



CAPÍTULO 3: COMPREENDENDO AS NARRATIVAS (“VIVENDO PARA ALÉM DO TRANSTORNO MENTAL¹: ESTUDOS QUALITATIVOS DE *RECOVERY*² NA ESQUIZOFRENIA”)*

10.62506/phs.v6i1.244

LARRY DAVIDSON (2003)**

Na esfera das ciências humanas... dizer que [psicólogos] “explicam” fatos científico-humanos é o mesmo que dizer que eles querem esclarecer motivações, tornar inteligível de que forma as pessoas “chegaram a fazer isso”, como elas passaram a se comportar de tal e tal maneira, quais influências sofreram e quais elas próprias exerceram, o que as levou na direção da comunidade de ação — Edmund Husserl, *Ideias II*

Introdução

Talvez já estejamos agora relativamente satisfeitos com nós mesmos. Com um pouco de paciência e de prática, aprendemos a obter narrativas ricas e detalhadas mesmo de uma população isolada de pessoas que talvez não estejam acostumadas a ser questionadas sobre a própria vida. Isso nos deixa, no entanto, com centenas de páginas de transcrições literais de (normalmente) entre 12 e 36 entrevistas, cada uma com duração (novamente, normalmente) entre 45 e 90 minutos. É nessa fase da pesquisa que os doutorandos que optam por realizar estudos empíricos qualitativos para sua tese começam, às vezes inesperadamente, a ter pesadelos. Por que ninguém me avisou que seria assim, perguntam? O que devo fazer com essa pilha de dados desorganizados? Como posso inserir centenas de páginas de entrevistas apenas vagamente estruturadas (na melhor das hipóteses) em uma seção de “resultados” gerenciável e coerente? Como posso reduzir essa quantidade de dados a algo que eu possa comunicar para a banca da minha tese numa apresentação de 20 minutos ou publicar em um artigo de 15 páginas?

Apesar do desânimo que sentimos diante de centenas de páginas transcritas de uma entrevista, esse desafio não é, a princípio, exclusivo de pesquisas qualitativas. A sensação eventual de injustiça que investigadores qualitativos novatos têm de que eles são os únicos que ficam sobrecarregados com uma quantidade esmagadora de dados é equivocada. Alunos de doutorado que fazem estudos quantitativos enfrentam desafios semelhantes ao lidar com centenas de variáveis coletadas de dezenas – ou até centenas – de pessoas. Como irão reduzir a pilha de dados – literalmente, pilha de instrumentos ou livretos – em algumas tabelas? As estratégias para reduzir os dados variam dependendo da abordagem, mas o desafio para ambas as abordagens é fundamentalmente o mesmo: fazer algum sentido (maneável) das respostas (intratáveis) dos participantes. Dentro do contexto de uma perspectiva narrativa, podemos esperar que o sentido que construímos seja de natureza narrativa. Portanto, nosso desafio pode ser assim reformulado: Como reunir as várias histórias que diversas pessoas nos contaram em uma ou algumas histórias coerentes que transmitam seus elementos mais relevantes, consistentes e, talvez, integrais?

1 Nota da tradutora: “*mental illness*” (doença mental) é o termo utilizado pelo autor no livro e, na época que foi publicado (2003), não havia sido ainda substituída pela expressão menos estigmatizante “transtorno mental”. Procuramos deixar a leitura mais atual, ao mesmo tempo refletindo o respeito e cuidado que o autor demonstra em toda sua obra e, para mantermos fiel à história da evolução do uso do termo, optamos em geral pela tradução de “*mental illness*” por “transtorno mental”.

2 Nota da tradutora: *recovery* é um termo que abarca um movimento de direitos civis que vem crescendo desde a década de 1970 e no presente texto diz respeito ao processo de mudança de pessoas com transtorno mental severo, que impulsiona sua vida independente, seus desejos e aspirações, na vida pessoal, de trabalho, familiar, e social, possibilitando que exerça sua cidadania e perceba-se como um membro de valor na comunidade. *Recovery* enfatiza mais o processo do que o resultado, e é baseado, segundo a Administração de Abuso de Substâncias e de Serviços de Saúde Mental (SAMHSA, 2022), nos seguintes princípios: “esperança, a crença de que esses desafios e condições podem ser superados, ... e que a recuperação/processo de *recovery* de uma pessoa é construída por seus pontos fortes, talentos, capacidade de lidar com dificuldades, seus recursos e valores inerentes. É holístico, aborda a pessoa como um todo na sua comunidade e é respaldado por colegas, amigos e familiares”. Para mais informações veja Davidson, Rakfeldt e Strauss (2010).

* Tradução de Elizabeth Brown Vallim Brisola. Original: Capítulo 3 (pp. 93-125). Larry Davidson (2003). *Living Outside Mental Illness: qualitative studies of recovery in schizophrenia*. Nova Iorque, University Press. Agradecemos ao NY University Press a gentileza de permitir a tradução inédita para o português de parte da supracitada obra.

** Larry Davidson, Ph.D., é Professor Associado de Psicologia no Departamento de Psiquiatria da Escola de Medicina da Universidade de Yale, onde atua como Diretor de Pesquisa e Política de Saúde Comportamental; Diretor do Program on Poverty, Disability, and Urban Health do Centro de Saúde Mental de Connecticut e da Universidade de Yale para Estudos Sociais e Políticos; e é Diretor Clínico Sênior e Diretor de Políticas de Saúde Mental do Departamento de Serviços de Saúde Mental e Dependência de Connecticut.



Este capítulo aborda essas questões, completando nosso esboço de uma metodologia de pesquisa empírica e qualitativa para a psicologia e descrevendo como os dados narrativos podem ser reduzidos e compreendidos dentro de uma perspectiva fenomenológica. Existem vários componentes desse processo que descrevemos a seguir. Relembramos, no entanto, que já iniciamos essa descrição na Introdução ao explicar como métodos qualitativos diferem dos quantitativos na base de sua orientação teórica. Fizemos isso usando o exemplo de uma árvore repleta de folhas de outono e argumentamos que as experiências *sobre* a árvore não podem ser compreendidas da mesma forma que a própria árvore. Será importante para a compreensão do conteúdo a seguir relembrar esse exemplo e seu significado teórico.

Um Breve Retorno à Nossa Árvore Favorita

No caso da nossa árvore vermelha favorita, entendemos sua identidade como um objeto físico representando um “ponto de união de causalidades” dentro do contexto da natureza (Husserl, 1981, p. 179). Fomos capazes de experienciar a árvore como sempre a mesma, apesar das mudanças em sua aparência ao longo do tempo, porque as mudanças que ocorreram eram ordenadas e previsíveis, obedecendo a certas leis. A árvore é a mesma ao longo do tempo porque suas interações com o ambiente obedecem consistentemente às leis das possíveis mudanças que identificamos como pertencentes às árvores. Foi a natureza das leis que regeram as mudanças que ocorreram que conceituamos como causalidade natural.

Também foi porque essas mesmas leis de causalidade não são suficientes para fundamentar toda investigação e teoria psicológica, no entanto, que argumentamos que os métodos qualitativos são tanto possíveis quanto necessários. Ao situarmos a psicologia qualitativa fora do escopo das leis da causalidade, sugerimos que as experiências – sejam elas de árvores, sejam elas de qualquer outra coisa – não podem ser compreendidas, elas mesmas, adequadamente por meio de explicação causal. Minhas experiências com a árvore não podem ser compreendidas como se fossem, elas próprias, objetos *da* experiência. Como o campo da experiência é aquele em que as coisas físicas são experienciadas por meio de suas múltiplas aparências, as próprias aparências devem ser experienciadas de uma forma diferente da maneira como os objetos aparecem por meio delas.

Para traduzir essas noções um tanto abstratas em implicações para a psicologia, voltamos agora para um exemplo diferente: o de comer. Em relação a comer como um comportamento humano, podemos dizer, por um lado, que uma abordagem naturalista da ciência psicológica *explicaria* comportamentos alimentares com base em um modelo causal de processamento metabólico de nutrientes do corpo humano e sua conversão em energia. Uma psicologia científica qualitativa, por outro lado, entenderia os comportamentos alimentares com base em um modelo motivacional da experiência de estar com fome. Parafraseando Robinson (1985), enquanto a *causa* de eu comer pode ser a falta de saciedade, a *razão* pela qual estou comendo é que estou com fome.

Com base nessa distinção, argumentamos que uma abordagem da psicologia qualitativa precisava desenvolver métodos adequados para estudar os assuntos da experiência, e não de seus objetos. Dessa forma, métodos qualitativos são baseados na experiência, tendo como objetivos a descrição e a compreensão de experiências subjetivas à medida que se desenrolam imanentemente ao longo do tempo. Sem rejeitamos o valor das abordagens naturalistas na psicologia, reconhecemos que nos experienciamos tomando decisões, agindo e nos comportando de acordo com planos que fizemos (ou não) com base em *razões*; ou seja, com base em motivações que nos direcionam para objetivos.

Dentro desse contexto, descobrimos que existe uma unidade, nesse fluxo de experiências, que não precisa ser explicada com base em fatores externos às próprias experiências. As experiências carregam dentro de si uma continuidade intrínseca, a qual se desdobra por meio de relacionamentos significativos de motivação, e não por meio de relações físicas de causalidade. Ou seja, descobrimos as leis da motivação que operam nesse fluxo temporal estudando o significado das próprias experiências em suas relações mútuas. Não precisamos olhar para outro lugar a não ser para o domínio da própria experiência a fim de gerar conhecimento sobre as estruturas e leis da experiência.

Conforme veremos a seguir, no entanto, isso não é tão simples quanto pode parecer à primeira vista. À semelhança das sereias chamando Ulisses, somos tentados, a cada momento, a abandonar nosso trabalho lento e constante, no domínio da experiência, em busca de resultados mais acessíveis por meio de atalhos nas explicações causais. No entanto, da mesma forma que a maioria dos conluios de enriquecimento imediato, tais escapes para a causalidade naturalista inevitavelmente levam à falência das abordagens qualitativas. Talvez mais ainda do que outras perspectivas teóricas que fundamentam métodos qualitativos, a fenomenologia é muito clara a esse respeito, e é, em parte, por essa razão que a escolhemos. Para compreendermos a experiência nos seus *próprios* termos, devemos *compreendê-la* em seus próprios termos, e para isso colocamos entre “parênteses” (“brackets”) fenomenológicos nossas noções usuais de causalidade.

Nas próximas seções, exploraremos alguns dos desafios que encontramos nas tentativas de manter a causalidade natural contida dentro desses parênteses, enquanto tentamos fazer sentido das experiências de pessoas que vivem com esquizofrenia em seus próprios termos e a partir de suas próprias perspectivas. Vemos como superar esses desafios implica evitar – a qualquer custo e em todos os casos – um tropeço



na objetificação, transformando a psicose (ou pessoas com psicose) em objetos, a fim de preservar nosso interesse na subjetividade e nos seres humanos como agentes experienciadores. Estamos convencidos, no entanto, de que somente evitando com sucesso quedas em explicações causais é que seremos capazes de justificar e demonstrar o valor distinto de uma abordagem qualitativa. Sejamos imunizados por esse lembrete teórico enquanto resistimos ao chamado das sereias para descobrir o que fazer com todas as histórias que nos foram contadas.

O Retorno ao Mundo da Vida

Seguindo as diretrizes que acabamos de estabelecer, o primeiro passo do nosso método é o da “*epoché da ciência objetiva*”, que envolve o isolamento dos nossos pressupostos teórico-científicos sobre a natureza objetiva do nosso objeto de estudo (Husserl, 1970, p. 135). No caso da psicologia qualitativa, isso significa abandonar a atitude reinante das ciências naturais, na qual o psíquico é visto como um objeto da natureza, e olhar para o “mundo da vida”, que é o mundo da experiência do dia a dia. Com essa mudança de rumo, simplesmente descrevemos aquilo que pertence à subjetividade psicológica tal como ela aparece ou é vivenciada no cotidiano. As experiências do psíquico incluem não apenas aspectos físico-materiais que foram isolados e estudados pelas ciências naturais, mas também os aspectos avaliativos, éticos, emotivos e estéticos que são excluídos do foco estreito da ciência natural causal.

Como resultado dessa mudança, percebemos a subjetividade inserida em uma rede de relações motivacionais, desenvolvendo atividades que tanto pressupõem quanto envolvem significados. Encontramos *peças* engajadas em atividades direcionadas a um objetivo interagindo com o ambiente de maneira a “conceder significados” (Husserl, 1983). O ambiente com o qual essas pessoas interagem não se mostra mais apenas como natureza, como o único nexos material abrangente de causalidade, mas como um mundo sociocultural e histórico que envolve seus interesses, desperta sua apreciação estética e apela para sua consciência social, por exemplo. É essa relação entre pessoa e mundo que constitui nosso foco como psicólogos.

Qualquer psicologia que não esteja fundamentada no naturalismo – fundamentada ou não na fenomenologia – poderá ter início com essa esfera descritiva purificada da subjetividade em sua relação intencional com o mundo cotidiano (ver Scanlon, 1982). As contribuições específicas da fenomenologia começam a ser introduzidas quando nos voltamos para a questão de como essas relações devem ser estudadas e compreendidas e, portanto, como devemos analisar e interpretar o significado das narrativas. Para podermos delinear cada um dos passos que apontam para nossa resposta, incluindo as contribuições únicas da fenomenologia, tomemos um exemplo de nossa pesquisa sobre a experiência de pessoas com esquizofrenia e o sigamos em cada uma das etapas do nosso método.

Tendo colocado entre parênteses nossos preconceitos naturalistas e outros construtos teóricos sobre a natureza da esquizofrenia, começamos com relatos subjetivos, na primeira pessoa, de experiências relevantes de pessoas que são caracterizadas como portadoras desse transtorno. Por exemplo, pedimos que uma jovem diagnosticada com esquizofrenia, pelos critérios do DSM-IV, descreva como e com quem ela passa o tempo no dia a dia. Ela responde contando-nos histórias de diferentes experiências que teve tanto em seu apartamento quanto no Burger King, em alguns casos comendo sozinha e em outros sendo acompanhada por um amigo; histórias que citamos detalhadamente no capítulo anterior. Agora que suscitamos o relato de um aspecto da experiência vivida dessa jovem, como estudar tudo isso?

Reconhecemos que, a princípio, isso pode parecer um desafio monumental, afinal não são apenas doutorandos nem investigadores qualitativos neófitos que acham difícil capturar uma narrativa em movimento contínuo. Husserl já reconhecia que, “a princípio, certamente a possibilidade [da fenomenologia] parece altamente questionável, uma vez que o domínio dos fenômenos da consciência é verdadeiramente um reino de fluxo heraclítico” (1977, p. 49). Ou, seguindo Heráclito, Husserl ou Holden Caulfield, de forma alguma há obviedade em como proceder para dar sentido a uma situação em constante mudança, a uma série de experiências que jamais serão as mesmas. Como trazer uma ordem para o fluxo aparentemente caótico de sensações, percepções, memórias, associações, desejos e emoções que compõem o viver subjetivo?

Observamos na Introdução que os objetos físicos da natureza adquirem sua identidade persistindo em ser os mesmos por meio de várias aparências, embora mais tarde percebamos que essa “*mesmice*” é, na verdade, um subproduto de certas mudanças ordenadas e determináveis com base nas leis da causalidade. Minha árvore vermelha favorita, afinal, nunca será exatamente a mesma árvore, mas mudará de maneira previsível ao longo do tempo, perdendo suas folhas a cada outono etc. Também sugerimos na Introdução que o fluxo heraclítico de experiências em constante mudança tem sua própria unidade paralela, a qual não precisa ser explicada com base em fatores externos às próprias experiências (como, por exemplo, nas leis da causalidade). Sugerimos, então, que essas experiências carregam em si uma ordem intrínseca; uma ordem e uma coerência que se mantêm consistentes em todas as relações de significado que conectam uma experiência a outra. Para onde devemos olhar buscando a localização dessa ordem intrínseca? Como determinar sua natureza e os princípios pelos quais ela estrutura o fluxo de experiências para que não sejam tão caóticos nem arbitrários como podem parecer à primeira vista?

Chegamos, aqui, ao nosso primeiro impasse nessa caminhada de análise de dados qualitativos. Uma



decisão deve ser tomada nesse ponto sobre onde devemos olhar a fim de localizarmos os princípios pelos quais podemos ordenar e compreender as histórias que nos contaram. Como explicar as descrições suscitadas pela nossa investigação? Devemos olhar, por exemplo, para “fora” da experiência dessa jovem: para seu diagnóstico? sua classe social? sua predisposição genética? para sua família de origem? ou devemos olhar mais profundamente, “dentro” das experiências, para significados e conexões intrínsecos que permeiam suas experiências à medida que se desenrolam ao longo do tempo nesse todo unificado e coerente que é sua vida psíquica? O caminho percorrido nessa bifurcação inicial da caminhada determinará a natureza de nossa compreensão psicológica e prática.

É possível, mas não desejável, recorrer, nessa conjuntura, a fatores externos às próprias experiências dos nossos participantes a fim de explicá-los. Não seria incomum, por exemplo, considerar sua descrição de comer feijão frio direto da lata na frente da televisão como algo que represente suas deficiências nas habilidades sociais e nas atividades diárias frequentemente associadas à esquizofrenia. Já havíamos mencionado no último capítulo que seu comentário sobre o hambúrguer não ter o mesmo gosto quando comia sozinha (em comparação a quando comia com um amigo) refletia o tipo de concretude equivocada de pensamento e linguagem considerados característicos da esquizofrenia. Dessa forma, nosso primeiro passo para obter descrições de experiências na primeira pessoa é principalmente fornecer exemplos que depois tomamos como base levando em conta outros fatores subjacentes. Consideramos que as investigações narrativas e qualitativas, nesse caso, desempenham papéis preparatórios para a ciência psicológica, fornecendo aos psicólogos uma base experiencial para seu modelo de natureza explicativa naturalístico-causal (Kockelmans, 1967, 1972, 1973; MacLeod, 1947, 1964).

Ao seguirmos esse caminho, porém, rapidamente perdemos de vista o sujeito psicológico como agente intencional e afastamos nosso foco da experiência no mundo-vivido com o qual começamos. Tal abordagem constitui um retorno ao naturalismo e à sua ingenuidade reducionista do pré-“mundo da vida”: tratando as experiências como se fossem objetos naturais que surgem por causas físico-materiais. Pode, certamente, ser verdade que a mulher que chamamos de Jane se veja comendo feijão frio direto da lata na frente da televisão *porque*, de certa forma, ela sofre de esquizofrenia, com todas as deficiências sociais associadas a ela. Isso, no entanto, é análogo a fornecer um relato de *Romeu e Julieta* explicando que é uma tragédia em oposição a uma comédia ou peça histórica. Essa explicação nos diz bem pouco sobre Jane, sobre suas experiências de esquizofrenia ou sobre a natureza da psicose e dos processos de *recovery*. Também não leva em consideração o fato de que muitos de nós que não experienciamos esquizofrenia ainda sabemos o que é comer sozinho na frente da televisão ou percebemos como nosso hambúrguer é sem gosto quando saímos apressadamente do Burger King depois de almoçarmos sozinhos.

Se quisermos prosseguir com uma investigação qualitativa como algo mais do que simplesmente uma preparação para a explicação naturalístico-causal, devemos resistir a esse apelo das sereias da objetificação e evitar tais explicações externas às experiências de Jane. Isso não quer dizer que essas explicações estejam erradas nem que não haja credibilidade nas abordagens explicativas naturalístico-causais da esquizofrenia, para as quais as experiências únicas de Jane podem, de fato, servir como excelentes ilustrações. Pelo contrário, devemos colocar tais explicações entre parênteses fenomenológicos e considerá-las, por enquanto, irrelevantes à nossa jornada de busca por uma compreensão das experiências de nossos participantes de sua própria forma e em seus próprios termos.

A Redução Fenomenológico-Psicológica

O outro caminho, menos trilhado, a seguirmos nessa conjuntura é limitarmos nosso escopo ao que está mais presente nas experiências de nossos participantes olhando mais profundamente dentro de suas experiências, e não fora delas. Esse caminho nos leva à segunda etapa do nosso método: a da “redução fenomenológico-psicológica” (Husserl, 1970, p. 235). Colocamos entre parênteses qualquer realidade que, normalmente, presumimos existir fora da experiência dessa pessoa, incluindo o contexto causal da natureza, e focamos exclusivamente nas experiências em si mesmas como *as* realidades nas quais estamos interessados. Em vez de explicarmos suas experiências com base nas causas subjacentes, tentamos compreender seu significado e sua estrutura a partir da perspectiva de quem as viveu (experienciou).

Ao realizar a redução fenomenológico-psicológica, há uma mudança fundamental na determinação do que deve ser considerado “real”. Olhar para as experiências dessa forma vira as coisas de cabeça para baixo e abandonamos nosso bom senso e nossa compreensão usual do real (voltado para coisas e fundamentos causais), a fim de adotarmos uma apreciação da realidade como sendo os próprios atos de experienciar em si mesmos. O resultado disso é que tomamos uma atitude totalmente diferente daquela tradicionalmente considerada pela ciência para constituirmos nossa matéria-prima. Mudamos nosso foco de uma preocupação com os objetos experienciados para uma preocupação com a experiência *desses* objetos na consciência. Ao fazermos isso, deixamos a “atitude natural” da experiência cotidiana e seu único mundo objetivo para trás e adotamos a “atitude pessoal” de ciência humana, descrita por Husserl da seguinte forma:

Na atitude pessoal, nosso interesse é direcionado para as pessoas e seus comportamentos em relação ao



mundo, em relação às formas como as pessoas temáticas têm consciência de tudo aquilo que estão conscientes de que existe para elas, e ainda em relação ao sentido objetivo particular que este último tem em sua consciência. Nesse sentido, a questão não é o mundo tal como ele realmente é, mas o mundo particular que é válido para a pessoa, o mundo que aparece para ela, com suas propriedades particulares conforme lhe parecem; a questão é como elas, como pessoas, se comportam em ação e paixão – como são motivadas para seus atos específicos, pessoais de percepção, de lembrarem, de pensarem, de valorizarem, de fazerem planos, de ficarem assustadas e reagirem, de se defenderem, de atacarem etc. (1970, p. 317)

No entanto, restringir nosso foco ao que está mais presente na experiência de nossa jovem parece levar-nos a confundir algo puramente subjetivo com a realidade (Kohák, 1978). Ao não nos enraizarmos numa realidade objetiva do mundo natural, limitamo-nos a estudar as percepções subjetivas únicas e particulares de Jane sobre sua realidade: um “mundo pessoal” que poderia facilmente ser visto como arbitrário. No entanto, nossa busca por uma psicologia qualitativa é construída sobre a premissa de que o reino da subjetividade *não* é, precisamente, arbitrário assim, mas é ordenado de acordo com seus próprios princípios – cujo trabalho nosso é discernir. Independentemente de sua validade objetiva, temos, diante de nós, nas experiências de Jane, todo um drama, um desdobramento temporal de uma história com cenário distintamente humano contido na simples experiência de comer sozinha na frente da televisão (Politzer, 1974). Agora que decidimos não explicar essas experiências em termos de fatores objetivos externos a ela, como, então, podemos prestar conta desse drama? Quais princípios subjetivos podemos usar para trazer alguma ordem a esse fluxo?

Em vez de olharmos para fora do fluxo da experiência, olhamos para os princípios organizadores inerentes ao próprio fluxo dos fenômenos: as estruturas significativas nas quais essas diversas experiências se fazem coerentes (Giorgi, 1985). Por exemplo, podemos comparar o ato de nossa participante comer feijão frio na frente da televisão com a cena de uma peça, com um ato no desenrolar de um enredo; comparamos isso, digamos, com o gesto de Otelo de dar um lenço para Desdemona no desenrolar de seu ciúme. Se pudermos compreender a estrutura motivacional de ser ciumento, não precisamos apelar para fatores externos às experiências de ciúme. O ciúme, como fenômeno distintamente humano, não precisa ser explicado em termos de outras causas não tão humanas. Ele carrega dentro de si sua própria razão. Conforme Kohák argumenta, “O princípio do ciúme não é suscetível a qualquer prova além daquela baseada em sua própria necessidade intrínseca” (1978, pp. 20-21).

Qual é, então, a natureza da necessidade a ser encontrada na experiência de nossa participante? Qual foi a estrutura motivacional das ações de Jane? O que ela estava tentando alcançar na vida (seu “enredo”) e como essas experiências específicas (as “cenas”) se encaixam ou não em seus planos atuais e em seu futuro sonhado? Quais princípios se encontram inerentes a esses atos experienciados, unindo-os em um fluxo coerente? E como poderíamos encontrá-los?

Explorando o Horizonte Motivacional de Jane

Se não olharmos para fora do domínio da experiência buscando localizar esses princípios, parece, então, que devemos nos restringir a esse espaço e localizar nele essas estruturas. Embora esse princípio pareça razoável à primeira vista, está longe de ser óbvio como implementá-lo. Temos a descrição feita por Jane de suas experiências e a citamos literalmente. Será que existem conexões intrínsecas óbvias entre os elementos de sua experiência que não vimos? É possível responder às perguntas listadas acima com base apenas nessas “vinhetas” específicas? Por exemplo, há alguma indicação na descrição de Jane do que ela está tentando realizar em sua vida e que papel têm o feijão, o hambúrguer ou os amigos nesse processo? Dentro de nossa perspectiva narrativa, compreender a experiência de Jane ao comer feijão e hambúrguer implica colocar essas “vinhetas” – o que chamaríamos de “micro-histórias” – no contexto das “macro-histórias” de ampla trajetória de sua vida, com base no que chamamos, em trabalhos anteriores, de modelo de “contexto de vida” (Davidson & Strauss, 1995). Porém, onde encontramos esse contexto de vida?

Será que podemos pedir que Jane o forneça? Sabemos, conforme vimos na Introdução, que não devemos pedir que Jane nos interprete suas próprias experiências, que nos diga o que elas significam para ela, pois isso a colocaria no papel de colega psicóloga. É nosso trabalho, na condição de pesquisadores, compreender e interpretar suas experiências. No entanto, será que isso significa que não podemos fazer perguntas adicionais a Jane sobre sua vida ou encorajá-la a elaborar mais detalhes de sua história cuja importância não é tão óbvia para nós? Claro que não, pois já passamos várias páginas do último capítulo sugerindo como tais questões poderiam ser estruturadas para evitar preconceitos e extrair narrativas ricas. Entretanto, isso levanta a questão com a qual estamos preocupados aqui, que é como analisar os dados que Jane nos forneceu. Isso pressupõe que, em algum momento, todos os significados relevantes inerentes às experiências de Jane se tornarão óbvios para nós. Mas o que significa, para esses significados, se tornarem “óbvios” – óbvios, por exemplo, para quem e com base em quê?

Agora nos deparamos com outra questão teórica e metodológica fundamental na pesquisa qualitativa que raramente é abordada de forma explícita. Em algum momento, precisamos parar de fazer perguntas de



esclarecimento a Jane e avançar para a fase de análise. Como sabemos que temos informações suficientes sobre as experiências de vida de Jane a ponto de deixarmos de fazer tais perguntas? Podemos supor que as “vinhetas” específicas sejam apenas pequenos segmentos de uma narrativa mais longa fornecida por Jane durante várias horas de conversa. Certamente, seria importante compreender essas experiências específicas no contexto desse material adicional. Mas, conforme apontou Camus, num momento em que o interesse pela fenomenologia na França estava no seu auge: “Para ser, realmente, realista, uma descrição teria de ser infinita” (1956, p. 270).

A narrativa de Jane poderia, em tese, começar com suas primeiras memórias de infância e prosseguir a partir daí, tornando-se, em essência, uma autobiografia. Mesmo assim, tal autobiografia teria de ser colocada em seu contexto de significados, como, por exemplo, de sua família imediata e estendida, e do seu ambiente social. A importância desses contextos na construção da experiência é amplamente demonstrada tanto na prática clínica (e.g., no uso de genogramas e história psicossocial) quanto na arte e ciência da escrita de biografias. Os biógrafos conhecem bem o trabalho intenso e prolongado envolvido em compreender a vida de outra pessoa. São necessários anos de pesquisa e estudo, incluindo buscas por material, arquivos e informações sobre o contexto sociocultural e familiar em que a pessoa nasceu para produzir uma única biografia. Será esse o caminho que escolheremos para pesquisa qualitativa em psicologia?

Em uma palavra: não. Não estamos sugerindo que, para fazer pesquisa qualitativa, seja necessário tornar-se um especialista em pesquisas psicanalíticas ou na biografia sociocultural de cada participante. Isso não seria viável com base nos aspectos práticos envolvidos em tal empreendimento, além de ser desnecessário e inapropriado, e não resolveria a questão da “obviedade”. Até os biógrafos têm de decidir quando encerrar a investigação. Acima de tudo, porém, está a natureza e o âmbito de nosso interesse. Não estamos interessados na biografia de Jane em si. Não embarcamos nessa jornada com o objetivo de desenvolver relatos biográficos da vida de Jane e das outras 179 pessoas que foram associadas a amigos voluntários neste estudo específico. Tampouco realizamos as 12 entrevistas com pessoas que retornaram a New Haven após um longo período de permanência no hospital estadual para podermos desenvolver 12 biografias distintas. Esperávamos usar a experiência de Jane como uma janela para os fenômenos do isolamento social e o processo de desenvolvimento de amizades entre as pessoas com transtorno mental grave. Da mesma forma, no estudo anterior esperávamos obter uma compreensão das diferenças entre viver no hospital e na comunidade entre pessoas com transtorno mental grave. Ao fazer isso, não estávamos tão interessados na singularidade de cada indivíduo, mas no que essas pessoas, como um *grupo*, teriam em comum *ao longo* de suas experiências de fenômenos iguais ou semelhantes. É claro que isso não sugere que biografias ou estudos de caso intensivos não sejam empreendimentos que valham a pena por si mesmos – apenas que não atendem ao nosso interesse atual.

Como, então, devemos examinar os pontos em comum entre as experiências das diferentes pessoas? De uma perspectiva fenomenológica, primeiro precisamos apreciar a natureza das experiências que estamos examinando. A experiência, dentro dessa perspectiva, é considerada temporal, dirigida e de uma natureza que “confere significado”. Como temporal, a experiência se desdobra como emergente de um passado, passando pelo presente e dirigindo-se ao futuro. Como doadora de significado – ou o que fenomenólogos passaram a chamar de “intencional” –, a experiência sempre se dirige a algum objeto (e.g., uma ideia, uma coisa). Dessa maneira, a experiência é direcionada tanto para a frente quanto para fora. No processo, um significado se constitui como aquilo *a que* a experiência é dirigida; em outras palavras, é o significado do significado do que nos é consciente em nossa experiência. Dado que esse movimento para fora também implica um movimento para a frente, o ato de constituição intencional pode ser descrito como gerador de novo significado com base, em parte, no resíduo de significados gerados por experiências anteriores. Além disso, esses significados gerados fornecerão uma base para a geração de significados ainda mais novos por meio de futuros atos de experiência. Ambas as extremidades desse continuum temporal, que é intrínseco à experiência, se juntam no que chamamos de “horizonte motivacional”. O horizonte motivacional de uma experiência é composto pelo passado próximo, do qual a experiência surgiu, e o futuro próximo (imaginado) para o qual é dirigido.

Que sentido tem, você pode estar se perguntando, toda essa conversa sobre significado e temporalidade? Como isso se relaciona com nossa tarefa de compreender as experiências de Jane entre comer sozinha e com um amigo? Talvez você se lembre de que a pergunta à qual estamos tentando responder é: O que Jane estava buscando em sua vida (o “enredo”) e como essas experiências particulares de comer feijão frio na frente da televisão e os hambúrgueres do Burger King (as “cenas”) se encaixam, ou não, em seus planos atuais e no seu futuro imaginado? Embora tenhamos decidido que não precisamos construir um relato biográfico de toda a vida de Jane até hoje para responder a essa pergunta, também sabemos que a resposta não se encontra apenas na superfície dessas “vinhetas”. Com essa nova compreensão da natureza intencional e temporal da experiência, podemos, finalmente, dar um primeiro passo em direção a uma resposta, tendo encontrado o “horizonte motivacional” para fornecer um meio de campo entre um presente atemporal que ocorre no vazio e um relato biográfico exaustivo do passado.

Agora sabemos que, intrínseco ao fluxo da experiência, existe um horizonte motivacional que contém tanto o significado do passado próximo, à medida que impacta a constituição de novos sentidos no



presente, quanto o futuro imaginado em direção ao qual a experiência presente é dirigida. Não eram essas, precisamente, as dimensões das experiências de Jane que estávamos tentando identificar? Se estivermos interessados em explorar o que Jane estava tentando alcançar na vida e como essas experiências específicas se encaixam ou não em seus planos, encontraremos exatamente o que procuramos no horizonte motivacional intrínseco a essas mesmas experiências. Tal horizonte pode não ser óbvio à primeira vista, especialmente se não sabemos o que procuramos, mas sua presença também está relacionada ao fato de que não precisamos construir uma biografia da vida de Jane. O que nos resta fazer é identificar esses aspectos do seu horizonte motivacional que tiveram relevância mais direta para a compreensão dos processos de constituição intencional envolvidos nessas experiências específicas. Embora ainda não saibamos quais são esses aspectos, agora temos um mapa para explorar a dimensão das experiências de Jane onde elas provavelmente serão encontradas.

Para ilustrar esse ponto, voltemos à narrativa de Jane e vejamos que indicações podemos encontrar da presença de tal horizonte motivacional que atua na formação de suas experiências. Ela relata que comia feijão frio “direto da lata” quando estava sozinha, em vez de aquecê-lo no fogão. Ela descreve que não teria “nenhum entusiasmo” de cozinhar o feijão quando iria comê-lo sozinha, apenas com a televisão de companhia. Nesse caso, ela parece ter visto o feijão apenas em termos de sua função alimentícia, como fonte de nutrientes necessários para sua sobrevivência; conforme descreve: “porque eu simplesmente sabia que tinha de comer algo”. De forma similar, Jane relata que não saía sozinha para um restaurante devido ao “vazio” que sentia ao sentar-se sozinha em local público e pelo fato de que, quando comia sozinha, em seu apartamento ou num restaurante, ela não conseguia saborear a comida. Ela descreveu assim: “Na verdade, não quero comer, porque a comida não tem graça quando estou sozinha”.

O que podemos aprender com essas descrições é que Jane passou um bom tempo sozinha em seu passado recente; que quando esteve sozinha, se sentiu vulnerável, solitária e vazia; e que, nessa situação, não tinha motivação para cuidar de si mesma. Todos esses significados são confirmados e ampliados nas descrições de Jane sobre comer com um amigo. Nessas descrições, o que também se torna visível é seu desejo de ter companhia. Ela resume esse desejo de forma eloquente quando diz: “[Mas] quando você sai [e] não está sozinha, pode comer conversando com alguém, então aquela lata de feijão se torna uma tigela de ouro, em vez de apenas uma simples lata fria”. O que nos resta supor é que Jane está se dirigindo a um futuro imaginado, no qual gostaria de ter mais amigos, pessoas com quem pudesse passar tempo e compartilhar refeições, a fim de desfrutar mais da vida.

Neste ponto, entendemos que o leitor experiente já esteja pensando: “É claro, isso estava óbvio desde o início. Eu poderia ter lido contado essas coisas quando li pela primeira vez a transcrição da entrevista”. Se, de fato, o leitor experiente estiver pensando exatamente isso, então conseguimos comprovar nosso ponto de maneira direta e, relativamente, sem dificuldades.

A Importância do Óbvio

Não prevemos muita discordância sobre o conteúdo do horizonte motivacional que identificamos nas descrições de Jane. Em retrospecto, de fato, parece óbvio. Mas é assim que deveria ser. Entendemos que, para a maioria das abordagens de investigação científica, descobrir o óbvio é considerado equivalente ao fracasso. No contexto da investigação fenomenológica, no entanto, dizer que certos significados se tornaram “óbvios” não sugere que devem ser descartados por serem irrelevantes ou por não terem acrescentado nada de novo à nossa compreensão. Muito pelo contrário, é nossa tarefa, nesse caso, descobrir, ou, mais precisamente, explicitar os significados intrínsecos às experiências em questão, a fim de revelá-los em sua obviedade. Em outras palavras, nos esforçamos para tornar explícitos os significados que estão implícitos em uma experiência, para que possam ser vistos com o mesmo grau de obviedade que estava, originalmente, explícito na experiência. Aqui, como na maioria dos aspectos da fenomenologia, trata-se de capturar, de maneira direta e intuitiva, o significado envolvido; o único desafio verdadeiramente está em descobrir os significados implícitos para que possam ser apreendidos dessa forma.

Na investigação qualitativa empírica, contudo, não basta descobrir esses significados implícitos em sua obviedade. Um desafio adicional e premente para esse tipo de investigação, fenomenológica em sua orientação ou não, é encontrar maneiras de apresentar os resultados à audiência de modo que pareçam estar imbuídos do mesmo senso de obviedade com o qual foram inicialmente descobertos. Ninguém pode se convencer da validade de uma investigação qualitativa apenas pela persuasão, pelo debate ou pelo relato de pontuações de confiabilidade entre avaliadores. Quando alguém não for capaz de tornar óbvios, para a audiência, os significados envolvidos nas experiências em questão, *então* falhou em seus esforços para identificar ou para explicitar esses significados. Essa é uma das várias maneiras pelas quais a fenomenologia desafia a ciência convencional.

Mas para quê, então, perguntaria o leitor experiente e insatisfeito, descobrir o óbvio? Como isso, avançamos em nossa compreensão da experiência de Jane, em particular, ou da psicose, de forma geral? Apesar de sua obviedade, essas descobertas carregam em si várias implicações não tão óbvias para nossa compreensão das experiências e do comportamento de pessoas como Jane. Essas descobertas não são tão



óbvias no sentido de contradizerem – ou, pelo menos, no mínimo desafiarem – aspectos da visão clínica da psicose que atualmente dominam o campo.

Sugerimos, por exemplo, que Jane estivesse sozinha e desejasse companhia. Isso vai contra a visão atual de não sociabilidade e de retraimento, sintomas negativos característicos da psicose, na medida em que esses conceitos implicam que a pessoa não deseja – ou, na melhor das hipóteses, é indiferente ao – contato social. Apesar do seu aparente isolamento, Jane *não* parecia indiferente ao contato social. Além disso, muito se falou de apatia, de falta de energia, de anedonia (falta de prazer) e de avolição (falta de vontade), também considerados sintomas negativos centrais da psicose quando se argumenta contra o envolvimento dessas pessoas em esforços extenuantes de reabilitação ou na imposição de demandas sociais e vocacionais. A reclamação mais comum ouvida por supervisores de gestores de casos ou de profissionais de reabilitação que trabalham com pessoas que têm psicose é que lhes “falta motivação”. Jane não contradiz essa percepção de falta de interesse, energia, motivação ou prazer – afinal, ela nos conta que não consegue saborear a comida quando come sozinha –, mas ela nos oferece, sim, uma perspectiva diferente sobre esses elementos de seu quadro clínico.

Para Jane, a falta de motivação, prazer, interesse e energia é vivenciada não tanto como um elemento central de sua psicose, mas mais como um efeito colateral infeliz de viver uma vida vazia e solitária. Ela não tem entusiasmo algum para cozinhar, diz ela, porque sabe que comerá sozinha. Talvez um sentimento não incomum entre solteiros e viúvas, essa perspectiva lembra a resposta oferecida por uma pessoa com psicose com quem trabalhamos quando questionada por um coach profissional de trabalho sobre por que ela se recusava a lavar o cabelo e trocar de roupa antes de se apresentar no local de trabalho, um quatinho nos fundos de um brechó. Ela respondeu: “Você quer que eu me vista bem, mas você nunca está disposto a me levar a lugar algum”. Descobrimos que, de acordo com sua resposta, se nos oferecermos para levar as pessoas a lugares que gostariam de ir, como um bom restaurante ou um jogo de beisebol, eles irão, de fato, “se arrumar bem”.

A Redução Transcendental e suas Implicações para a Psicologia

Tendo descoberto o horizonte motivacional implícito em cada ato de experienciar, podemos agora retornar à nossa discussão sobre método e prosseguir para o próximo passo de nossa análise fenomenológica. Conforme sugerido pelo subtítulo acima, essa etapa consistirá na chamada redução transcendental (Husserl, 1970).

Contudo, por que nos preocuparmos com mais uma “redução”? Por que tirarmos o foco de nossa atenção de Jane e suas experiências de viver com psicose justo quando estamos prestes a chegar à parte mais interessante, apenas para confundir a cabeça com conceitos como “transcendental”? É necessário enfrentar essa questão transcendental – foco de considerável debate e controvérsia na filosofia – para fazermos estudos fenomenológicos empíricos em psicologia? Até o próprio Husserl concordou que a psicologia não era uma ciência transcendental, lidando, como ela o faz, com a realidade mundana da subjetividade psicológica, em oposição à subjetividade transcendental. Como resultado, a maioria dos fenomenólogos concluiu que psicólogos *não* precisam se preocupar com o transcendental, deixando, felizmente, esse conjunto espinhoso de questões para os filósofos (e.g., Drüe, 1963; Giorgi, 1970; Kockelmans, 1967; Merleau-Ponty, 1962; Ricoeur, 1966; Sartre, 1956). Nós abordamos (e, pelo menos para nossa própria satisfação, refutamos) longamente essa postura em outro lugar (Davidson, 1988, 1994; Davidson & Cosgrove, 1991, no prelo), e não pretendemos entrar em detalhes aqui. No entanto, o conceito de transcendental continua importante, neste ponto, para nosso propósito concreto, psicológico, por duas razões interligadas. Limitaremos nossa discussão a essas duas questões.

A primeira diz respeito à natureza da relação entre a infinidade de significados que agora entendemos como inerentes à experiência, por um lado, e ao mundo único que todos compartilhamos, por outro. Com “mundo único”, estamos nos referindo ao mundo como elemento objetivo, que existe independentemente de e como base comum para sujeitos psicológicos. A segunda questão diz respeito a como devemos obter acesso aos significados inerentes às experiências de outra pessoa. Essas questões estão relacionadas no sentido de que a resposta à primeira pergunta prescreve, necessariamente, a resposta à segunda. Para maior clareza, tomemos o exemplo de uma possível posição teórica e vejamos como isso acontece.

Uma posição teórica comum, implícita em muitas abordagens de investigação qualitativa em psicologia, consiste em ver os significados constituídos pela experiência como inerentes a, ou existindo dentro das próprias experiências. Como consequência, cada indivíduo é visto como tendo seu mundo pessoal de significado constituído por ele mesmo. Dada a existência bastante individualista atribuída ao significado e aos mundos pessoais que ele cria, torna-se impossível, nessa visão, que uma pessoa obtenha acesso à experiência ou ao mundo de outra pessoa. Questões fundamentais sobre a natureza da pessoa que cria tal mundo, sobre a existência de um mundo objetivo compartilhado independente de todos esses assuntos e sobre como as pessoas podem se relacionar com outros, apesar de sua separação, tornam-se sem resposta, embora também irrelevantes, porque o mundo fica restrito ao que está dentro da vida pessoal de cada indivíduo. O mundo como um todo, como base comum para bilhões de pessoas e seus diversos mundos pessoais, se perde.



Entendemos que perguntas sobre a condição existencial do sentido, do sujeito que o constitui e do mundo constituído por esses significados normalmente não são abordadas – para não dizer que são ativamente evitadas – em psicologia. Na verdade, a psicologia se divorciou dessa filosofia desinformada há mais de um século para se tornar uma ciência empírica. No entanto, sugerimos que as psicologias qualitativas têm contornado essas questões por conta própria. Abordagens neurocognitivas da psicologia abordam essas questões implicitamente, assumindo que significados residem em nossos neurônios. O mundo e seus sujeitos psicológicos são entidades físicas, redutíveis, em princípio, a seus aspectos mais básicos de matéria. Todas essas abordagens científicas são baseadas na física e, portanto, fundamentalmente, na matemática. Se a psicologia qualitativa deseja demarcar seu próprio território como uma alternativa, deve estabelecer uma base não matemática para sua ciência. Como as psicologias qualitativas normalmente abordam essa questão?

Dito de maneira simples, elas não o fazem. Teóricos fundamentados, que são pesquisadores qualitativos empíricos mais inclinados à teoria, podem, por exemplo, referir-se ao interacionismo simbólico como sua base filosófica. Investigadores que utilizam abordagens narrativas podem, da mesma forma, apontar para o construtivismo social como base de sua estrutura conceitual. Muitos investigadores não fazem referência alguma a um quadro teórico alternativo para fundamentar suas investigações, aparentemente confortáveis com o positivismo. Sem entrar em detalhes sobre as diferenças entre o construtivismo social, o interacionismo simbólico e as abordagens hermenêutico-existenciais para a fenomenologia, o que é mais relevante para nosso objetivo aqui é que *todas* essas abordagens permanecem transcendentemente ingênuas. Ainda não foram transformadas pela redução transcendental e permanecem no lado mundano do transcendental (Davidson, 1988). Mas o que isso significa e, igualmente importante, que diferença isso faz?

O que está fundamentalmente em questão aqui é a natureza do ato de constituição intencional. Que posição atribuímos ao processo de construção de significado, ao criador do significado e aos significados que são criados? Com base em nosso desempenho da redução fenomenológico-psicológica para a atitude pessoal, parece que o criador de significados é o sujeito psicológico, que o processo de construção de significado é, em si, um processo psicológico, e que os significados que são criados por esse sujeito constituem seu mundo pessoal. No entanto, cada sujeito psicológico é compreendido como um ser individual, corporificado, que existe no contexto desse mesmo mundo. Ao mesmo tempo em que o sujeito psicológico é visto como criador de um mundo pessoal por meio do processo de constituição intencional, ele é visto como um ser mundano que existe dentro do único mundo objetivo que todos compartilhamos. O problema é: como podem os sujeitos psicológicos que fazem parte do mundo também ser responsáveis pela criação de seus próprios mundos? Esse é um problema não apenas de mundos duplicados – um pessoal e um objetivo – mas, mais importante, um problema da relação entre esses mundos. Uma vez que o sujeito psicológico é visto como criador de seu próprio mundo, fica impossível voltar ao mundo objetivo compartilhado com o qual começamos.

Esse é um problema que ocupou boa parte das obras maduras de Husserl, sendo referido de várias maneiras como “paralelismo” ou “coincidência paradoxal” da subjetividade transcendental e psicológica, o problema do “estar fluindo” e o dilema do psicologismo (Husserl, 1970). Sem arrastar o leitor para as entranhas sangrentas, embora intrigantes, das refutações de de Husserl ao psicologismo – uma jornada, conforme dissemos acima, que já discutimos em outro lugar (Davidson, 1988, 1994; Davidson & Cosgrove, 1991, no prelo) –, basta dizer, aqui, que a única saída para esse dilema é realizar a redução fenomenológica final à intersubjetividade transcendental.

O problema de considerar o sujeito psicológico como criador de seu próprio mundo, em resumo, é que a constituição intencional – ou a criação de significado – não pode ser entendida como uma função psicológica. O mundo não pode ser criado por uma de suas próprias criaturas mundanas, portanto a função de criador de mundo deve estar localizada em outro lugar. Esse outro lugar é o que passou a ser referido, na tradição fenomenológica, como o “transcendental”. Nossa única dificuldade, e única razão pela qual temos de dar esse passo adicional da redução transcendental, é que normalmente nos vemos e vemos nossa capacidade de criar significado como fenômenos psicológicos, e, portanto, de natureza mundana. Não apreciamos, ao contrário disso, que, coletivamente, na realidade, somos responsáveis pelo mundo que criamos. É como se os marionetistas esquecessem que foram eles, de fato, que criaram as marionetes e continuassem a manipular suas cordas, vendo a si mesmos como espectadores passivos em uma apresentação ao vivo.

É importante que o leitor perceba que não estamos visualizando, nessa analogia, os marionetistas como sujeitos psicológicos que, nesse caso, seriam as próprias marionetes. Nosso ponto é exatamente que os sujeitos psicológicos não podem ser criadores de significado nem do mundo. De acordo com essa visão, as teorias psicológicas, ou as estruturas conceituais que as informam, que veem a construção de significado como uma função psíquica mundana, baseiam-se em um mal-entendido fundamental sobre a natureza da experiência. A experiência como criadora de significado é uma função transcendental. Ver experiência como de natureza psicológica é ser transcendentemente ingênuo; é permanecer na plateia com os marionetistas, vendo as marionetes como se elas próprias fossem atores vivos em um palco. Contudo, não devemos nos deixar enganar por essa analogia e pensar que cada um de nós é um marionetista (transcendental) puxando as cordas de uma marionete (psicológica). Por mais tentadora que seja essa imagem, ela representa uma última tentativa, por parte das sereias, de nos atrair de volta para uma objetificação da experiência,



uma recaída final para o naturalismo. É na conceituação diferente do transcendental, sem recorrer a uma linguagem objetificadora, que reside o verdadeiro desafio.

Felizmente para nós, esses são desafios em grande parte filosóficos. Como psicólogos, não precisamos ficar emaranhados nas disputas filosóficas relacionadas à possibilidade e à natureza do transcendental como diferente da esfera mundana do psíquico. Será suficiente respondermos às nossas duas questões originais, caracterizando o psíquico em sua relação com o transcendental das duas maneiras que se seguem.

Recordamos que a primeira questão dizia respeito à natureza da relação entre a multiplicidade de significados constituídos pela experiência e o mundo único que todos compartilhamos. Sabemos, agora, que essas duas dimensões são uma e a mesma. Os significados constituídos pela experiência são os que compõem o mundo que todos compartilhamos. Não há uma infinidade de mundos pessoais separados desse mundo único e separados uns dos outros, mas sim um mundo apenas no qual pode haver experiências diversas e ilimitadas. Lembramos que os significados que constituem esse mundo não são apenas constituídos no presente, mas também envolvem o resíduo de significados constituídos no passado e no horizonte do futuro imaginado para o qual esses atos são direcionados. Entretanto, se os sujeitos psicológicos não devem ser vistos, nesse contexto, como agentes de tais experiências, então o que acontece com a psicologia e com o psíquico?

A psicologia, como disciplina mundana, refere-se ao estudo de um domínio constituído (ou seja, o psíquico) em oposição aos atos de constituição. Como resultado, a psicologia se torna o estudo de como os indivíduos podem ser motivados a agir. Uma parcela significativa de seu objeto de investigação consiste nas maneiras significativas pelas quais atos anteriores de um indivíduo motivam sua atividade futura. No entanto, embora possamos considerar o significado residual de qualquer ato constitutivo como um aspecto da constituição psíquica de uma pessoa, não podemos considerar que esse ato, em si, tenha sido psíquico em sua natureza. Os próprios atos, a geração ativa daquilo que, mais tarde, se torna parte do horizonte motivacional do sujeito com significados preexistentes, não podem ser capturados pela psicologia. Esses atos são transcendentais. A psicologia só pode estudá-los retrospectivamente, como tendo desempenhado um papel na constituição do horizonte motivacional do sujeito. Como transcendentais, os próprios atos transcendem os limites da psicologia, assim como transcendem os limites da psique. Não se enquadram no âmbito do psicólogo.

Essa é uma das várias implicações da redução transcendental para a psicologia. Com a virada transcendental, agora sabemos que o horizonte motivacional a ser estudado pela psicologia – tanto como produto de atos anteriores da constituição quanto da pré-condição para esses futuros atos – é apenas um pequeno segmento de uma paisagem transcendental infinita (Scanlon, 1982). É nesse sentido que a noção de horizonte motivacional é bem diferente daquela do mundo pessoal. O “mundo” carrega consigo a conotação de ser autossuficiente; um globo fechado que envolve ou prende a pessoa. “Horizonte”, por outro lado, preserva um senso de incompletude, de abertura para uma profundidade e distância infinitas. Tal como acontece com um horizonte perceptivo, o horizonte da experiência é definido em parte pela posição que se tem em relação a ele; em parte, porém, também transcende a perspectiva particular da pessoa na medida em que também serve de horizonte para outras pessoas. Um horizonte é uma vista partilhada, igualmente acessível a todos que estão por perto.

Ao restringir a psicologia ao estudo do horizonte motivacional para a atividade individual, limitamos significativamente sua competência, bem como seu escopo. É óbvio, por exemplo, que uma psicologia transcendentalmente fundamentada não pode se considerar de natureza preditiva. Não podemos presumir que ela consiga explicar de maneira determinística cada nova ação de uma pessoa como sendo simplesmente um efeito da ação de experiências anteriores, agindo como seus causadores. Embora possa ser capaz de delinear o horizonte para determinada ação, incluindo suas possibilidades pré-existentes, não é capaz de garantir que essa ação atualize qualquer uma das possibilidades já dadas, ao invés de criar uma. Tampouco é capaz de explicar a criação de uma possibilidade, nem por que aconteceu, nesse caso, em oposição a outro, etc. Sendo, talvez, capaz de delinear padrões “típicos” de experiência (Giorgi, 1970), não é capaz de *antecipar* como uma pessoa irá agir em determinada situação. Mas é assim que deveria ser. Como o objetivo principal da pesquisa qualitativa em psicologia é tentar preservar o que é distintamente humano, deveríamos ver essa imprevisibilidade como uma virtude, e não como uma limitação da nossa ciência.

Recordamos que a segunda questão dizia respeito à forma como obteríamos acesso ao significado das experiências de outra pessoa. É em resposta a essa pergunta que a redução transcendental talvez tenha as mais importantes implicações para a psicologia empírica, bem como para todas as outras ciências humanas. Até aqui, definimos o transcendental principalmente em termos do que ele não é; ou seja, não é o psíquico do mundo nem o mundano. É fundamental, nessas definições que usam a negativa, a visão de que o transcendental não é constituído *pela* experiência, mas é o próprio ato de *constituir*, que, como resultado, não pode ser tomado como objeto de sua própria vivência. Com a diferenciação do horizonte motivacional do mundo pessoal, podemos, agora, acrescentar que o transcendental é intersubjetivo, e não de natureza individual.

Se o transcendental fosse simplesmente uma imagem espelhada do psicológico em outro nível, o problema do solipsismo ressurgiria. Seria uma questão de como um sujeito transcendental pode se relacionar



com outro quando cada um tem sua própria esfera de significado. Foi para evitar tal posição que insistimos no fato de que o marionetista não poderia ser apenas mais uma marionete cujos cordões estavam sendo manipulados por outro marionetista etc. Fazer isso nos levaria a uma regressão infinita. A única maneira de escapar da regressão infinita é ver o transcendental não mais como a função de um indivíduo, como *um* sujeito transcendental, mas sim como intersubjetivo por natureza.

A natureza intersubjetiva do transcendental é de importância crucial para nós por dois motivos. Primeiro, reforça o ponto de que o real não é qualquer coisa, qualquer reino constituído de significado, grande ou pequeno, preto ou branco, mas o real é o ato de experienciar a si mesmo. Isso é verdade independentemente do que seja uma experiência ou de quem pareça ser a experiência. O próprio fato de ser um ato de experienciar é o que é fundamental, que é o que o torna transcendental.

O segundo ponto é que a natureza intersubjetiva do transcendental resolve nossa segunda questão de acesso à experiência do outro, tornando o experienciar em si de natureza intersubjetiva. Em outras palavras, não começamos separados um do outro, tendo de encontrar uma maneira de atravessar o abismo entre dois mundos distintos. Começamos já compartilhando um mundo em comum, participando juntos da constituição transcendental do mundo objetivo que ambos vivenciamos. Não experimento o mundo como sendo meu mundo, mas sim como um mundo coabitado por outras pessoas. É o nosso mundo. Isso é o que os fenomenólogos muitas vezes chamam do aspecto de “estar-com” da experiência, o fato de que o mundo sempre nos é dado como compartilhado com outras pessoas que o vivenciam ao nosso lado. Tenho uma sensação direta e imediata de que você seja outra pessoa experienciando o mesmo mundo do qual faço parte, e que você me experiencie como um sujeito que experienciar o mesmo mundo que você.

Não tínhamos a intenção de trazer confusão. Entretanto, estabelecer a natureza intersubjetiva da experiência é essencial para o nosso método, porque sem ela não teríamos acesso aos significados que outras pessoas experienciam. Para que a fenomenologia seja usada como um método empírico psicológico, devemos ter acesso direto às experiências das pessoas em cuja compreensão estamos interessados. Esse acesso só é possível porque a experiência subjetiva não é propriedade particular, de um indivíduo apenas. Este não está confinado aos limites do sujeito individual. Em lugar disso, os indivíduos são constituídos como domínios de experiência numa esfera intersubjetiva do transcendental. É a intersubjetividade que é primária, com a experiência sendo uma função do sujeito individual, um domínio derivado do significado constituído dentro dele. Estamos sempre conectados a outros por compartilharmos uma realidade experiencial maior do que nós mesmos. O acesso não é, portanto, um problema a ser resolvido, mas sim fundamentalmente inerente à nossa experiência. Assim, essa forma de acesso e a intersubjetividade fornecem um contexto muito útil para reconsiderarmos o papel da obviedade em nossa ciência, conforme veremos a seguir.

Explorando a Cultura da Psicose

Com a redução transcendental, alcançamos uma visão radicalmente diferente da subjetividade em relação àquela que normalmente assumimos na atitude natural da nossa vida cotidiana. Segundo descreve Kohák, essa mudança “é sutil, mas significativa. Tal como vivida, a realidade é a *experienciação* de um objeto. Como o senso comum o interpreta, a realidade é o *objeto*, e a experiência é incidental a ele” (1978, p. 32; itálico no original). Normalmente, vemos a subjetividade como um epifenômeno da natureza, algo pregado à espécie *Homo sapiens* como se fosse um subproduto acidental da evolução ou uma reflexão posterior na mente de Deus. Em círculos científicos, uma frase comum usada para denegrir o ponto de vista de alguém é dizer que ele é “meramente” subjetivo. Em contraste com essa visão do subjetivo como incidental, a redução transcendental, como um adorno da vida, por assim dizer, estabelece a intersubjetividade como o *verdadeiro*, proporcionando uma base transcendental para toda a realidade objetiva, isto é, constituída. A intersubjetividade transcendental não é incidental, acidental, periférica, nem fragmentada em bilhões de esferas pessoais relativas individuais, como estilhaços de vidro quebrado. Tampouco é arbitrária e não dependente dos caprichos da pessoa. Ela é universalmente estruturada e direcionada a um objetivo teleológico em sua natureza (Husserl, 1970). As leis da motivação dizem respeito a todas as experiências, conectando uma à outra de maneira ordenada. Apesar da diversidade de aparências e do fato de que nem sempre, ou com frequência, aparecerem dessa forma numa primeira impressão, os atos de experienciar manifestam uniformemente essa estrutura teleológica.

Isso é importante para nossos propósitos e digno dessas várias páginas de digressão, já que é essa estrutura teleológica que substitui a causalidade naturalista como veículo explicativo em nossa ciência qualitativa. Passamos a conhecer nossa árvore vermelha favorita como uma entidade única porque ela obedece a padrões determináveis de mudanças ao longo do tempo, sendo que essas mudanças são determinadas pelas leis de causalidade natural. De maneira similar, passamos a nos conhecer e conhecer aos outros como agentes idênticos porque nossas experiências obedecem a mudanças determináveis ao longo tempo; essas mudanças, porém, são determinadas pelas leis da motivação. Assim como a causalidade é a lei fundamental da natureza, a motivação é considerada a lei fundamental da vida psíquica (Husserl, 1989, p. 220). Há duas implicações dessa visão que fornecem os componentes finais do conceito fundamental sobre o qual a análise de nossas narrativas se torna possível, nos permitindo, assim, completar nossa discussão metodológica.



A primeira implicação é que, se toda experiência, de fato, segue as leis da motivação, então, a princípio, toda experiência é compreensível. É simplesmente uma questão de descobrir as relações motivacionais em ação na formação das experiências em questão ou explicitar o horizonte motivacional, que é o contexto implícito em que essas experiências ocorrem. Embora seja uma implicação importante, relevante para toda a psicologia, esse princípio se torna especialmente importante quando aplicado a investigações de transtornos mentais graves, como a esquizofrenia.

Talvez mais do que qualquer outro grupo de pessoas, os indivíduos com transtornos psicóticos tendem a ser vistos por sua comunidade como irracionais e absurdos, exibindo comportamentos que, quase por definição, são impossíveis de compreender. Alguns pesquisadores clínicos, como Jaspers (1964) e Rümke (1990), chegaram a sugerir que é precisamente em virtude de essas pessoas nos parecerem ter experiências e comportamentos impossíveis de entender que identificamos e reconhecemos a esquizofrenia. Nossa visão emergente de que toda experiência respeita as leis da motivação representa um desafio fundamental para essa visão. A princípio, as leis da motivação não seriam menos aplicáveis às experiências de pessoas com psicose do que às experiências de qualquer outra pessoa.

Isso não quer dizer que não possa ser difícil descobrir essas leis, compreender como operam em diferentes experiências ou na vida de diferentes pessoas. É possível, por exemplo, que algumas experiências da esquizofrenia apresentem um desafio particular à nossa compreensão na medida em que as leis de motivação que as moldaram podem ser difíceis de identificar ou explicar. Outras experiências, no entanto, podem ser facilmente compreensíveis e não apresentam nenhum desafio maior, como, por exemplo, as experiências desagradáveis de Tom durante encontros de família citados no último capítulo. A visão que estamos propondo sugere que entre as experiências de psicose emblemáticas e as experiências mais facilmente compreensíveis de pessoas com psicose – ou de qualquer um de nós – reside apenas uma diferença de grau em um continuum (Strauss, 1969). Isto é, as diferenças entre o que parecem ser comportamentos absurdos ou irracionais e comportamentos cujo significado é facilmente compreendido são de natureza quantitativa, e não qualitativa. A única diferença reside no esforço envolvido para se chegar a um entendimento dessas experiências ou desses comportamentos em questão. Nenhuma experiência ou nenhum comportamento reside fora do escopo de tal compreensão.

Pode ser que um leitor cético pergunte: Que tipo de “trabalho” está envolvido em compreender as experiências de outra pessoa. Especialmente considerando o desafio de compreender a experiência psicótica, o que um psicólogo deve fazer para descobrir e explicar as leis da motivação que estão em jogo nessas experiências?

Sugerimos que, nesse ponto, seja útil tomar emprestada a analogia de uma disciplina irmã, a antropologia. Usando uma das ferramentas mais importantes para um fenomenólogo, a nossa imaginação, imaginemos, por um instante, que uma pessoa com psicose venha de uma cultura diferente da nossa. Essa analogia terá limitações, com certeza, mas na medida em que alguém com experiências psicóticas parece estar tendo experiências estranhas para nós, poderá ser útil a analogia de uma cultura estrangeira nessa exploração. Consideramos essa analogia particularmente útil porque chegamos a um ponto, como sociedade, em que valorizamos (ou pelo menos toleramos) pessoas de diferentes origens culturais e étnicas. Embora o racismo e a intolerância continuem a existir, eles não têm mais o respaldo explícito da lei para sustentá-los. Além de fornecer uma analogia útil para guiar uma exploração fenomenológica da cultura da psicose, oferecemos essa analogia com a esperança de que o atual guarda-chuva de tolerância também possa ser estendido a viajantes cansados vindos de terra estrangeira. Vejamos um exemplo.

Em termos concretos, se estivéssemos na fila do supermercado atrás de alguém com dificuldade de contar o troco, poderíamos ter uma série de respostas diferentes, em parte dependendo da nossa interpretação da dificuldade dessa pessoa. Se ela falasse em um idioma estrangeiro ou um inglês muito precário, presumiríamos que vinha de outro país e não estava familiarizada com a moeda americana. Para a maioria das pessoas, essa seria uma oportunidade de oferecer ajuda ou, pelo menos, de se divertir com a confusão da pessoa, talvez se imaginando no mesmo lugar, visitando o país dela. Se a pessoa fosse idosa ou, possivelmente, sofresse de demência, também poderíamos oferecer ajuda ou ficaríamos irritados com sua lentidão (dependendo, provavelmente, das relações com nossos familiares idosos). É provável que reações semelhantes sejam provocadas por alguém com uma deficiência de desenvolvimento; assumimos que não é culpa dela ter dificuldade de contar o troco. Em alguns casos, na verdade, até admiramos a coragem que essa pessoa teve de sair e fazer compras sozinha.

Mas e se ela estivesse murmurando enquanto tentava, parecesse desarrumada e não aparentasse ser estrangeira, idosa nem deficiente? Nesse caso, a maioria de nós reagiria com medo e receio, procurando manter uma distância segura dela, física e emocionalmente. Mesmo que, por altruísmo do momento, considerássemos ajudar, vendo o caixa desinteressado, poderíamos nos conter pelo medo de não saber como a pessoa reagiria à nossa oferta benevolente. Normalmente, vemos essas pessoas como estranhas e imprevisíveis, especialmente quando há raiva envolvida ou agressividade em potencial, como um barril de pólvora prestes a explodir a qualquer momento. Até mesmo nossa oferta de “Posso ajudar?” poderia ser suficiente para desencadear uma avalanche de emoções e comportamento incontroláveis.

Independentemente da origem desse estereótipo (e.g., da mídia, do estigma ou de percepções equi-



vocadas sobre fatores de risco para a violência), gostaríamos de sugerir que um modelo transcultural fosse o mais apropriado e mais útil em tais circunstâncias. Isto é, no caso do transtorno mental grave, parece termos duas opções básicas a considerar. A primeira é ter medo dessa pessoa com base na suposição de que é irracional e imprevisível, concluindo que não podemos compreender seu comportamento, pois não segue nossas regras culturais e linguísticas predeterminadas. A opção dois é tolerar essa pessoa com base na suposição de que seu comportamento faz sentido dentro do contexto de sua própria cultura, mas que, no momento, ela está como um “peixe fora d’água”. Nós claramente preferimos – e sugerimos ao leitor – considerar a opção número dois. Ela não só é a mais respeitosa e humana das duas opções diante da situação, mas também acaba sendo mais precisa e útil, conforme veremos a seguir.

O que significa sugerirmos adotar uma atitude transcultural em relação às experiências de psicose? Significa assumir, como fizemos acima, que toda experiência é, a princípio, compreensível e determinável pelas leis da motivação, e que é apenas uma questão de “ir em frente” para descobrir e explicar as leis que estão em jogo em determinada situação. O que a analogia cultural acrescenta são ferramentas e abordagens que podemos usar no processo e que já foram testadas. Antropólogos interculturais acumularam um grande repertório de conhecimento, habilidades e técnicas que podem ser usados para guiar exploradores em culturas estranhas. Num nível mais introdutório, turistas podem comprar um guia de viagens e ler sobre costumes, moeda, festas e culinária de um país para se familiarizar com uma cultura estrangeira. Aprender o idioma e rituais com antecedência, quando possível, também facilita o processo de aculturação. Além desses princípios básicos, diferentes culturas exigirão mais ou menos preparação, a depender de uma série de considerações: por exemplo, quão diferentes são a língua e os costumes do país de origem da pessoa ou quão potencialmente hostil é o ambiente. Sem insistir no óbvio (o que não é bom, mesmo na fenomenologia), há muitas maneiras de nos prepararmos para a exploração de uma cultura estrangeira. Estamos sugerindo que é precisamente esse o tipo de trabalho envolvido na descoberta e explicação das leis da motivação envolvidas na experiência da psicose.

Nossa analogia com viagens internacionais pode ser usada nesse caso porque a natureza do trabalho envolvido na identificação do horizonte motivacional de uma pessoa requer que o investigador assuma a perspectiva dessa pessoa, ou seja, “se torne nativo” de sua cultura. O horizonte de uma pessoa pode ser visto com precisão apenas a partir de onde ela está. Pode ser que esse ponto esteja óbvio para um leitor atento, mas vale a pena repetir. Se existe uma falha fatal que explique a má qualidade de muitas pesquisas qualitativas, essa falha é a falta de compreensão dos investigadores de apreciar a importância de ocupar o papel da pessoa cuja experiência esteja sendo investigada.

Para que uma pesquisa qualitativa permaneça qualitativa em sua natureza – em oposição a gerar grãos para o moinho da explicação causal –, é fundamental que o trabalho de exploração seja realizado explicitamente na perspectiva do sujeito. Ao situar uma experiência dentro de seu horizonte motivacional, tivemos de assumir a perspectiva do sujeito ou do agente cujas experiências anteriores e cujo futuro imaginado informam esse horizonte. Não podemos ficar “do lado de fora” da experiência, a uma distância segura para interpretar, especular ou julgar seu significado. Temos acesso a esse significado apenas do lado de dentro, da perspectiva da pessoa que emerge de um passado específico e se dirige para um futuro particular (imaginado) dentro do contexto de uma cultura específica etc. Além da nossa analogia de viagem, consideramos essa perspectiva semelhante ao princípio dos americanos nativos de que não se deve julgar outra pessoa até que se tenha caminhado mais de um quilômetro com seus sapatos.

Construindo Pontes Empáticas

O que estamos sugerindo, em linguagem menos teórica, é que o único caminho para acessar e compreender experiências ou comportamento de outra pessoa é a empatia. Consideramos a empatia, nesse sentido, não como uma identificação melindrosa e sentimental com outra pessoa, desprovida de conteúdo significativo, mas sim com uma postura altamente disciplinada e exigente, envolvendo um uso ativo e cuidadoso de todo potencial mnemônico, imaginativo, sensível e de consciência, a fim de compreender a experiência do outro a partir da nossa perspectiva. Esse tipo de empatia pode ser semelhante àquele referido por certos psicoterapeutas, mas, conforme mencionado acima, ocorre num contexto diferente e com outro objetivo. Não só não nos sentimos responsáveis por mudar a pessoa ou sermos úteis a ela, mas, ao analisarmos os dados qualitativos, também não estamos mais na sua presença. Ao aliviarmos o fardo de sermos úteis, fica em nossas mãos compreender os dados.

Husserl descreve o processo de descobrir e explicar empaticamente as motivações em ação na experiência de outra pessoa da seguinte forma:

Eu capturo as motivações [da pessoa] colocando-me na situação dela, [com] seu nível de educação, seu desenvolvimento na juventude etc., e para isso *preciso compartilhar essa situação*; eu não apenas empatizo com seu pensamento, seus sentimentos e sua ação, mas também devo *seguir-lo* nelas, de forma que seus motivos quase se tornem meus motivos, que, no entanto, *motivam com insight* num modo de empatia intuitiva e completa. (Husserl, 1989, p. 287; *italico no original*)



Ao dizer “motivam com insight num modo de empatia intuitiva e completa”, Husserl sugere que compartilhamos as motivações da pessoa *em nossa consciência* sem sermos motivados *por* elas em nossa própria experiência. Usamos a empatia para identificar suas motivações à medida que se desenrolam e influenciam suas ações ao longo do tempo, colocando-nos imaginariamente em seu papel e em sua posição, a fim de compreendermos as ações que advêm dessas motivações sem, é claro, de fato agirmos de acordo com estas. Só assim é que os significados das experiências do outro podem ser “apreendidos” por nós, imbuídos com um ar de obviedade necessário. Na verdade, é assim que entendemos a natureza da obviedade: perceber um significado como óbvio é percebê-lo como se estivesse sendo constituído em nossa própria experiência, como se fizesse parte de nossa própria experiência, de nosso horizonte motivacional, sem que, por isso, sejamos motivados por ele.

É dessa forma que cultivar empatia e alcançar um grau de obviedade na compreensão da experiência de outra pessoa requer preparação. Temos de tomar medidas graduais para ocupar imaginariamente o espaço do horizonte motivacional do outro, incorporando, em nossa própria consciência, aquelas dimensões de sua cultura e experiências (e.g., sua educação, classe, vida familiar, etc.) que são mais relevantes para essa experiência. Um bom exemplo do cultivo desse tipo de empatia, dentro de uma abordagem fenomenológica, é fornecido por Frank e Elliot (2000), em sua descrição de duas décadas se esforçando para obter uma compreensão melhor da vida de uma mulher com deficiência física. Foi na preparação para esse trabalho que adquirimos as ferramentas dos antropólogos culturais. Podemos também imaginar que seja esse processo, o de gradualmente calçar o sapato do outro, que se desdobra ao longo da caminhada de mais de um quilômetro.

Além de, gradualmente, internalizar aspectos da vida motivacional de outra pessoa, há outro tipo de trabalho que temos de realizar para poder limpar o caminho, ou preparar o cenário, para que essas motivações surjam em nossa consciência. Esse trabalho também está implicado no desenrolar da redução transcendental, no sentido de ir reconhecendo a origem subjetiva de nosso próprio horizonte motivacional. Em outras palavras, para poder ter a perspectiva do outro, temos de estar dispostos a colocar nossa própria perspectiva em suspenso, colocá-la de maneira direta e segura dentro de parênteses. Se não pudermos suspender nossa própria bandeira cultural, histórica e pessoal, não seremos capazes de explorar esse território estrangeiro em seus próprios termos. Insistiremos em usar nossos euros novinhos em folha no supermercado só para ficarmos exasperados com o caixa por recusar aceitar nossa forma de pagamento. Para ampliarmos um pouco mais essa metáfora, não podemos caminhar mais de um quilômetro usando o sapato do outro a menos que, primeiro, estejamos dispostos a – e sejamos capazes de – tirar nossos próprios sapatos (i.e., colocá-los entre parênteses), pelo menos temporariamente.

Para concretizar esses meandros teóricos para uso em nosso método psicológico empírico, prossigamos no exemplo atual. Possivelmente nem todos, por exemplo, ao ouvirem pela primeira vez da entrevista de Jane, entenderiam imediatamente o que ela quis dizer com o hambúrguer não ser tão gostoso quando ela estava comendo sozinha. Especialmente os que foram abençoados com filhos, estes quando ainda pequenos, podem achar difícil imaginar por que um almoço tranquilo, a sós, não seria uma excelente oportunidade de saborear uma refeição sem ser perturbado. Podemos recordar vividamente momentos de nossa vida quando pudemos tomar uma refeição completa, ainda quente, sem interrupções frequentes de se levantar para pegar itens adicionais, cortar a comida para alguém, limpar um leite derramado ou tranquilizar uma criança que chora, o que teria sido um evento marcante. No entanto, isso, obviamente, representa um horizonte motivacional diferente do que o que Jane parece ter. Como devemos entender *a sua* experiência de comer sozinha?

Ao cultivar empatia pela experiência de outra pessoa, percebemos que é útil construir pontes imaginárias entre a sua experiência e a nossa. Fazemos isso – especialmente nos casos em que o significado da experiência está longe de ser óbvio – como faríamos em certas aulas de teatro, relembando experiências em nossa própria vida que tenham semelhança com a experiência em questão. Essas semelhanças podem assumir várias formas, tanto no tom, ou estado afetivo, quanto em semelhanças de conteúdo, experiências de obras de arte, música e literatura. Nesse caso, por exemplo, um de nós lembrou-se da experiência de jantar num restaurante elegante em Washington, D.C. durante uma viagem a negócios. Apesar de estar sozinha, essa pessoa, que se imagina um pouco gourmet, havia decidido ir a um bom restaurante para curtir uma refeição. Infelizmente, não conseguiu saborear a refeição, não se lembra de ter provado a comida maravilhosa, terminou a refeição e voltou para o hotel o mais rápido possível apenas com uma indigestão como lembrança. Essa experiência parece paralela à de Jane no Burger King de várias maneiras, e, uma vez relembrada, poderia ser explorada produtivamente de dentro, por assim dizer, para identificar pistas adicionais sobre os significados da narrativa de Jane.

A experiência no restaurante de Washington, D.C. começou, por exemplo, com o maitre se aproximando da pessoa com um olhar questionador, como se perguntasse: “Só um para o jantar?” Isso foi seguido por se assentar em uma mesa pequena e afastada, mas que parecia ser destinada a um jantar romântico a dois. Apesar de ser colocado num canto afastado, rapidamente percebeu que era objeto de escrutínio de pessoas das outras mesas; uma experiência que ele imaginou, provavelmente, ser intensificada no caso de mulheres que se aventurassem a jantar sozinhas. Tentando ignorar esse escrutínio e a equipe de garçons en-



vergonhada no desconforto de ser o único objeto da atenção de um cliente quando se aproximava da mesa e a necessidade autoconsciente de parecer estar desfrutando de uma boa refeição, sobrou pouco espaço, em sua consciência, para uma degustação uniforme, muito menos para saborear sua refeição. Ao comer o mais rápido possível para escapar dessa situação desconfortável, não é surpreendente que ele tenha retornado rapidamente ao seu quarto de hotel com indigestão.

O que aprendemos sobre a história de Jane com esse exercício de construção de uma ponte empática para sua experiência? Aprendemos que sua insatisfação com hambúrgueres comidos quando ela estava sozinha no Burger King pode ter várias dimensões adicionais que não eram óbvias para nós à primeira vista. Assim como no caso do nosso degustador decepcionado, Jane parece estar constrangida por estar sozinha em um lugar público (“Tenho uma razão de entrar lá, pois tenho dinheiro, mas estou sozinha”), bem como ter a sensação de urgência de sair da situação o mais rápido possível (“Quando você está sentado ali sozinho, você está apenas comendo, então você corre para a porta”). O desconforto de Jane e sua insatisfação em comer sozinha em público sugere que ela também pode se sentir desconfortável em transgredir normas sociais. É provável que ela já tenha recebido boas-vindas dos proprietários ainda menos entusiasmadas do que o breve “Só um para o jantar?”, o que sugere, em sua entrevista, que ela foi convidada a sair ou a “seguir em frente” por pessoas que perceberam que ela estava vagando em circunstâncias semelhantes. Nesse contexto, comer com um amigo parece servir para uma série de objetivos: deixar Jane à vontade para ir a um local público, permitindo que ela se concentre em desfrutar de sua refeição, além de transformar uma necessidade biológica (a necessidade de “colocar um pouco de alimento no estômago”) em uma ocasião social gratificante e edificante (“aquela lata de feijão se torna em uma tigela de ouro”).

Seriam todas essas explicações das experiências de Jane apenas mais elaborações do óbvio? Sinceramente, esperamos que sim. Se essas elaborações parecem óbvias para o leitor, consideramos isso como um sinal de sucesso em demonstrar o poder do método fenomenológico de explicar significados implícitos. Mas será que esse exercício ampliou nossa compreensão da vida de Jane, em particular, ou da psicose de uma forma mais ampla?

Ficamos com a imagem de uma mulher solitária que, conscientemente, deseja evitar quebrar as normas sociais e se tornar o foco de atenção, mas, simultaneamente, anseia por companhia e por um sentimento de pertencimento a uma esfera social mais ampla. É esse o retrato óbvio, ou mesmo típico, de uma pessoa com esquizofrenia? São essas as experiências e preocupações que esperaríamos de alguém que, de acordo com a literatura clínica, carece de visão e autoconsciência, tem uma capacidade diminuída para atender e interpretar sinais sociais, mostra desrespeito pelas normas sociais e é, na melhor das hipóteses, indiferente ou aversivo ao contato social?

A única perspectiva clínica consistente com esse retrato de Jane que encontramos foi no ditado de Harry Stack Sullivan, de que as pessoas com esquizofrenia “são muito mais simplesmente humanas do que possa parecer”. Sullivan, um tanto quanto profenomenologista, baseou suas teorias clínicas no conhecimento íntimo e aprofundado das experiências e vidas de pessoas com psicose, incluindo, como se descobriu, a sua própria (Swick Perry, 1953). Nos dois capítulos a seguir, veremos alguns dos caminhos em que a descoberta de Sullivan pode servir como um guia útil para explorações fenomenológicas da vida de pessoas vivendo tanto dentro quanto fora da esquizofrenia.

Referências

- Camus, A. (1956). *The rebel: An essay on man in revolt* (A. Bower, Trad.). New York: Vintage Books.
- Davidson, L. (1988). Husserl’s refutation of psychologism and the possibility of a phenomenological psychology. *Journal of Phenomenological Psychology*, 19 (1), 1–17.
- Davidson, L. (1994). Phenomenological research in schizophrenia: From philosophical anthropology to empirical science. *Journal of Phenomenological Psychology*, 25 (1), 104–130.
- Davidson, L. & Cosgrove, L.A. (1991). Psychologism and phenomenological psychology revisited: I. The liberation from naturalism. *Journal of Phenomenological Psychology*, 22 (2), 87–108.
- Davidson, L., Rakfeldt, J. & Strauss, J. (2010). *The Roots of the Recovery Movement in Psychiatry: Lessons Learned*. Wiley-Blackwell.
- Davidson, L. & Strauss, J.S. (1995). Beyond the biopsychosocial model: Integrating disorder, health, and recovery. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes*, 58 (1) 44–55.
- Drüe, H. (1963). *Edmund Husserl’s System der Phanomenologischen Psychologie*, Berlin: De Gruyter.
- Frank, R. & Elliott, T. (2000). *Handbook of rehabilitation psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.



- Giorgi, A. (1970). *Psychology as a human science: A phenomenologically-based approach*. New York: Harper and Row.
- Giorgi, A. (Ed.). (1985). *Sketch of a psychological phenomenological method*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European science and transcendental phenomenology* (D. Carr, Trad.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1977). *Phenomenological psychology* (J. Scanlon, Trad.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1981). Philosophy as rigorous science (Q. Lauer, Trad.). Em P. McCormick and F. Elliston (Eds.), *Husserl: Shorter works* (pp. 166–202). Notre Dame: University of Notre Dame Press and the Harvester Press.
- Husserl, E. (1983). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. (F. Kersten, Trad. Livro I: General introduction to a pure phenomenology). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in the phenomenology of constitution* (R. Rojcewicz and A. Schuwer, Trad., obra original publicada em 1952). Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Jaspers, K. (1964). *General psychopathology*. Chicago: University of Chicago Press
- Kockelmans, J. (1967). *Edmund Husserl's phenomenological psychology: A historicocritical study*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Kockelmans, J. (1972). Phenomenologico-psychological and transcendental reductions in Husserl's crisis. Em A. Tymieniecka (Ed.), *Analecta Husserliana*, vol. 2 (pp. 78–89). Dordrecht: D. Reidel.
- Kockelmans, J. (1973). Theoretical problems in phenomenological psychology. Em M. Natanson (Ed.), *Phenomenology and the social sciences* (pp. 225–280). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Kohák, E. (1978). *Idea and experience: Edmund Husserl's project of phenomenology in "Ideas I."* Chicago: University of Chicago Press.
- MacLeod, R.B. (1947). Can psychological research be planned on a national scale? *Canadian Journal of Psychology*, 1, 177–191.
- MacLeod, R. (1964). Phenomenology: A challenge to experimental psychology. Em T. Wann (Ed.), *Behaviorism and phenomenology* (pp. 47–78). Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *The phenomenology of perception* (C. Smith, Trad.). New York: Humanities Press.
- Politzer, G. (1974). *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ricoeur, P. (1966). *Freedom and nature: The voluntary and the involuntary* (E. Kohak, Trad.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Robinson, D.N. (1985). *Philosophy of psychology*. New York: Columbia University Press.
- Rümke, H.C. (1990). The nuclear symptom of schizophrenia and the praecox feeling. *History of Psychiatry*, 1, 331–341.
- Sartre, J.P. (1956). *Being and nothingness* (H. Barnes, Trad.). New York: Washington Square Press.
- Scanlon, J. (1982). Empirio-criticism, descriptive psychology, and the experiential world. Em J. Sallis (Ed.), *Philosophy and archaic experience* (pp. 185–192). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Strauss, J.S. (1969). Hallucinations and delusions as points on continua function: Rating scale evidence. *Archives of General Psychiatry*, 21 (5), 581–586.
- Swick Perry, H. (1953). *Psychiatrist of America: The life of Harry Stack Sullivan*. New York: Belknap.