

ANÁLISE EXISTENCIAL E IMAGINÁRIO: UMA PROPOSTA DE COLABORAÇÃO PARA ENFRENTAMENTO DA ANGÚSTIA

EXISTENTIAL ANALYSIS AND IMAGINARY: A PROPOSAL FOR COLLABORATION IN COPING WITH ANXIETY

Ramon Silva Silveira da Fonseca

Faculdade Maurício de Nassau (PB)

Eunice Simões Lins Gomes

Universidade Federal da Paraíba

Jonas Periarde de Araujo Raimundo

Universidade Potiguar (UNP)

Resumo. Nosso estudo objetiva evidenciar a colaboração que pode haver entre a Teoria Geral do Imaginário e a Logoteoria, para o enfrentamento da angústia, por meio do símbolo, em nosso caso, os símbolos barrocos cristãos. A metodologia utilizada foi a pesquisa descritiva e a revisão bibliográfica, tendo como instrumentos a análise textual discursiva e a hermenêutica simbólica, baseada na Teoria Geral do Imaginário, bem como na Logoteoria. Por meio da análise dos elementos simbólicos da Fonte de Santo Antônio destacamos o sentido de vida e o imaginário antropológico como meios de vencer a angústia e o vazio existenciais. Identificamos que a manifestação simbólica religiosa apresenta-se como instrumento de esperança e de encontro do sentido de vida.

Palavras-chave: símbolo; imaginário; logoterapia; arte.

Abstract. Our study aims to show that there can be collaboration between the General Theory of the Imaginary and the Logotherapy, to face the anguish, by the symbol, in our case, the Baroque Christian symbols. The methodology used was descriptive research and the literature review, with the instruments Discursive Textual Analysis and Symbolic Hermeneutics, based on the General Theory of the Imaginary and the Logotherapy. Through the analysis of the symbolic elements of the Fountain of St. Anthony, we highlight the meaning of life and the anthropological imagination as a means of overcoming the anguish and existential emptiness. We identified that religious symbolic manifestation presents itself both as an instrument of hope and a way to finding the meaning of life.

Keywords: symbol; imaginary; logotherapy; art.

INTRODUÇÃO

Nosso estudo objetiva destacar a colaboração que pode haver entre a Teoria Geral do Imaginário e a Logoteoria, para o enfrentamento da angústia, por meio do símbolo, especialmente aqueles presentes na Fonte de Santo Antônio, no Convento Franciscano de João Pessoa, na Paraíba. A metodologia utilizada foi a pesquisa descritiva e a revisão bibliográfica, tendo como instrumentos a análise textual discursiva e a hermenêutica simbólica.

O conjunto franciscano é composto pela igreja principal cujo patrono é Santo Antônio, uma capela lateral dedicada às chagas de São Francisco, a casa de orações da Ordem Franciscana Secular, o prédio conventual e o horto, onde se encontra um artístico chafariz: a Fonte de Santo Antônio (Figura 1).



Figura 1. *Fonte de Santo Antônio.*
 Foto de Edgley Delgado. 2004

Convém descrever esta, para um maior entendimento de nosso corpus de estudo. Para tal fim, recorreremos à descrição feita por Burity (2008, p. 155):

A Fonte de Santo Antônio constitui um dos mais belos exemplos de arte barroca, na primeira metade de século XVIII (1717). Está situada no amplo sítio, onde encontra-se o Horto, anexo ao convento, ao sopé da colina onde este está edificado. No que se refere à parte ornamental, a Fonte de Santo Antônio, contida entre duas pilastras que fazem o muro de apoio, é tratada à maneira de um retábulo de altar. Dentro de uma composição coerente com o gosto dominante nas duas primeiras décadas do século XVIII, a fonte se encontra subdividida em dois corpos, um superior, onde se tem o nicho e outro, inferior, com o golfinho esculpido em pedra, de cuja boca escorre a água. Esta é acumulada, parcialmente, em um tanque despojado de qualquer adorno artístico. O corpo inferior, em três panos, se encontra dividido em tratamento semelhante ao superior. As inscrições se acham em cartelas, situadas: a maior, no trecho do corpo superior, numa cartela acima do nicho; a segunda, logo abaixo do nicho, e a terceira, em duas cartelas situadas nas divisões ornamentais do corpo inferior, que enquadram o golfinho. (...) a principal inscrição latina (...) encontra-se numa cartela ornamentada

com elementos geométricos e fitomórficos, tudo apoiado em um entablamento com cornija e frisos, no qual se destacam duas flores de acanto. Logo em seguida observamos o nicho com sua arcada ornamentada, concha e caneluras. Este nicho vem enquadrado por dois modilhões com carrancas e folhagens de acanto. Destacam-se ainda, ao lado dos modilhões, as volutas em curvas e contracurvas ornamentadas com folhagens. Finalmente, ainda no mesmo plano do nicho, e nas duas extremidades, destacam-se dois coruchéus com folhas de acanto. Relativamente ao corpo inferior onde se encontra o golfinho, destacamos quatro modilhões, dos quais dois, que enquadram o golfinho, contêm duas cartelas em que surge a terceira inscrição em frase bipartida. E, nas extremidades, as volutas em curvas e contracurvas, contendo cachos de alguma árvore frutífera.

Após apresentarmos o conjunto franciscano julgamos necessário compreender as bases metodológicas e teóricas de nossa pesquisa. Segundo Gomes (2011), a hermenêutica simbólica visa a assentar uma teoria geral da compreensão que afirma que só se compreende o todo, caso se compreenda as partes e vice-versa, sendo tal técnica denominada de círculo hermenêutico. É nesse círculo que o símbolo se instaura, de modo que a compreensão dá-se através de uma mediação simbólica, em que a repetição de símbolos permite a elaboração de

um sentido.

Ao adotarmos a Teoria Geral do Imaginário, entendemos que seja necessário precisar o que se entende por imaginação e imaginário, assim, consoante a Gomes (2013, p.12):

A imaginação pode ser compreendida de dois modos: primeiro, como uma operação da mente, uma cognição que age evocando objetos conhecidos e, segundo, como uma faculdade de criar, é o próprio devaneio. Já o imaginário se manifesta nas culturas humanas através das imagens e símbolos, cuja função é colocar o homem em relação e significado com o mundo, com o outro e consigo mesmo.

O símbolo não remete a algo exterior e estranho a si, como o faz um signo matemático ou convencional, mas possui em si atributos do objeto que por ele é revelado, de modo que simultaneamente aponta para fora de si e atrai para si mesmo, em um jogo de revelação e de escondimento. Assim, Durand (1993, p.16) **define o símbolo como:** “Signo que remete para um indizível e invisível significado e, deste modo, sendo obrigado a encarnar concretamente esta adequação que lhe escapa, e isto através do jogo das redundâncias míticas, rituais, iconográficas, que corrigem e completam inesgotavelmente a **inadequação**”.

É devido a essa capacidade de remeter ao indizível e ao invisível, ou seja, de transcender, de ir além do posto, que o símbolo caracteriza-se como ação humana e humanizante, pois

como Frankl (2011, p.45) afirma: “O meio, o ambiente do animal, contém os elementos necessários à constituição instintiva da espécie. Em contraste, derrubar as barreiras do meio imposto à espécie Homo sapiens é uma característica constitutiva da existência humana”.

Portanto, conjecturamos que a desvalorização dos símbolos, de sua manifestação e a tentativa de seu banimento do meio social para ceder espaço a uma sociedade objetiva e científica pode causar prejuízos à saúde mental tanto do indivíduo como do grupo social. Supomos, assim, que a tentativa de anulação do sistema simbólico significa o aviltamento da dignidade humana.

Desse modo, entendemos que resgatar o símbolo e sua dinâmica, recuperar seu poder representativo e unificador seja uma tarefa de preservação da dignidade humana, conforme afirma Durand (1993, p. 97):

(...) na sua espontaneidade, o símbolo surge como restabelecedor do equilíbrio vital comprometido pela inteligência da morte; depois, pedagogicamente, o símbolo é utilizado para o restabelecimento do equilíbrio psicossocial; em seguida, se examinarmos o problema da simbólica geral, através da coerência das hermenêuticas, apercebemo-nos que a simbólica estabelece, através da negação da assimilação racista da espécie humana a uma pura animalidade, ainda que racional, um equilíbrio antropológico que constitui o

humanismo ou o ecumenismo da alma humana.

É devida a essa função de equilíbrio vital, psicossocial e antropológico que entendemos o símbolo como essencial a uma qualidade de vida. De certo modo, acreditamos que o símbolo contribua para a descoberta de um sentido de vida que norteie a existência do ser humano, assim, supomos que restaurar a função simbólica é suscitar e promover razões e sentidos para o passado, presente e futuro de cada indivíduo e de toda a sociedade. Segundo Mardones (2006, p. 247):

Sem um pensamento sensível ao mais além da argumentação e da crítica não há esperanças de superar a unilateralidade da razão tecnoeconômica; sem uma racionalidade capaz de captar a palpitação profunda do sentido de vida, permanecemos na estreiteza da funcionalidade predominante e doentes de sentido. A racionalidade simbólica, a abertura ao outro da razão, é a única que pode nos dar acesso ao remédio que nos cure da doença do sem-sentido, da desorientação e da crise de identidade de nosso tempo.

Em nossa pesquisa, compreendemos o texto presente na Fonte do convento como um elemento simbólico, significativo e revelador do sistema ao qual pertence, assim, sendo o fulcro de elementos que indicam o imaginário de sua sociedade, bem como revela a dimensão existencial dos construtores da referida casa de oração. Sodré (2007: 262) afirma:

A leitura e a narração não apenas ajudam a construir a própria identidade, mas também a interpretar e compreender a experiência humana, suas determinações psíquicas, éticas e sociais. Por meio do relato é possível reunir os eventos, dar-lhes um sentido, e a partir daí abrir uma perspectiva ética nas relações e realizações.

Durand (2002) afirma que a finalidade da função fantástica, isto é, do imaginário, é a vitória ontológica sobre a angústia temporal, por meio de uma esperança essencial que se manifesta nas estruturas e nos regimes do imaginário. Essa angústia existencial revela-se nas faces do tempo.

Esse poder finito do tempo apresenta-se, conforme Durand (2002), em três faces: a teriomorfa, nictomorfa e catamorfa. A primeira refere-se a imagens de animais devoradores e que remetem ao caos primordial; a segunda relaciona-se com os aspectos sombrios e devoradores; o terceiro vincula-se a símbolos de quedas e de depreciação. Justamente às faces do tempo e da morte que o imaginário resiste através dos regimes diurnos e noturnos.

No Regime Diurno as imagens constelam-se em três polos. Primeiro os símbolos ascensionais, marcados pela verticalização e pelo esforço de levantar o busto, assim opondo-se aos símbolos catamórfos; segundo, os símbolos espetaculares, caracterizado pela visão e iluminação, desse modo, contrapondo-se às imagens nictomorfas; e, por último, os símbolos diairéticos, caracterizado pelo trato manipulatório que tem

como fim o confronto e objeta-se às imagens teriomorfas. (DURAND, 2002)

O Regime Noturno é caracterizado pelos reflexos digestivos e copulativos que visam a enfrentar o tempo não diretamente, mas, conforme Durand (2002, p. 194): “na segura e quente intimidade da substância ou nas constantes rítmicas que escondem fenômenos e acidentes”. Esse regime destaca-se pelo princípio da conversão, antífrase, e do eufemismo. Essa é outra maneira da atitude imaginativa enfrentar as faces do tempo.

Araújo e Baptista (2003) afirmam que tanto a psicologia, quanto o imaginário baseiam-se mesma estrutura antropológica que são o biológico e o natural, destarte, ambos possuem origem similares, entretanto cabe ao prisma psicológico uma abordagem mais construtivista e individual-relacional.

Para Frankl (2005), a realização do homem, de seu sentido, dá-se quando o ser humano se despreocupa de si e doa-se, desse modo dirigindo suas intenções e para além de si. Esse movimento foi denominado de autotranscendência, característica essencial para a descoberta do sentido de vida. Conforme Frankl (1978, p. 11):

O homem, de fato, está sempre orientado para algo que o transcende, seja um sentido a realizar, seja uma pessoa a encontrar. De uma maneira ou de outra, sua natureza o leva a se ultrapassar. A transcendência de si mesmo constitui, assim, a essência da natureza humana.

Contudo, a despeito dessa orientação do ser humano à transcendentalidade, ou seja, à realização de um sentido, Frankl (1978) identifica um ambiente de frustração existencial, denominado por ele de vazio existencial, que indica que o homem sente que a vida é sem sentido.

Para Frankl (2011), o ser humano apresenta três traços, a saber: liberdade da vontade, a vontade de sentido e o sentido da vida. A liberdade da vontade pressupõe que o homem é livre para escolher atitudes e comportamentos. A vontade de sentido definida como o esforço mais basilar do homem no intuito de encontrar e efetuar sentidos e propósitos. O terceiro princípio é o sentido de vida, o que indica que o homem vive por seus ideais e valores, e a existência humana só é autêntica se for vivida de maneira autotranscendente.

Frankl (2011) identifica meios pelos quais o ser humano encontra sentido em sua vida e que ele chamou de valores, a saber: o primeiro, valores de criação, que se relacionam ao que o homem oferece ao mundo, ou seja, suas criações, sua contribuição; o segundo, valores de experiência, que diz respeito ao que o homem recebe do mundo, especificamente encontros e experiências; e, terceiro, valores de atitude, ou seja, a postura que se toma diante da vida quando se é confrontado com um destino que não se pode mudar.

Por sua vez, os valores de atitude podem ser destrinchados naquilo que Frankl (2011) denominou de tríade trágica, isto é, dor, culpa e morte. Ele salienta, assim, qual atitude devemos

apresentar diante de um sofrimento irremediável, ou seja, encontrar nesse destino de dor um sentido, enquanto que a atitude referente a culpa indica a possibilidade do homem definir a si mesmo e superá-la.

Já o terceiro elemento da tríade trágica diz respeito à atitude diante da transitoriedade da vida, a morte. Neste caso, apresenta-se a história, o passado como lugar privilegiado da descoberta de sentido, pois, conforme Frankl (2011, p. 95):

Neste [no passado], nada está irremediavelmente perdido. Pelo contrário, tudo está inalteravelmente preservado e salvo. Absolutamente, nada e ninguém podem privar-nos do que entregamos ao passado. (...) O homem é responsável pelo que fizer, por quem amar e por como sofrer.

Entre os sentidos que cada indivíduo descobre em sua vida e a missão a qual foi chamado a cumprir, surge a indagação do sentido do todo, do conjunto cósmico, da finalidade e do fim de algo que é superior ao ser particular. Nesse ponto, Frankl (2003) chamará a resposta a tais indagações de suprasentido, pois apresenta o sentido como algo além do apreensível. Além disso, Frankl (2003, p. 61) identifica duas possibilidades de resposta:

Porque as possíveis respostas positivas a todos estes problemas pertencem propriamente ao domínio da fé. É por isso, aliás, que, para o homem religioso, que crê numa Providência, não há por via de regra, a este respeito, nenhuma

problemática. Quanto aos restantes, a discussão de tais indagações teria que ser examinada, antes de mais nada, em termos de crítica gnoseológica.

Além da caracterização da fé e de sua efetivação como condição de acesso ao suprasentido, Frankl (2003) afirma também ser o amor o fundamento do ingresso na dimensão supra-humana. Amor que conjecturamos estar eivado de confiança e ser o substrato da resiliência diante da dor e do sofrimento.

COMPREENSÃO SIMBÓLICO-EXISTENCIAL

PRISMA EXISTENCIAL

Nossa análise existencial da Fonte partirá especificamente da sua inscrição, pois assumimos, conforme Moraes (2011, p. 14), que “os textos são significantes em relação aos quais é possível exprimir sentidos simbólicos”. Desse modo, supomos haver uma harmonia de significados entre o texto inscrito nas pedras da fonte e os símbolos arquitetônicos. Assim reza a inscrição: “À posteridade. O que tu aprecias, ó leitor, indagas com que trabalho foi feito? O amor fraterno construiu esta obra com muito custo. Ó fontes, dizei um hino ao Senhor. Santo Antônio, rogai por nós”.

A mensagem é dedicada à posteridade, o que nos indica a consciência dos construtores da transitoriedade da própria vida e da passagem do tempo. O edifício religioso foi construído para permanecer, para testemunhar o esforço, a fé e o amor de um grupo transitório. Parece-nos bastante importante a ideia de herança e de

efemeridade presente nessa dedicatória, mas também a noção de memória e de perpetuidade.

Desse modo, compreendemos que pela unicidade do sentido da vida e pela responsabilidade diante da existência revela-se a finitude do homem, portanto, essa transitoriedade é um fator provocador de sentido, ao invés de ser sua anulação, assim, Frankl (2003, p.109) afirma:

A finitude, a temporalidade, não é apenas, por conseguinte, uma nota essencial da vida humana; é também constitutiva do seu sentido. O sentido da existência humana funda-se no seu caráter irreversível. Daí que só se possa entender a responsabilidade que o homem tem pela vida quando a referimos à temporalidade, quando a compreendemos como responsabilidade por uma vida que só se vive uma vez. (...) O homem deve – no tempo e na finitude – levar alguma coisa até o fim, isto é, arcar com a finitude e contentar-se conscientemente com um fim.

Nesse esteio, julgamos que a percepção da efemeridade da vida estivesse presente na consciência dos construtores, inclusive pela característica da espiritualidade franciscana que tratava a morte como uma irmã, uma criatura de Deus. Assome-se a isso as próprias limitações da medicina da época, pois, segundo Cardoso (2008) a expectativa de um brasileiro não escravo no período colonial era de 27 anos.

Sob essa perspectiva, Frankl (2005)

apresenta o passado como o local das realizações, como o patrimônio inalienável da significação da vida de uma pessoa. Para ele o futuro ainda não é; o presente assoma como a oportunidade para encontrar sentido no fazer, no amar e no padecer; mas é no passado que tudo permanece garantido e estável, tornando-se, assim, um pretérito perfeito, desse modo, Frankl (2005, p. 97) constata que:

Nada podemos levar conosco quando morremos. Mas aquela totalidade de nossa vida, que completamos no momento definitivo de nossa morte, fica fora da sepultura e fora permanece – e isso é assim não apesar de, mas exatamente porque ela entrou no passado. Assim, o que tivermos esquecido, o que tiver escapado da nossa consciência, não foi eliminado da realidade; passou a fazer parte do passado e permanece como parte da realidade. (...) O arquivo eterno não pode ser perdido – o que é um conforto e uma esperança. Mas também não pode ser corrigido – o que é um alerta e uma advertência. Adverte-nos que, uma vez que nada pode ser removido do passado, com maior razão é dever nosso salvar as possibilidades que escolhemos, remetendo-as para o passado.

Além do mais, identificamos o que acreditamos ser um laivo do valor criativo, pois o conjunto arquitetônico apresenta-se como uma obra dada e realizada por alguém, uma feitura do engenho humano, uma intervenção

cultural na paisagem natural, uma herança para os pósteros, ou seja, *é trabalho feito*. Segundo Frankl (2003, p. 160):

Enquanto os valores criadores ou a sua realização ocupam o primeiro plano da missão da vida, a esfera de sua consumação concreta costuma coincidir com o trabalho profissional. Em particular, o trabalho pode representar o campo em que a unicidade do indivíduo se relaciona com a comunidade, recebendo assim o seu sentido e o seu valor. Contudo, este sentido e valor é inerente em cada caso, à realização (com que se contribui para a comunidade) e não à profissão concreta como tal.

Desse modo, acreditamos que os construtores tinham a consciência da contribuição deles para a sua comunidade e para além do seu tempo, ou seja, para a posteridade. Supomos serem pessoas que encontraram sentido em seu empreendimento e cumpriram a missão que descobriram ter, podendo ser a missão evangelizadora através da arte e do engenho arquitetural.

A segunda via para a descoberta do sentido de vida, isto é, os valores de vivência, o amor fraterno. Esse amor que está esculpido e pintado em variados símbolos desde o adro aos recônditos e detalhes da igreja, bem como está presente na espiritualidade cristã e especialmente na franciscana. Para Frankl (2003, p. 172):

(...) o amor representa o campo onde de

um modo especial são realizáveis os valores de vivência. O amor é, afinal, a vivência em que, pouco a pouco, se vive a vida de outro ser humano, em toda a sua unicidade e irrepetível!

Esse amor pode ser compreendido tanto como amor conjugal, quanto o amor alargado, aquele que abarca uma comunidade, um povo, mas, sobretudo, esse amor deve ser compreendido como uma experiência passiva, ou seja, o valor vivencial é caracterizado pelo que se recebe do mundo das relações e dos encontros.

Desse modo, podemos supor que a passividade do valor vivencial também se manifesta no trecho: *O que tu aprecias, ó leitor*, pois este está contemplando algo que lhe foi concedido, uma obra que não lhe custou, ele apenas goza do fruto do esforço e do amor de outrem de maneira gratuita.

Contudo, a inscrição especifica que tipo é o amor vivenciado pelos edificadores da obra, eles afirmam que é o amor fraterno que supomos ter como amálgama a fé cristã e a espiritualidade franciscana, entretanto esse caráter sobrenatural desse amor não diminui o seu perfil humano, pois Frankl (2003, p. 176) afirma:

O amor é um fenômeno humano no sentido exato da palavra. É um fenômeno especificamente humano, quer dizer: não se pode reduzir, sem mais, a um fenômeno sub-humano, nem de um fenômeno sub-humano se pode deduzir. Enquanto “fenômeno originário” que, como tal, é impossível reduzir a alguma coisa que “a rigor”

esteja por trás dele, - o amor é um ato que caracteriza a existência humana no que ela tem de humano; por outras palavras, um ato existencial. Mais ainda: é o ato co-existencial por excelência; porque o amor é aquela relação entre dois seres humanos, que os põe em condições de descobrir o outro em toda a sua unicidade e seu caráter irrepetível. Numa palavra, o amor caracteriza-se pelo seu caráter de encontro; e encontro significa sempre que se trata de uma relação de pessoa para pessoa.

Todavia, essa mensagem completa-se com mais uma informação, ou seja, o modo como a obra foi construída, além de ser motivada pelo amor, ela está marcada por muito custo, muito esforço, entendemos, assim, está imbuída de muito sofrimento.

Esse sofrimento, supomos, está relacionado com os valores atitudinais, que segundo Frankl (2011, p. 91) referem-se “à postura que se adota diante da vida, quando se é defrontado com um destino que não se pode mudar”. Contudo, poderíamos questionar como o sofrimento de uma edificação pode ser algo do destino, haja vista que uma construção é uma ação volitiva e interventiva do homem, portanto, algo que poderia ser evitado.

Assim, percebemos que o sofrimento torna-se uma via para a consumação do sentido da vida mediante a atitude que o homem padecente assume diante do seu sofrer inevitável, ou seja, como o homem concebe, aceita e nobilita o seu destino.

Depois de a mensagem manter um diálogo entre o escritor e o leitor, ela desloca seu destinatário do mundo humano, para o sobre-humano, para o divino, contudo sem negar o mundo tangível, melhor, incluindo o mundo humano e natural na dimensão divina, assim está escrito: *Ó fontes, dizei um hino ao Senhor. Santo Antônio, rogai por nós.*

Desse modo, surge uma oração. Primeiro um convite à natureza a cantar um hino ao Senhor, em seguida, uma súplica a um homem morto, mas crido como participante da divindade, por sua intimidade, enquanto vivo, com Deus. Logo, entramos explicitamente na dimensão do religioso e da fé.

Entretanto, consideramos importante perceber que se cria, dessa maneira, uma relação entre a psicoterapia e a religião, mas se deve ficar claro que são áreas colaborativas, mas não equivalentes, nem concorrentes, conforme explica Frankl (2003, p. 178):

A logoterapia não quer cruzar a fronteira entre a psicoterapia e a religião, mas deixa a porta aberta a esta, deixando ao paciente escolha de passar por ela ou não. É ao paciente que cabe a decisão a respeito de como ele venha a interpretar a própria responsabilidade; se, em última instância, ela diz respeito à humanidade, à sociedade, à própria consciência ou a Deus. É o paciente quem decide, diante de si, por quem ou por que ele é responsável.

Além disso, Frankl (2003, p. 180) considera a religião como um possível fator para

alcançar a saúde mental, bem como para promover um sentimento de segurança, assoma-se a isso, a sua compreensão de que “quando comparada à dimensão antropológica, a teológica se mostra dimensionalmente superior, naquilo que tem de mais abrangente e inclusiva”.

Desse modo, Frankl (2011) afirma que o sentido último, isto é, o suprasentido, escapa do campo intelectual, para ser compreendido no âmbito existencial, ou seja, no da fé. Para ele “a fé num sentido último é precedida pela crença em um Ser último: pela crença em Deus”. (Frankl, 2011, p. 181).

Assim, acreditamos que a logoterapia auxilie na compreensão do homem total e de suas aspirações, da sua saúde mental e de seu equilíbrio espiritual e que nos tenha ajudado a reconhecer a dimensão espiritual da presente na Fonte de Santo Antônio, pois, conforme Lukas (2002, p. 15) a logoterapia não “(...) ignora a personalidade espiritual do ser humano, a “centelha divina” na “argila”, que dá testemunho de uma indômita força criadora. É uma cura de almas, mas uma cura médica de almas, é uma psicologia, mas uma psicologia espiritual”.

PRISMA IMAGÉTICO-SIMBÓLICO

Após analisarmos a inscrição presente na Fonte de Santo Antônio dedicamo-nos a compreender sua linguagem imaginária e simbólica, detendo-nos nos símbolos arquitetônicos que a compõem e que formam um conjunto significativo com as inscrições anteriormente contempladas.

Compreendemos haver uma percepção da efemeridade do tempo bastante vívida em toda a obra artística, pois a inscrição dirige-se à posteridade. Além disso, a própria fonte a jorrar, no caso, a escorrer água vomitada da boca do golfinho faz-nos perceber o desgaste da vida, sua passagem. A água, fonte de vida, simplesmente escorre, cai em um tanque e transborda, volta à terra de onde emergiu. Como afirma Durand (2002, p. 96):

A água que escorre é amargo convite à viagem sem retorno: nunca nos banhamos duas vezes no mesmo rio e os cursos de água não voltam à nascente. A água que corre é figura do irrevogável. (...) a água é epifania da desgraça do tempo, é clepsidra definitiva. Este devir está carregado de pavor, é a própria expressão do pavor.

Portanto, esse entendimento da água como figura da morte mostra-nos a face nictomorfa e catamórfica do tempo, a morte tenebrosa e contumaz, provocando a angústia humana diante de sua fugacidade diante da qual o homem reage por meio de símbolos espetaculares, luminosos, ou seja, no meio das trevas, brilha a luz, bem como ascensionais.

Nesse esteio, identificamos, como símbolos diurnos da vitória sobre a morte, as folhas de acanto que estão presentes no entablamento da Fonte, nos modilhões e nos coruchéus. Essa repetição parece-nos indicar o esforço com o qual todo o conjunto arquitetônico foi edificado, assim, vencendo as intempéries da natureza e as vicissitudes da atividade laboral. Conforme Chevalier e

Gheerbrant (2012, p. 10):

O simbolismo da folha de acanto, muito usada nas decorações antigas e medievais, deriva, essencialmente, dos espinhos dessa planta. O acanto ornamentava os capitéis coríntios, os carros fúnebres e as vestimentas dos grandes homens, porque os arquitetos, os defuntos e os heróis haviam sido homens que souberam vencer as dificuldades de suas tarefas. Aquele que estiver ornado por essa folha venceu a maldição bíblica: O solo produzirá para ti espinhos e cardos (Gênesis, 3,18), no sentido de que a prova vencida se transformou em glória.

Dessa maneira, podemos identificar a harmonia existente entre o corpo arquitetônico e a inscrição da Fonte quando esta estampa: *O que tu aprecias, ó leitor, indagas com que trabalho foi feito? O amor fraterno construiu esta obra com muito custo.* Assim, supomos que o triunfo sobre os espinhos e sobre as dificuldades deu-se pelo amor. As folhas de acanto simbolizam esse custo e esse amor vencedor, os valores criativos que animam o homem pleno de sentido.

Contudo, os sinais do Regime Diurno do Imaginário não implicam a ausência dos do Regime Noturno, desse modo, acreditamos haver tanto um enfrentamento direto da angústia existencial, quanto uma eufemização desse pavor da morte, pois, Conforme Durand (2002, p. 193):

Diante das faces do tempo, desenha-se, assim, uma outra atividade imaginativa,

consistindo em captar as forças vitais do devir, em exorcizar os ídolos mortíferos do Cronos, em transmutá-los em talismãs benéficos e, por fim, em incorporar na inelutável mobilidade do tempo as seguras figuras de constantes, de ciclos que no próprio seio do devir parecem cumprir um desígnio eterno. O antídoto do tempo já não será procurado no sobre-humano da transcendência e da pureza das essências, mas na segura e quente intimidade da substância ou nas constantes rítmicas que escondem fenômenos e acidentes.

Enquanto no plano superior da Fonte perfilavam-se carrancas e sugerem uma atitude de enfrentamento do maléfico, uma face teriomórfica, amedrontadora do tempo, bem como um apelo à conversão moral e a um comportamento de iluminação da mente. Pelo Regime Noturno, o monstro do tempo torna-se um amigo, um arrefecimento do medo da fugacidade, ou seja, há uma inversão da significação do monstro devorador. (Durand, 2002).

Ao invés de sermos devorados pelo monstro, ou submergidos pelo seu vômito, destaca-se a capacidade de continente do animal, migrando-se, dessa maneira, para uma significação de arca, de baluarte ou de refúgio. Assim, o abdome da besta torna-se um ventre, um local de renascimento e de regeneração. Para Durand (2002) a simbologia do peixe destaca a característica involutiva e intimista do engolimento, bem como a reabilitação dos

instintos primordiais.

Esse ventre do golfinho-peixe remete ao renascimento do cristão, à fé na ressurreição, o que indica uma característica sintética-progressista do Regime Noturno, em que o tempo é dominado, passando a ser prelúdio de algo vindouro, ou seja, momento de gestação, como afirmam Paula Carvalho e Badia (2005, p. 23): “(...) a **Ressurreição supõe, em sua economia redentora, um tempo judaico-cristão, de teor progressivo no envolver escatológico, em suma, um tempo histórico**”.

Por fim, no arremate da Fonte de Santo Antônio, conforme Burity (2008, p. 155), encontra-se a cartela com a maior inscrição latina ornamentada com elementos geométricos e fitomórficos, tudo apoiado em um entablamento com cornija e frisos, no qual se destacam duas flores de acanto.

Essa consonância entre mensagem e escultura, a variação entre os regimes, a presença de diferentes estruturas, a heroica, a mística e a sintética, correspondem ao próprio momento do barroco.

Característica intrínseca da alma barroca é a conjugação dos componentes plásticos com o espaço e com a luz, serviçal de uma ideia, com o escopo de transmitir uma mensagem. Propicia-se um encontro do espírito com a divindade por meio da arquitetura, da expressividade das imagens, do fausto da decoração, do estarrecimento cenográfico e da sublimidade musical, principalmente a do órgão. Há uma associação das expressões artísticas e um anuviamento de suas distinções. Como afirma Kitson (1978, p. 34):

A arquitetura tornou-se mais escultural, a escultura mais pictórica e a própria pintura, mais estritamente interessadas nas aparências visuais, isto é, por uma ênfase maior na luz, na sombra, e na cor do que na forma e na linha, a pintura acabou reproduzindo mais fielmente o que os olhos viam, em oposição ao que se sabia estar ali.

À posteridade. A dedicação da inscrição revela a concepção passageira do tempo, como também a sua progressividade. A história continua, terá um escopo, uma realização, desse modo, existe o desejo de os construtores legarem um memorial de sua ação de sua existência.

Essa compreensão progressista do devir indica-nos a estrutura sintética e dramática do Regime Noturno do Imaginário. Como afirmam Ferreira-Santos e Almeida (2012, p. 27): “A estrutura de sensibilidade dramática é responsável pelo ritmo, pelo devir, pelo tempo domesticado”. Nesse esteio afirma Rocha Pitta (2005, p. 20): “Uma das características da estrutura sintética é sua especificidade quanto a estruturar tempo e espaço”.

Na inscrição encontram-se o deleite do leitor e o sofrimento do construtor: *o que tu aprecias, ó leitor, indagas com que trabalho foi feito? O amor fraterno construiu esta obra com muito custo.* Assim, como afirma Strongoli (2005, p. 168):

Na modalidade sincrética (...), percebe-se a busca da harmonização das duas modalidades mediante a criação de sistemas, de síntese e formulação conceituais. Seu princípio é

causalidade e seus processos, sincrônicos ou diacrônicos, desenvolvem a dialética do tempo e do espaço, promovendo deslocamentos de pontos de vista, progressões temáticas ou argumentativas.

A mensagem da cartela maior parece-nos ser o resumo de toda a simbologia tanto da fonte, quanto do convento e da igreja. A Fonte apresenta-se como um memorial, um monumento honorífico aos que passaram e um testemunho de vida e de amor aos que estão por vir. Mesmo as folhas e flores de acanto manifestam uma compreensão de vitória e de dever cumprindo, apresentando-se como um troféu. Como afirma Burity (2008, p. 162):

A inscrição reflete claramente dois aspectos essenciais do espírito daqueles que construíram o monumento: a consciência do valor artístico do que estavam criando e o senso de história que é o corpo do tempo humano. Tinham certeza eles de que as obras de arte se perpetuariam no futuro. Daí a mensagem “a posteridade”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Julgamos poder haver uma colaboração entre a Teoria do Imaginário e a Logoteoria no tangente ao bem estar psíquico do ser humano. Com as concepções de Angústia Existencial, para Durand, e de Vazio Existencial, para Frankl, percebemos que ambos identificam a causa do sofrimento do homem. As teorias foram adotadas para que se pudesse ampliar as análises e as interpretações do imaginário

humano e de sua significação.

O primeiro ponto de colaboração nos parece ser a necessidade de significação, para a obtenção de uma qualidade de vida. Portanto, vemos no patrimônio simbólico do Convento Franciscano, através da análise da Fonte de Santo Antônio, uma elaboração significativo-simbólica da existência humana, por meio do prisma do símbolo religioso, do Sagrado.

A segunda intersecção que vemos consiste no convite ao *amor fati*. Identificamos o Convento como uma proposta pedagógica, uma educação do imaginário, para o imaginário, visando a descoberta do sentido da vida. Desse modo entendemos que seja uma educação de sensibilidade que, segundo Ferreira-Santos (2012), visa a exteriorizar a humanidade potencial que há nas pessoas, ou seja, que o homem aprenda a ser quem ele é, que se autorrealize, que descubra o amor ao próprio destino, entendido como *amor fati*.

Nesse esteio, compreendemos que a pedra angular, a chave mestra que desvela todo o significado da obra está na dedicatória da Fonte de Santo Antônio “a posteridade”. Parece-nos haver na sociedade construtora do Convento/Fonte uma tangível maturidade ao assumir-se a morte, assim, enfrentando a angústia existencial, o medo primordial.

Assim, identificamos um arcabouço imagético sintético, harmonizando a razão prometeica e a ebriedade dionisíaca caracterizando o patrimônio simbólico da Fonte conventual. Para Frankl (2005) o vazio existencial dá-se pela falta de sentido, pela não realização dos valores criativos, relacionais e os atitudinais. O sentido é essencial para a saúde total do homem.

Em nossa opinião, os construtores da Fonte, por conseguinte, do Conjunto Conventual, foram seres de amor. Amantes do presente, do passado e do futuro, de modo que perpetuaram sua memória, ou seja, amantes de seu próprio destino. Assim, percebemos haver um imaginário predominantemente de estrutura sintética progressiva, o que nos parece estar em harmonia com a concepção de tempo própria do cristianismo, ou seja, um tempo evolutivo que tende para a sua consumação no Juízo Final.

Por fim, identificamos a vitalidade da elaboração simbólica em seus diversos âmbitos, mas especificamente a relevância da simbologia religiosa, para a obtenção de um equilíbrio psicossocial, bem como, ressaltamos a importância do processo educativo sensível, para a descoberta do sentido de vida.

REFERÊNCIAS

- Araújo, A. F., & B., F. P. (2003). Variações sobre o imaginário: domínios, teorizações, práticas hermenêuticas. Lisboa: Instituto Piaget.
- Burity, G. M. N. (2008). A presença dos franciscanos na Paraíba através do Convento de Santo Antônio. João

Pessoa: Ed. JB.

Cardoso, A. (2008). Escravidão e sociabilidade capitalista: um ensaio sobre inércia social. *Novos estud.* - CEBRAP, São Paulo, n. 80, Mar. 2008. Available

From <<http://www.scielo.br/scielo> Access on 18 Apr. 2013.

Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (2012). *Dicionário de símbolos. Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números.* 17 ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

Durand, G. (1993). *A imaginação simbólica.* Tradução: Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70.

Durand, G. (2002). *As Estruturas Antropológicas do Imaginário.* 3 ed. Tradução: Hélder Godinho. São Paulo, Martins Fontes.

Ferreira-Santos, M., & Almeida, R. de. (2012). *Aproximações ao Imaginário: bússola de investigação poética.* São Paulo: Képos.

Frankl, V. (1978). *Fundamentos antropológicos da psicoterapia.* Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Frankl, V. (2003). *Psicoterapia e sentido de vida: Fundamentos da Logoterapia e análise existencial.* 4 ed. São Paulo: Quadrante.

Frankl, V. (2005). *Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo.* São Paulo: Ed Ideias & Letras.

Frankl, V. (2011). *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia.* Tradução: Ivo Studart Pereira. São Paulo: Paulus.

Gomes, E. S. L. (2011). *A Catástrofe e o Imaginário dos Sobreviventes: quando a imaginação molda o social.* 2 ed. João Pessoa: Editora Universitária UFPB.

Gomes, E. S. L. (2013). *Um baú de símbolos na sala de aula.* 1 ed. São Paulo: Paulinas.

Kitson, M. (1978). *O Mundo da arte: Enciclopédia das artes plásticas em todos os tempos: O Barroco,* (Trad. Á. Cabral, Á. Weissenberg, D. Garschagen, H. Benevides, L. C. Soares, S. Jambeiro, & V. N. Pedroso). São Paulo: Expansão Editorial.

Lukas, E. (2002). *Psicologia espiritual: fontes de uma vida plena de sentido.* São Paulo: Paulus.

Mardones, J. M. (2006). *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião,* (trad. E. M. Balancin). São Paulo: Ed. Paulinas.

Moraes, R., & Galiazzi, M. do C. (2011). *Análise textual discursiva.* 2 ed. Ijuí: Ed. Unijuí.

Paula Carvalho, J. C. de; Badia, D. D. (2005). *Mitocrítica e Educação Fática em Le Martyre de Saint Sébastien de d'Annunzio e Debussy.* In: D. P. R. Pita (Org). *Ritmos do imaginário.* Recife: Ed Universitária da UFPE.

Rocha Pitta, D. P. (2005). *Fractais de Arte Pernambucana.* In: D. P. R. Pita (Org). *Ritmos do imaginário.* Recife: Ed Universitária da UFPE.

Sodré, O. (2007). *Linguagem, símbolo e mito na sociedade pós-secular: a fenomenologia hermenêutica e a experiência inter-religiosa.* In: I. G. Arcuri, & M. Ancona-Lopez (Orgs). *Temas em Psicologia da Religião.* São Paulo: Vetor.

Strongoli, M. T. de Q. G. (2005). Encontros com Gilbert Durand: Cartas, Depoimentos e Reflexões sobre o Imaginário. In: D. P. R. Pita (Org). Ritmos do imaginário. Recife: Ed Universitária da UFPE.

Enviado em: 29/07/2015

Aceito em: 30/10/2015

SOBRE OS AUTORES

Ramon Silva Silveira da Fonseca. Psicólogo, mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba, professor na Faculdade Maurício de Nassau, no Curso de Psicologia, no Curso Superior Tecnólogo de Gestão de Recursos Humanos e na Pós-Graduação em Gestão de Pessoas. Contato: tokosabba@hotmail.com.

Eunice Simões Lins Gomes. Pedagoga e Teóloga, Pós Dr^a em Ciências das Religiões na UMESP e Dr^a em Sociologia na UFPB, Professora na Universidade Federal da Paraíba no Centro de Educação - CE, lotada no Departamento de Ciências das Religiões -DCR e na Pós-Graduação em Ciências das Religiões - PPG-CR. João Pessoa –PB –Brasil. Contato: euniceslgomes@gmail.com.

Jonas Periarde de Araujo Raimundo. Estudante de Psicologia da Universidade Potiguar, na cidade de Natal no Rio Grande do Norte, Brasil. É membro do grupo de pesquisa Nous: Espiritualidade e Sentido, na Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa–PB-Brasil. Contato: jperiarde@hotmail.com.