas três faculdades do espírito seriam o Pensar, o Querer e o Julgar. Estas três faculdades estão em constante diálogo entre si, porém, são totalmente independentes umas das outras. São autônomas, mas não autossuficientes. Para Arendt, a tradição ocidental não apenas confundiu a faculdade do pensar com o próprio espírito, mas o tomava por superior às

em que a expressão Labor é transposta para Trabalho, a expressão Trabalho, para Obra e o termo Ação permanece o mesmo.

demais faculdades e comandando-as. A pensadora reconhece a autonomia do querer, ou vontade quando, por exemplo, este resiste às asseverações do pensamento e pode dizer sim ou não a tudo o que aquele determina. E a autonomia do julgar, que a filósofa considera próxima ao que Kant reconhecia como a faculdade do “gosto”, se expressa quando ele decide e escolhe, por exemplo, entre o bem e o mal. Enquanto o pensar define o que é o bem e o que é o mal e ordena que o bem deve ser feito, é o juízo aquele que pondera sobre as questões particulares, decidindo quais devem ser consideradas boas ou más. E juntamente com o querer, o julgar pode decidir por fazer mal, apesar da prescrição do pensar.

De qualquer forma, estas três faculdades espirituais - o pensar, o querer e o julgar - se igualam enquanto não tem expressão material e são, em sua totalidade, invisíveis. Seu único modo de expressão é a linguagem, que funciona como uma ponte entre o universo invisível do espírito e o mundo vivido, a *vita activa*. Tudo aquilo que convoca seja o pensamento, a vontade e, ou, o juízo, se aloca e emerge da vida viva dos homens, enquanto eles fazem e falam, enfim, enquanto atuam no mundo e convivem com os outros. Mas para compreender, projetar e decidir sobre as questões, as provocações, as necessidades e condições de sua existência, os homens se retiram de suas atividades da vida viva e se recolhem num lugar onde as atividades espirituais acontecem, ainda que estas retiradas durem apenas segundos. De acordo com Arendt, esse mundo espiritual, para onde o espírito se retira, é o que chama de lugar nenhum do pensamento, um lugar que não existe senão enquanto atividade e não é propriamente mundano, dada sua condição de invisibilidade.

Quando se refere especificamente à faculdade do Pensar, Arendt distingue também nele três modalidades específicas: a do pensamento propriamente dito, a do conhecimento e a da compreensão. Cada uma destas modalidades se realiza como uma correspondência a uma específica finalidade. A finalidade do pensamento seria a busca do significado do que quer que seja, uma busca inesgotável uma vez que, assim que encontra uma resposta, esta se impõe, ela própria, como uma nova pergunta. Dentre os saberes que conhecemos, a filosofia seria sua melhor expressão. O conhecimento, ao contrário do pensamento, procura verdades estáveis, objetivas, aplicáveis e é a ciência o que melhor o expressa. Por fim, há a compreensão, que se assemelha ao pensamento, à medida em que busca sempre o significado e o sentido de um acontecimento, de uma

experiência, mas difere dele porque suas questões não são universais nem teóricas e se originam e destinam à experiência mesma.

Enfatizando, a finalidade do pensamento (filosofia) é buscar significados, a finalidade do conhecimento (ciências) é buscar verdades objetivas, estáveis e aplicáveis, e a finalidade da compreensão é buscar sentido para as ocorrências da vida mesma. Mesmo sendo atividades diferentes e independentes umas das outras, pensamento, conhecimento e compreensão podem manter entre si um diálogo, do mesmo modo que o fazem as faculdades do espírito, o pensar, o querer e o julgar.

As considerações sobre as condições de vida do espírito foram me interessando cada vez mais. Em especial, o diálogo possível entre pensamento e compreensão, no qual eu vislumbrava uma provável resposta para o que percebia ser a força terapêutica que provinha da filosofia.

Minha percepção mais imediata era a de que a força terapêutica da filosofia estava radicalmente na conexão entre pensamento e compreensão e não na filosofia em si mesma. Mas essa conexão apresentava uma dificuldade a ser resolvida, dada uma diferença radical entre essas duas modalidades do pensar. Apesar de ambas pertencerem à faculdade do pensar, Arendt indica que o pensamento depende de uma espécie de retirada da vida para se realizar, um certo afastamento da experiência, enquanto a compreensão está inexoravelmente ligada à vida mesma em sua ocorrência. Além disso, enquanto o pensamento é uma atividade do Logos, que na visão grega antiga é a mais alta expressão do Nous, a compreensão é um empreendimento ligado ao Senso-Comum. Este último, ao contrário do Logos, se satisfaz com impressões, com meras opiniões, apoia-se nos preconceitos que aceita sem reflexão e, portanto, dispensa comprovações e verificações (Arendt, 1999).

Entretanto, e apesar da sua proximidade com o senso-comum, a compreensão não procede de uma total aceitação do que simplesmente é ou aparenta ser, nem do que se fala e pensa em comum. Ao contrário, a compreensão nasce da percepção de um sentido da vida objetivamente perdido, ela é ativada pelo incômodo que alguém experimenta quando, de alguma forma, o lugar que ocupava no mundo se quebra, se desfaz.

Num âmbito mais amplo do mundo social, esse incômodo pode advir, por exemplo, da perda da liberdade imposta por um governo totalitário. Num âmbito mais restrito, mais pessoal, pode ser provocado pela perda de um emprego, pela morte de alguém próximo, por uma doença, um casamento desfeito ou infeliz etc. A perda do

lugar que se ocupava no mundo, a disfunção desse mundo e da vida corriqueira provocam uma perda do sentido que a existência pessoal fazia (Arendt 1993). A partir de então se impõem as perguntas sobre quem sou, o sentido da vida e o sentido que se faz nela, mesmo que elas se desenvolvam de forma silenciosa e ou disfarçada. Sem resposta a estes questionamentos, a vida pessoal se estanca e já não se sabe mais para onde ir, como agir, o que querer.

É exatamente quando a estrutura de sua vida pessoal está craquelada e perdeu o sentido reconhecido, que as pessoas, em geral, procuram um atendimento terapêutico. Elas precisam, enfim, ver o que não viram, encontrar uma razão que lhes explique os acontecimentos vividos pois, como todos sabemos por experiência própria, ninguém consegue viver uma vida que não faça sentido. Essa é a razão que faz a grande maioria das pessoas buscar um atendimento terapêutico. De alguma maneira elas entendem que sua compreensão se tornou insuficiente e equívoca.

Todavia, é natureza mesma da compreensão ser equívoca, ser dúbia e imprecisa, porque ela advém da nossa inserção na vida viva, na vida conjunta e pessoal. Ao contrário do pensamento que precisa se retirar da *vita activa* para vê-la melhor, a compreensão se articula primeiramente na experiência particular que, em si mesma, e exatamente por ser particular, se compõe por inúmeras travas e pontos-cegos. Além disso, a compreensão, como já abordamos, se constitui por pontos de vista, crenças, valores, princípios, preconceitos do senso-comum, cuja principal função é a de nos orientar no cotidiano.

O senso-comum não é um conhecimento menor que temos da vida, mas é o entendimento do existir e dos acontecimentos que compartilhamos com os que convivemos, com nossa cultura e civilização, com nosso tempo histórico. Como diria Arendt, o senso-comum corresponde às verdades que temos em comum com os outros. Quando alguém precisa compreender sua vida, quando já não se sente mais em casa no mundo, é porque a lente do senso-comum que articulava a sua própria compreensão, não dá mais conta, perdeu sua capacidade de orientação. Desorientadas, as pessoas se sentem sem saída, sem a possibilidade de se reprojeter, sem ânimo e sem futuro.

Na procura de um atendimento terapêutico está o grito de socorro da compreensão, que se vê frágil e inútil. E esse socorro, quem o pode prestar é o pensamento. Era isso que os alunos, sem querer e sem saber, encontravam nas nossas aulas de filosofia. De alguma forma, os temas que trabalhávamos em aula, retirando os

alunos da sua vida pessoal e concreta e levando-os a olhar para a existência humana em geral, iluminava suas vidas e questões particulares. Ao pensarem o pensado por outros, ao pensar sobre o existir humano já realizado por outros (tarefa do pensamento, portanto, da filosofia), os alunos experimentavam um certo distanciamento do vivido. Era uma retirada oferecida a eles pelo pensar, aquilo que enriquecia a compreensão que tinham da sua própria situação vivida e lhes oferecia alternativas para além daquelas que lhes eram fornecidas pelo senso-comum.

O recurso ao pensamento, portanto à filosofia, nos aproxima do que outros homens que já viveram experiências semelhantes refletiram sobre elas, como as traduziram em termos não tão individualizadas como nossas vivências o são. Estas reflexões têm o poder de nos lançar para fora do nosso isolamento. A identificação da pluralidade da experiência particular é uma das ajudas mais valiosas que o pensamento presta à compreensão, uma alavanca que nos lança sobre a possibilidade de resignificar, aceitar e reencaminhar a nossa vida pessoal.

O pensamento, como entendi através de Arendt, retirando-se da vida viva, aloca-se num espaço, digamos, atemporal e universal, portanto não submetido às experiências particulares e, assim, ilumina o mais particular dos particulares, que é a nossa vida individual. No retorno dessa retirada, porque a vida viva não nos permite permanecer fora dela, estamos preparados para a descoberta e a projeção de novas alternativas e para novas escolhas. O que nos resta, então, é transformar, em atos, o compreendido e decidido. É agir.³

No diálogo com o pensamento, a compreensão busca material para reelaborar suas próprias explicações, interpretações e decisões que, portanto, preparem o seu próprio encaminhamento da vida pessoal. Neste diálogo, o significado da existência humana encontrado pelo pensamento é traduzido pela compreensão como sentido da vida. Se o pensamento apreende o significado da vida humana, a compreensão, necessariamente o adapta e manifesta como sentido da vida pessoal, pois não é a vida do espírito, e sim a vida viva que precisa fazer sentido.

Sendo a filosofia, portanto, a expressão mais genuína do pensamento, é sua finalidade a busca de significado para o que quer que seja. E é exatamente nessa busca de significado que reside a força terapêutica da filosofia. Esta força, porém, não é

³ Nos fazer agir é uma tarefa da faculdade do Querer, mas esta faculdade não é assunto amplo, que esta reflexão não pode explorar. No segundo livro de *A Vida do Espírito* Hannah Arendt, trata dela exclusivamente.

terapêutica em si mesma. Ela só é ativada quando a compreensão busca sua ajuda para transcender a alocação particular de uma pessoa na sua realidade, na sua vida viva e no senso-comum.

O pensamento não se interessa pela solução de circunstâncias pessoais e particulares, porque ele quer saber o significado, digamos, geral dos fatos, dos fenômenos, das questões que o inquietam, mas é exatamente essa elucidação ampla aquilo que alimenta a compreensão dos eventos, das circunstâncias, das possibilidades objetivas e particulares.

O espaço terapêutico se mostrou para mim, então, como um lugar onde a fusão entre o pensamento e a compreensão do existir pessoal, podem acontecer. É um espaço temporal onde a filosofia e a prática terapêutica se integram. Esta integração, porém, só se torna possível se e quando as questões particulares da pessoa em questão forem vistas no contexto amplo da sua *vita activa*, isto é, como uma história pessoal desenrolada, objetiva e temporalmente, num contexto Histórico amplo, ou seja, numa História onde a história pessoal acontece e se torna real.

Finalizando, foram estas reflexões sobre a condição humana e, especificamente, sobre o pensar, que me permitiram não só identificar a força terapêutica emergente da filosofia, mas também elaborar uma metodologia teórico-prática que viabilizasse o aproveitamento dessa força. Este foi o percurso que preparou, então, a Historiobiografia e seu modo específico de promover a relação, a interação entre filosofia e psicologia, entre filosofia e processo terapêutico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *O que é Política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. “Filosofia e Política”. In: *A Dignidade da Política*. Trad. Antonio Abranches e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. “Compreensão e Política”. In: *A Dignidade da Política*. Trad. Antonio Abranches e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *A Vida do Espírito*. Trad. Antonio Abranches e outros. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

CRITELLI, Dulce. *História Pessoal e Sentido da Vida*. São Paulo: Educ/Fapesp, 2012.

_____. *Analítica do Sentido*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Trad. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. *Caminhos de Floresta*. Trad. Irene Borges-Duarte e outros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

SPANOUDIS, S.; CRITELLI, D. *Todos nós...ninguém*. São Paulo: Ed. Moraes, 1981.