

# Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume I - N° 1  
**2020**

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**Volume 1 – N. 1**

**2020**

## Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências- Vol. 1, n. 1 (2020) – Curitiba, 2020.

204p.: il.: 30 cm

Inclui normas de publicação

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 21 n.1, 2020. 204p

Impresso no Brasil  
Printed in Brazil



Volume 1- N. 1 – 2020

## Expediente

### Editor

Adriano Furtado Holanda  
(*Universidade Federal do Paraná*)

### Editores Associados

Camila Muhl  
(*FAE-Centro Universitário*)  
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva  
(*Universidade Estadual do Oeste do Paraná*)  
Paulo Coelho Castelo Branco  
(*Universidade Federal do Ceará*)  
Tommy Akira Goto  
(*Universidade Federal de Uberlândia*)

### Conselho Editorial

Adelma Pimentel (*Universidade Federal do Pará*)  
Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*)  
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (*Universidade de São Paulo*)  
Antonio Ziri6n Quijano (*Universidad Nacional Aut6noma de M6xico*)  
Carlos Moruj6o (*Universidade Cat6lica Portuguesa*)  
Cris6stomo Lima do Nascimento (*Universidade Federal Fluminense*)  
Daniel Rodrigues Ramos (*Universidade Federal do Rec6ncavo Baiano*)  
Danilo Saretta Ver6ssimo (*Universidade Estadual Paulista/Assis*)  
Eduardo Comarnich (*Universidade Federal de Juiz de Fora*)  
Ewerton Helder Bentes Castro (*Universidade Federal do Amazonas*)  
Giovanni Jan Giubilato (*Universidade Federal de Lavras*)  
Ileno Izidio da Costa (*Universidade de Bras6lia*)  
Joelma Ana Gutierrez Esp6ndula (*Universidade Federal de Roraima*)  
Jos6 Olinda Braga (*Universidade Federal do Cear6*)  
Julio C6sar Vargas Bejarano (*Universidad del Valle, Colombia*)  
Marcos Aur6lio Fernandes (*Universidade de Bras6lia*)  
Mar6a Lucrecia Rovaletti (*Universidade de Buenos Aires*)  
Mariana Cardoso Puchivailo (*FAE-Centro Universit6rio*)  
Michael Barber (*Saint Louis University*)  
Nilton J6lio de Faria (*Pontif6cia Universidade Cat6lica de Campinas*)  
Pedro M. S. Alves (*Universidade de Lisboa, Portugal*)  
S6vio Passafaro Peres (*Universidade de S6o Paulo/Ribeir6o Preto*)  
Shirley Mac6do Vieira de Melo (*Universidade Federal do Vale do S6o Francisco*)

Diagramação e Arte Final

Innovart Publicidade

Financiamento

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)

Apoio

Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica (Abrapfe)  
Laboratório de Fenomenologia e Subjetividade (LabFeno)

Produção Editorial

Yuri Ferrete (FAE-Centro Universitário / Pontifícia Universidade Católica do Paraná)  
Victor Clavisso Portugal (Universidade Federal do Paraná)  
Andrés Suarez-Astaiza (Universidad Del Valle/Universidade Federal do Ceará)  
Luís Fernando Moro Milleo (Universidade Federal do Paraná)

Normas de Apresentação e Encaminhamento de Manuscritos  
Submissão exclusivamente online: <https://phenomenology.com.br/>

Editor

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências  
E-mail: [aholanda@yahoo.com](mailto:aholanda@yahoo.com)

---

As opiniões emitidas nos trabalhos aqui publicados, bem como a exatidão e adequação das referências bibliográficas são de exclusiva responsabilidade dos autores, portanto podem não expressar o pensamento dos editores. A reprodução do conteúdo desta publicação poderá ocorrer desde que citada a fonte.

---

# SUMÁRIO

## Editorial

Editorial (Português) – Editorial (Espanhol) – Editorial (Inglês) .....	VII
---	-----

## Artigos

<b>Reflections on Normality and Abnormality in Edmund Husserl.....</b>	<b>2</b>
<b>Reflexões Sobre Normalidade e Anormalidade em Edmund Husserl .....</b>	<b>10</b>

Carlos Morujão (Universidade Católica Portuguesa, Lisboa)

<b>Scientometric and Bibliometrics of the Person-Centered Approach and Gestalt Therapy Field in Brazil: Analysis of Authorship and Production Networks .....</b>	<b>18</b>
<b>Cientometria e Bibliometria do Campo da Abordagem Centrada na Pessoa e Gestalt-Terapia no Brasil: Análise das Redes de Autoria e Produção.....</b>	<b>31</b>

Paulo Coelho Castelo Branco (Universidade Federal do Ceará) & Heitor Blesa Farias (Universidade Federal de Minas Gerais)

<b>On Future: interpretations about <i>Time</i> in Rollo May .....</b>	<b>44</b>
<b>Sobre o Porvir: Interpretações do <i>Tempo</i> em Rollo May .....</b>	<b>50</b>

Carlos Roger Sales da Ponte (Universidade Federal do Ceará, Sobral)

<b>Formative Hermeneutics and the Art of Interpretation: Teaching in Caring and Educating Practices .....</b>	<b>56</b>
<b>A Hermenêutica Formativa e a Arte de Interpretar: Docência em Práticas de Cuidar e Educar .....</b>	<b>64</b>

Marcelo Silva de Souza Ribeiro (Universidade Federal do Vale do São Francisco), Clara Maria Miranda de Sousa (Universidade de Pernambuco) & Fernanda Patrícia Soares Souto Novaes (Universidade Federal do Vale do São Francisco)

<b>Interpretation, Semiotics and Qualitative Research in Hypnosis .....</b>	<b>72</b>
<b>Interpretação, Semiótica e Pesquisa Qualitativa em Hipnose.....</b>	<b>83</b>

Maurício Neubern (Universidade de Brasília)

<b>The Relationship of Ortega y Gasset with Phenomenology .....</b>	<b>95</b>
<b>A Relação de Ortega y Gasset com a Fenomenologia.....</b>	<b>103</b>

Alan Muller (Universidade Federal do Paraná) & Adriano Furtado Holanda (Universidade Federal do Paraná)

<b>Schelerian Fundamentals of Logotherapy.....</b>	<b>111</b>
<b>Fundamentos Schelerianos da Logoterapia .....</b>	<b>121</b>

Nathalie Barbosa de La Cadena (Universidade Federal de Juiz de Fora) & Gustavo Arja Castañon (Universidade Federal de Juiz de Fora)

<b>Philosophy as a Path of Liberation: A Phenomenological Reading of Plato's Allegory of the Cave.....</b>	<b>132</b>
<b>A Filosofia como Caminho de Libertação: Uma Leitura Fenomenológica da Alegoria da Caverna de Platão....</b>	<b>142</b>

Jairo Ferrandin (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)

<b>Mindfulness Meditation and Gestalt-therapy: A Possible Encounter for Human Health.....</b>	<b>152</b>
<b>Meditação Mindfulness e Gestalt-terapia: um encontro possível para a saúde humana .....</b>	<b>164</b>

Andrea Loss Nunes (Universidade Federal do Espírito Santo) & Marine Lima de Souza (Universidade Federal do Espírito Santo).

<b>Management of Time in the Age of Technique: Reflections in the light of heideggerian thought.....</b>	<b>177</b>
<b>Gerenciamento do Tempo na Era da Técnica: Reflexões à luz do pensamento hermenêutico heideggeriano .....</b>	<b>188</b>

Janete de Paiva Borges (Universidade Federal Fluminense) & Roberto Novaes de Sá (Universidade Federal Fluminense)

## Tradução - Texto Clássico

<b>Sobre o Problema da Experiência Ontológica .....</b>	<b>200</b>
---	------------

Eugen Fink (1949)



## EDITORIAL

A Fenomenologia tem uma longa tradição. Maior mesmo do que o conjunto de seus textos, reflexões e pensadores. Podemos sugerir que a Fenomenologia é uma filosofia “contemporânea” ou “moderna”, se a deslocarmos de todo um conjunto de ideias construídas pela história da humanidade. Edmund Husserl já afirmara que somos uma humanidade europeia que tem seus primórdios na cultura grega. E, da mesma maneira, Martin Heidegger recorreu sucessivamente a Parmênides e Heráclito. Ainda, como afirma Husserl – em sua *Filosofia como Ciência de Rigor* – é com os gregos que a filosofia se constitui como “ciência universal”, como ciência do universo e da unidade total do ente, razão pela qual somos uma conexão de história, cultura, filosofia e ciência.

Nos dias atuais, contudo, a Fenomenologia é, não apenas uma das principais correntes de pensamento, mas “uma ciência essencialmente nova”, portadora de “uma nova maneira de se orientar, inteiramente diferente da orientação natural na experiência e no pensar”, como dizia Husserl, em suas *Ideias*; porém, com a condição de ainda ser descoberta por nós. Graças às novas publicações, edições e traduções, chegam-nos excepcionais obras de E. Husserl, E. Stein, M. Scheler, E. Fink, J. Patocka, G. Marcel, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre, E. Levinas e tantos outros. Diante deste cenário, seria esperado um incremento no volume de leituras, pesquisas, pesquisadores, grupos e laboratórios e, conseqüentemente, um volume igualmente maior de produtos e produções derivadas de todas essas reflexões.

Atualmente, no Brasil, temos mais de 130 grupos de pesquisa registrados no CNPq<sup>1</sup>, das mais variadas áreas, representando todo um colóquio interdisciplinar que a Fenomenologia sempre buscou construir. Foi pensando nesta interdisciplinaridade que gestamos o projeto de um novo periódico, dedicado aos estudos fenomenológicos, caracterizado principalmente por ser dialógico entre diferentes campos e saberes, cooperativo e responsivo à proposta de um pensamento que visa o *mundo* e a *vida humana*. *Phenomenology, Humanities and Sciences* – pretende refletir a dimensão desse intercâmbio mais vivo e criativo entre as múltiplas disciplinas.

Um dado real da integração recíproca entre a Fenomenologia e várias disciplinas, temáticas, campos de conhecimento e do cooperativismo nesse novo projeto decorre da interlocução, em particular, entre duas vertentes de pensamento: a Filosofia e a Psicologia. Esse novo projeto editorial nasce em meio ao diálogo profícuo entre dois grandes grupos, nasce no esteio das relações estabelecidas entre conjuntos de pesquisadores envolvidos com a Fenomenologia. De maneira especial, nos referimos aos Grupos de Trabalho que acolhem pesquisadores de vários Programas de Pós-Graduação em nosso país, de Filosofia e Psicologia, sendo eles: o GT “Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos” da Anpepp<sup>2</sup>, e o GT “Fenomenologia” da Anpof<sup>3</sup>.

Todo projeto tem sua história e seu contexto. Cabe-nos recordar ambos, para circunscrever seu nascimento e seu porvir. Mesmo chegando “tardamente” no Brasil – cuja *intelligentsia* girava em torno dos projetos positivista, tomista e culturalista; em torno dos anos 40 do século passado<sup>4</sup> – a Fenomenologia rapidamente adentrou os variados campos de pensamento e ciência, ganhando notoriedade e traçando metas (nem todas efetivadas). Foi assim com a Filosofia e também com a Psicologia. Estes foram, portanto, os dois campos privilegiados de leituras fenomenológicas no Brasil. E isto explicita o contexto no qual este projeto se insere.

Em 2009 foi-se construindo o *Laboratório de Fenomenologia e Subjetividade*, vinculado ao Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Paraná, visando unir reflexões de temas psicológicos, com leituras fenomenológicas, notadamente husserlianas. No mesmo ano, na cidade de Curitiba, foi realizado o *I Congresso Sul-Brasileiro de Fenomenologia e I Congresso de Estudos Fenomenológicos do Paraná*<sup>5</sup>, cujo tema – “Fenomenologia

1 Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, consulta pelo Diretório de Grupos de Pesquisa no Brasil/Lattes: <http://lattes.cnpq.br/web/dgp>

2 Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia ([https://www.cadastro.anpepp.org.br/grupotrabalho/view?ID\\_GRUPO\\_TRABALHO=32](https://www.cadastro.anpepp.org.br/grupotrabalho/view?ID_GRUPO_TRABALHO=32))

3 Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (<http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/gt-fenomenologia>)

4 Portanto, somente após todo o esforço de construção de seu pensamento ter sido perpassado pelas tantas “crises” europeias (dentre elas, duas Grandes Guerras) e o questionamento sobre o papel e o lugar da “racionalidade” na construção do ideal e da “humanidade” europeias.

5 Anais disponíveis em: [https://1drv.ms/b/s!Am\\_JSTLFsy5tge5sBbzcmRwoe-9oZA](https://1drv.ms/b/s!Am_JSTLFsy5tge5sBbzcmRwoe-9oZA)



e *Psicologia: Diálogos e Interlocações*” – já anunciava a busca por parcerias. Em 2011, o Laboratório se torna um grupo certificado no CNPq, e amplia suas interlocuções, com o II Congresso Sul-Brasileiro de Fenomenologia<sup>6</sup>.

Sucederam-se novas parcerias, novas interlocuções e produções, e o crescimento vislumbrava um encontro nacional, tornado realidade em 2013, com o I Congresso de Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia<sup>7</sup>; consolidando-se em 2015<sup>8</sup>, e prenunciando um dimensionamento ainda maior – tanto em tamanho, como em diversidade – que principia com o I Congresso Internacional de Fenomenologia & Psicologia<sup>9</sup>, em 2017, em Brasília, e se consolida com o II Congresso Internacional de Fenomenologia & Psicologia em 2019<sup>10</sup>. Foi a partir desse último evento – certamente, o maior encontro de Fenomenologia da América Latina, com cerca de 800 participantes – que a gestação desse novo projeto chegou a bom termo.

Ainda, essas interlocuções também se ampliaram na parceria com outros eventos, como o “Encontro de Psicologia, Fenomenologia e Realidade Brasileira”, iniciado no ano 2012, na Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) e, posteriormente tendo sua continuidade na Universidade Federal de Uberlândia (UFU) em 2013 e 2014. Reconhecendo e promovendo mais parcerias o evento realizou a sua quarta edição em 2017, em Brasília, em uma integração entre Universidade de Brasília (UnB), Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e Universidade Federal do Paraná (UFPR), culminando no Congresso Internacional de Fenomenologia e Psicologia. Em 2018, o quinto encontro do evento foi uma parceria com o I Seminário Internacional sobre Pesquisa Qualitativa, cuja temática foi “Fenomenologia, Ciência e Sociedade: Diálogos Necessários”, e reuniu a Graduação em Psicologia do Centro Universitário/CESMAC, a Pós-Graduação “Pesquisa em Saúde” (CESMAC), e os Programas de Pós-Graduação em Psicologia e de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

O novo periódico que ora apresentamos, tem por premissa, o convite ao diálogo e ao debate, à exposição de ideias e reflexões, à digressão e exploração, e ao rompimento das tradições (tema caro a F. Brentano). Pensamos com muito zelo e afeição esse novo projeto, que principia inteiramente bilíngue, buscando privilegiar tanto a internacionalização quanto respeitar o acesso franco ao conhecimento para a comunidade brasileira e latino-americana. A revista nasce, portanto, *open-access*, diversificada, mesmo que privilegiando tanto as pesquisas empíricas quanto as teóricas, visando os demais espaços para além de nossas fronteiras. E, para o público de língua portuguesa, traremos sempre uma tradução inédita ou renovada, na intenção de ampliar as possibilidades de novas reflexões.

Neste primeiro número, convivem reflexões de Filosofia, Educação, Hermenêutica, Semiótica e Psicologia, onde vários autores nos visitam, como Husserl, Rollo May, Ortega y Gasset, Max Scheler, Viktor Frankl, Platão, Heidegger e Eugen Fink; e temas diversos como saúde, clínica, temporalidade, cuidado, docência, técnica. Convidamos os leitores ao diálogo, aos interlocutores à contribuição, e a todos à divulgação. Encerramos com uma clássica epígrafe de Husserl: “As ideologias podem entrar em disputa, só a Ciência é que pode trazer decisões, e essas são eternas”.

Sejam bem-vindos. Boa leitura!

**Adriano Furtado Holanda**

(Editor-Chefe / LabFeno / Coord. GT Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos-ANPEPP)

**Claudinei Aparecido de Freitas da Silva**

(Editor Associado / Coord. -GT Fenomenologia-ANPOF)

**Tommy Akira Goto**

(Editor Associado / Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica-ABRAPFE)

6 Cujos temas foram “Vínculo, Relação e Diálogo”. Anais disponíveis em: [https://1drv.ms/f/s!Am\\_JSTLFsy5tge5znfA9dV2P7tIWTg](https://1drv.ms/f/s!Am_JSTLFsy5tge5znfA9dV2P7tIWTg)

7 Tema: “Corpo, Existência e Cognição: Fundamentos e Diversidade”. Anais em: [https://1drv.ms/f/s!Am\\_JSTLFsy5tge50iiMa\\_HwD-OZluktg](https://1drv.ms/f/s!Am_JSTLFsy5tge50iiMa_HwD-OZluktg)

8 II Congresso de Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia / IV Congresso Sul Brasileiro de Fenomenologia (2015), com tema “Pensar e Fazer Fenomenologia no Brasil”. Anais disponíveis em: [https://1drv.ms/f/s!Am\\_JSTLFsy5tge51pWc4bCuJ0xob8g](https://1drv.ms/f/s!Am_JSTLFsy5tge51pWc4bCuJ0xob8g)

9 II Simpósio Internacional de Fenomenologia e Ciências Cognitivas / IV Encontro de Psicologia, Fenomenologia e Realidade Brasileira (2017). Anais disponíveis em: [https://1drv.ms/b/s!Am\\_JSTLFsy5tg9VhNLDgz\\_SLAC72ew?e=nXGpxo](https://1drv.ms/b/s!Am_JSTLFsy5tg9VhNLDgz_SLAC72ew?e=nXGpxo)

10 IV Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia / VI Congresso Sul-Brasileiro de Fenomenologia (2019). Anais em: [https://1drv.ms/b/s!Am\\_JSTLFsy5tg9ZYBTSBxeHuUFyQMw?e=8dvhqh](https://1drv.ms/b/s!Am_JSTLFsy5tg9ZYBTSBxeHuUFyQMw?e=8dvhqh)





## EDITORIAL

Phenomenology has a long tradition. Even bigger than the set of its texts, reflections and thinkers. We can suggest that Phenomenology is a “contemporary” or “modern” philosophy, if we displace it from a whole set of ideas constructed by the history of humanity. Edmund Husserl had already stated that we are a European humanity that has its beginnings in Greek culture. And, in the same way, Martin Heidegger turned successively to Parmenides and Heraclitus. Still, as stated by Husserl – in his *Philosophy as Rigorous Science* – it is with the Greeks that philosophy is constituted as “universal science”, as science of the universe and of the total unity of the being, which is why we are a connection of history, culture, philosophy and science.

Nowadays, however, Phenomenology is not only one of the main currents of thought, but “an essentially new science”, with “a new way of orienting itself, entirely different from the natural orientation in terms of experience and thinking”, as said Husserl, in his *Ideas*; however, with the requirement that it shall still be discovered by us. Through to new publications, editions and translations, we come across the exceptional works by E. Husserl, E. Stein, M. Scheler, E. Fink, J. Patocka, G. Marcel, M. Merleau-Ponty, J. P. Sartre, E. Levinas and many others. In view of this scenario, an increase in the volume of readings, research, researchers, groups and laboratories would be expected and, consequently, an equally greater display of products and productions derived from all these reflections.

Currently, in Brazil, we have more than 130 research groups registered at CNPq<sup>1</sup>, from the most varied areas, representing an entire interdisciplinary colloquium that Phenomenology has always sought to build. It was with this interdisciplinarity in mind that we managed to design a new journal, dedicated to phenomenological studies, which is mainly characterized by being dialogical between different fields and knowledge, cooperative and responsive to the proposal of a thought that aims at the world and human life. *Phenomenology, Humanities and Sciences* – intends to reflect the dimension of this lively and creative exchange between multiple disciplines.

A real data of the reciprocal integration between Phenomenology and various disciplines, themes, fields of knowledge and cooperativism in this new project stems from the interlocution, in particular, between two strands of thought: Philosophy and Psychology. This new editorial project is born amid the fruitful dialogue between two large groups, being this relationship established among researchers involved with Phenomenology. In a special way, we refer to the Working Groups that welcome researchers from various Postgraduate Programs in our country, of Philosophy and Psychology, being them: the Working Group “Phenomenology, Health and Psychological Processes” by Anpepp<sup>2</sup>, and the Working Group “Phenomenology” by Anpof<sup>3</sup>.

Every project has its history and context. It is up to us to remember both, to circumscribe his birth and his future. Even arriving “late” in Brazil – around the 40s of the last century – Phenomenology quickly entered the varied fields of thought and science, gaining notoriety and setting goals (not all of which were implemented). So it was with Philosophy and also with Psychology. These were, therefore, the two privileged fields of phenomenological readings in Brazil. This explains the context in which this project is inserted.

In 2009, the *Laboratory of Phenomenology and Subjectivity* was built, linked to the Department of Psychology at the Federal University of Paraná, aiming to unite reflections on psychological themes, with phenomenological readings, notably Husserlian. In the same year, in the city of Curitiba, the *1<sup>st</sup> South-Brazilian Congress of Phenomenology*<sup>4</sup> was held, whose theme – “Phenomenology and Psychology: Dialogues and Interlocutions” – already announced the search for partnerships. In 2011, the Laboratory becomes

<sup>1</sup> Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (National Council for Scientific and Technological Development), Directory of Research Groups in Brazil/Lattes: <http://lattes.cnpq.br/web/dgp>

<sup>2</sup> Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia (National Association of Research and Post-Graduate Studies in Psychology) ([https://www.cadastro.anpepp.org.br/grupotrabalho/view?ID\\_GRUPO\\_TRABALHO=32](https://www.cadastro.anpepp.org.br/grupotrabalho/view?ID_GRUPO_TRABALHO=32))

<sup>3</sup> Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (National Association of Post-Graduate Studies in Philosophy) (<http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/gt-fenomenologia>)

<sup>4</sup> Meeting Proceedings: [https://1drv.ms/b/s!Am\\_JSTLFsy5tge5sBbzcRwoe-9oZA](https://1drv.ms/b/s!Am_JSTLFsy5tge5sBbzcRwoe-9oZA)



a group certified by CNPq, and expands its interlocutions, with the *Second South-Brazilian Congress of Phenomenology*<sup>5</sup>.

New partnerships, new dialogues and productions have succeeded, and the growth caught a glimpse of a national meeting, made reality in 2013, with the *1st Brazilian Congress of Psychology & Phenomenology*<sup>6</sup>; consolidating in 2015<sup>7</sup>, and foreshadowing an even greater dimension – both in size and in diversity – that begins with the *1st International Congress of Phenomenology & Psychology*<sup>8</sup>, in 2017, in Brasília, and is consolidated with the *Second International Congress of Phenomenology & Psychology* in 2019<sup>9</sup>. It was from this last event – certainly the largest phenomenology meeting in Latin America, with about 800 participants – that the gestation of this new project came to a successful conclusion.

Still, these interlocutions have also expanded in partnership with other events, such as the “Meeting of Psychology, Phenomenology and Brazilian Reality”, started in 2012, at the Federal University of Triângulo Mineiro (UFMT) and, later having its continuity at the Federal University of Uberlândia (UFU) in 2013 and 2014. Recognizing and promoting more partners, the event held its fourth edition in 2017, in Brasília, in an integration between University of Brasília (UnB), Federal University of Uberlândia (UFU) and Federal University of Paraná (UFPR), culminating in the *International Congress of Phenomenology and Psychology*. In 2018, the fifth meeting of the event was a partnership with the *1st International Seminar on Qualitative Research*, whose theme was “Phenomenology, Science and Society: Necessary Dialogues”, and brought together the Graduate Program in Psychology at the Centro Universitário / CESMAC, the Post-Graduation “Health Research” (CESMAC), and the Graduate Programs in Psychology and Graduate Studies in Philosophy at the Federal University of Uberlândia (UFU).

The new journal that we present here, has as premise, the invitation to dialogue and debate, the exposition of ideas and reflections, the digression and exploration, and the breaking of traditions (a theme dear to Franz Brentano). We are thinking with great zeal and affection for this new project, which starts entirely bilingual, seeking to privilege both internationalization and to respect open access to knowledge for the Brazilian and Latin American community. The magazine is born, therefore, *open-access*, diversified, (even if it) empowering both empirical and theoretical research, aiming at other spaces beyond our borders. And, for the Portuguese-speaking public, we will always bring an unprecedented or renewed translation, with the intention of expanding the possibilities for new reflections.

In this first issue, reflections on Philosophy, Education, Hermeneutics, Semiotics and Psychology coexist, where several authors visit us, such as Husserl, Rollo May, Ortega y Gasset, Max Scheler, Viktor Frankl, Plato, Heidegger and Eugen Fink visit us; and diverse themes such as health, clinic, temporality, care, teaching, technique. We invite readers to dialogue, to interlocutors to contribute, and to everyone for dissemination. We end with a classic husserlian epigraph: “Ideologies can be in dispute, only Science can bring decisions, and those are eternal”.

Be welcome. Good reading!

**Adriano Furtado Holanda**

(Editor-Chefe / LabFeno / Coord. GT Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos-ANPEPP)

**Claudinei Aparecido de Freitas da Silva**

(Editor Associado / Coord. -GT Fenomenologia-ANPOF)

**Tommy Akira Goto**

(Editor Associado / Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica-ABRAPFE)

5 Meeting Proceedings: [https://1drv.ms/f/s!Am\\_JSTLFsy5tge5znfA9dV2P7tWTg](https://1drv.ms/f/s!Am_JSTLFsy5tge5znfA9dV2P7tWTg)

6 Meeting Proceedings: [https://1drv.ms/f/s!Am\\_JSTLFsy5tge50iiMa\\_HwDQZlukg](https://1drv.ms/f/s!Am_JSTLFsy5tge50iiMa_HwDQZlukg)

7 *Second Brazilian Congress of Psychology & Phenomenology* (2015). Congress theme: “Thinking and Doing Phenomenology in Brazil”. Meeting Proceedings: [https://1drv.ms/f/s!Am\\_JSTLFsy5tge51pWc4bCuJ0xob8g](https://1drv.ms/f/s!Am_JSTLFsy5tge51pWc4bCuJ0xob8g)

8 *II Simpósio Internacional de Fenomenologia e Ciências Cognitivas / IV Encontro de Psicologia, Fenomenologia e Realidade Brasileira* (2017). Meeting Proceedings: [https://1drv.ms/b/s!Am\\_JSTLFsy5tge9VhNLDgz\\_SLAC72ew?e=nXGpxo](https://1drv.ms/b/s!Am_JSTLFsy5tge9VhNLDgz_SLAC72ew?e=nXGpxo)

9 Meeting Proceedings: [https://1drv.ms/b/s!Am\\_JSTLFsy5tge9ZYBTSBxeHuUFyQMw?e=8dvhqh](https://1drv.ms/b/s!Am_JSTLFsy5tge9ZYBTSBxeHuUFyQMw?e=8dvhqh)



## EDITORIAL

La fenomenología tiene una larga tradición. Incluso más amplia que el conjunto de sus textos, reflexiones y pensadores. Podemos sugerir que la Fenomenología es una filosofía “contemporánea” o “moderna”, si la desplazamos de un conjunto completo de ideas construidas por la historia de la humanidad. Edmund Husserl ya había declarado que somos una humanidad que tiene sus inicios en la cultura griega. Y, de la misma manera, Martin Heidegger lo reafirma al recurrir sucesivamente a Parménides y Heráclito. Aún así, como lo señala Husserl, en su *Filosofía como ciencia rigurosa*, con los griegos la filosofía se constituye como “ciencia universal”, como ciencia del universo y de la unidad total del ser, motivo por el cual somos una conexión de historia, cultura, filosofía y ciencia.

No obstante, actualmente la Fenomenología no es solo una de las principales corrientes de pensamiento, sino “una ciencia esencialmente nueva”, con “una nueva forma de orientarse, completamente diferente de la orientación natural en la experiencia y el pensamiento”, como dijo Husserl, en sus *Ideas*; es decir, ciencia a condición de ser aún descubierta por nosotros. Gracias a las nuevas publicaciones, ediciones y traducciones, llegan obras excepcionales de E. Husserl, E. Stein, M. Scheler, E. Fink, J. Patocka, G. Marcel, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre, E. Levinas y muchos otros. Ante este escenario, se esperaría un aumento en el volumen de lecturas, investigación, investigadores, grupos y laboratorios y, en consecuencia, un volumen igualmente mayor de productos y producciones derivados de todas estas reflexiones.

Actualmente, en Brasil, tenemos más de 130 grupos de investigación registrados en el CNPq<sup>1</sup>, en las áreas más variadas, lo que representa todo un coloquio interdisciplinario que la Fenomenología siempre ha tratado de construir. Teniendo en cuenta esta interdisciplinariedad, logramos diseñar una nueva revista, dedicada a los estudios fenomenológicos, que se caracteriza principalmente por propiciar el diálogo entre los diferentes campos de conocimiento, pero también por ser cooperativa y receptiva a la propuesta y la exigencia de un pensamiento que considere el mundo y la vida humana. *Fenomenologia, Humanidades y Ciencias*, pretende reflejar la dimensión de este intercambio vivo y creativo entre múltiples disciplinas.

Un hecho real de la integración recíproca entre la fenomenología y las diversas disciplinas, temas, campos de conocimiento y cooperativismo, en este nuevo proyecto, proviene de la interlocución, particularmente, entre dos líneas de pensamiento: la filosofía y la psicología. Este nuevo proyecto editorial nace del diálogo fructífero entre dos grandes grupos de estudio, pero se nutre de las relaciones establecidas entre diferentes investigadores involucrados en la Fenomenología. De manera particular, nos referimos a los Grupos de Trabajo que acogen a investigadores de varios Programas de Postgrado en nuestro país, de Filosofía y Psicología: el GT “Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos” de la Anpepp<sup>2</sup>, y el GT “Fenomenologia” de la Anpof<sup>3</sup>.

Cada proyecto tiene su historia y contexto. Depende de nosotros recordar ambos, circunscribir su nacimiento y su porvenir. Incluso llegando “tardamente” al Brasil, cuya *intelligentsia* giraba en torno a proyectos positivistas, tomistas y culturalistas, alrededor de los años 40 del siglo pasado, la fenomenología ingresó rápidamente en los variados campos del pensamiento y la ciencia, ganando notoriedad y estableciendo objetivos (no todos los cuales fueron implementados). Así sucedió con la filosofía y también con la psicología. Estos fueron, por lo tanto, los dos campos privilegiados de las lecturas fenomenológicas en Brasil. Y esto explica el contexto en el que se inscribe este proyecto editorial.

En 2009 se constituyó el *Laboratório de Fenomenologia y Subjetividade* (LabFeno), vinculado al Departamento de Psicología de la Universidad Federal de Paraná, con el objetivo de unir reflexiones sobre temas psicológicos, con lecturas fenomenológicas, en particular Husserlianas. En el mismo año, en la ciudad de Curitiba, se celebró el *I Congreso Sur-Brasileño de Fenomenologia* y el *I Congreso de Estudios Fenomenológicos de Paraná*<sup>4</sup>, cuyo tema —“Fenomenologia y Psicología: Diálogos e Interlocuciones”— anunciaba ya la búsqueda de nuevas asociaciones. En 2011, el Laboratório se convierte en un grupo certificado por el CNPq,

1 Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Se puede consultar a través del Diretório de Grupos de Investigación en Brasil/Lattes: <http://lattes.cnpq.br/web/dgp>

2 [https://www.cadastro.anpepp.org.br/grupotrabalho/view?ID\\_GRUPO\\_TRABALHO=32](https://www.cadastro.anpepp.org.br/grupotrabalho/view?ID_GRUPO_TRABALHO=32)

3 <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/gt-fenomenologia>

4 Memorias disponibles en: [https://1drv.ms/b/s!Am\\_JSTLFsy5tge5sBbzcmRwoe-9oZA](https://1drv.ms/b/s!Am_JSTLFsy5tge5sBbzcmRwoe-9oZA)



ampliando sus interlocuciones con la realización del *II Congreso Sur-Brasileño de Fenomenología*<sup>5</sup>.

Se lograron nuevas asociaciones, diálogos y producciones. Además, este crecimiento permitió vislumbrar un encuentro nacional que se hizo realidad en 2013 con el *I Congreso Brasileño de Psicología y Fenomenología*<sup>6</sup> y que se consolidó en 2015<sup>7</sup> —logrando anticipar incluso una dimensión mayor, en tamaño y en diversidad—, con el *I Congreso Internacional de Fenomenología y Psicología*<sup>8</sup>, en 2017, en Brasilia, y posteriormente, en 2019, con la realización del *II Congreso Internacional de Fenomenología y Psicología*<sup>9</sup>. Fue a partir de este último evento —sin duda la reunión de fenomenología más grande de América Latina, con cerca de 800 participantes—, que la gestación de este nuevo proyecto llegó a buen término.

Además, estas interlocuciones también se han expandido en asociación con otros eventos, como el “Encuentro de Psicología, Fenomenología y Realidad Brasileña”, que comenzó en 2012, en la Universidad Federal del Triángulo Mineiro (UFTM) y, más tarde, tuvo su continuidad en la Universidad Federal de Uberlândia (UFU), en 2013 y 2014. Reconociendo y promoviendo más asociaciones, el evento celebró su cuarta edición en 2017, en Brasilia, en una integración entre la Universidad de Brasilia (UnB), la Universidad Federal de Uberlândia (UFU) y la Universidad Federal de Paraná (UFPR), que culminaría en el *Congreso Internacional de Fenomenología y Psicología*. En 2018, la quinta edición del evento se hizo en asociación con el *I Seminario Internacional sobre Investigación Cualitativa*, cuyo tema fue “Fenomenología, Ciencia y Sociedad: Diálogos necesarios”, y reunió al Programa de Psicología del Centro Universitario / CESMAC, al Postgrado de “Investigación en Salud” (CESMAC), y los Programas de Postgrado en Psicología y Filosofía de la Universidad Federal de Uberlândia (UFU).

La nueva revista que presentamos aquí tiene como premisa justamente la invitación al diálogo y el debate, la exposición de ideas y reflexiones, la digresión y la exploración, y la ruptura con las tradiciones (un tema muy querido por F. Brentano). Pensamos con gran celo y afecto este nuevo proyecto, que inicia completamente con una edición bilingüe, buscando privilegiar no solo la internacionalización sino, también, respetar el libre acceso al conocimiento para la comunidad brasileña y latinoamericana. La revista nace, por lo tanto, *open-access*, diversificada, privilegiando incluso la investigación tanto empírica como teórica y teniendo en consideración otros espacios que van más allá de nuestras fronteras. Y, para el público de lengua portuguesa, procuraremos, en la medida de lo posible, una traducción inédita o renovada, con la intención de ampliar las posibilidades de nuevas reflexiones.

En este primer número, coexisten reflexiones sobre filosofía, educación, hermenéutica, semiótica y psicología, donde nos visitan varios autores, como Husserl, Rollo May, Ortega y Gasset, Scheler, Frankl, Platón, Heidegger y Fink; y diversos temas como salud, clínica, temporalidad, cuidado, docencia, técnica. Invitamos a los lectores al diálogo, a los interlocutores a que contribuyan y a todos a su difusión. Terminamos con un clásico epígrafe de Husserl: “Las ideologías pueden entrar en disputa, solo la Ciencia puede tomar decisiones, y esas son eternas”.

Sean bienvenidos. ¡Buena lectura!

**Adriano Furtado Holanda**

(Editor-Chefe / LabFeno / Coord. GT Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos-ANPEPP)

**Claudinei Aparecido de Freitas da Silva**

(Editor Associado / Coord. -GT Fenomenologia-ANPOF)

**Tommy Akira Goto**

(Editor Associado / Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica-ABRAPFE)

5 Memorias disponibles en: [https://1drv.ms/f/s!Am\\_JSTLFsy5tge5znfA9dV2P7tWTg](https://1drv.ms/f/s!Am_JSTLFsy5tge5znfA9dV2P7tWTg)

6 Memorias disponibles en: [https://1drv.ms/f/s!Am\\_JSTLFsy5tge50iiMa\\_HwDQZlulg](https://1drv.ms/f/s!Am_JSTLFsy5tge50iiMa_HwDQZlulg)

7 *II Congreso Brasileño de Psicología y Fenomenología* (Tema: “Pensar y hacer Fenomenología en Brasil”). Memorias disponibles en: [https://1drv.ms/f/s!Am\\_JSTLFsy5tge51pWc4bCuJ0xob8g](https://1drv.ms/f/s!Am_JSTLFsy5tge51pWc4bCuJ0xob8g)

8 *II Simpósio Internacional de Fenomenologia y Ciencias Cognitivas*. Memorias disponibles en: [https://1drv.ms/b/s!Am\\_JSTLFsy5tg9VhNL-Dgz\\_SLAC72ew?e=nXGpxo](https://1drv.ms/b/s!Am_JSTLFsy5tg9VhNL-Dgz_SLAC72ew?e=nXGpxo)

9 *IV Congreso Brasileño de Psicología y Fenomenologia*. Memorias disponibles en: [https://1drv.ms/b/s!Am\\_JSTLFsy5tg9ZYBTSBxeHuUFy-QMw?e=8dvqhq](https://1drv.ms/b/s!Am_JSTLFsy5tg9ZYBTSBxeHuUFy-QMw?e=8dvqhq)

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**ARTIGOS**



## REFLECTIONS ON NORMALITY AND ABNORMALITY IN EDMUND HUSSERL

Reflexiones sobre Normalidad y Anormalidad en Edmund Husserl

Reflexões sobre Normalidade e Anormalidade em Edmund Husserl

CARLOS MORUJÃO\*  
(UNIVERSIDADE CATÓLICA  
PORTUGUESA, LISBOA)

**Abstract:** In a crisis, the world on which we base our basic beliefs becomes problematic. We feel disoriented and lost and look for a radical “solution”, in order to survive. The world is felt and lived, more than thought, as something irrational. Our beliefs do not adhere to it and it does not seem to give rise to the fulfillment of our expectations. Ultimately, the familiar becomes threatening, what seemed safe becomes dangerous. The expression “we lack the soil” reflects the feeling of living in a crisis. These ideas, which we can find in the Husserlian texts on the problem of the crisis, arose, for the first time, in a reflection on culture, but they can have other applications. Our paper, by means of an analysis of the First Part of William Faulkner’s novel *The Sound and the Fury*, aims to investigate the relevance of Husserl’s analysis for the understanding of the psychic crisis.

**Keywords:** crisis, normal, abnormal, time-consciousness.

**Resumo:** Numa situação de crise, o mundo em que assentamos as nossas certezas básicas torna-se problemático. Sentimo-nos desorientados e perdidos e procuramos uma “solução” radical, em ordem à sobrevivência. O mundo é sentido e vivido, mais do que pensado, como algo de irracional. As nossas crenças não aderem a ele e ele não parece dar lugar ao cumprimento das nossas expectativas. Em última instância, o familiar torna-se ameaçador, o que parecia seguro torna-se perigoso. A expressão portuguesa “falta-nos o chão” traduz a sensação de se viver numa crise. Estas ideias, que podemos encontrar nos textos husserlianos sobre a problemática da crise, nascidas, em primeiro lugar, numa reflexão sobre a cultura, podem ter outras aplicações. O nosso ensaio, por meio de uma análise da Primeira Parte do romance de William Faulkner *O Som e a Fúria*, procurará investigar a pertinência da reflexão husserliana para a compreensão da crise psíquica.

**Palavras-chave:** crise, normal, anormal, consciência do tempo.

**Resumen:** En una situación de crisis, el mundo en el que basamos nuestras certezas básicas se vuelve problemático. Nos sentimos desorientados y perdidos y buscamos una “solución” radical para sobrevivir. El mundo se siente y se vive, más que pensado, como algo irracional. Nuestras creencias no se adhieren a ello y el no parece dar lugar al cumplimiento de nuestras expectativas. Finalmente, lo que era familiar se vuelve amenazante, lo que parecía seguro se vuelve peligroso. La expresión “perdimos el suelo” refleja la sensación de vivir en una crisis. Estas ideas, que podemos encontrar en los textos de Husserl sobre el problema de la crisis, nacidas, en primer lugar, en una reflexión sobre la cultura, pueden tener otras aplicaciones. Nuestro ensayo, a través de un análisis de la primera parte de la novela de William Faulkner, *The Sound and the Fury*, buscará investigar relevancia de los análisis husserlianos para la comprensión de la crisis psíquica.

**Palabras-Clave:** crisis, normal, anormal, conciencia del tiempo

\* Full-professor of the Faculty of Human Sciences of the Portuguese Catholic University (UCP).  
Email: <mailto:cmorujao@fch.lisboa.ucp.pt> . Or-  
cid: <https://orcid.org/0000-0001-9943-8229>





## Introduction

Intentionality, said Martin Heidegger, in his short introduction to the Husserlian *Lessons on Time-consciousness*, is the name for a problem. And this problem results from the fact that consciousness is not just one thing among things - a mundane object, similar to so many others -, but the condition of possibility for things to appear and for the world to be able to manifest itself. For this reason, to extend the intentional analysis to areas little explored, but not at all ignored, by its genius founder, like the abnormality and the life of consciousness in situations of psychic crisis, may shed a particular light on what is, after all, proper to consciousness and which Husserl designated by the well-known expression “meaning bestowing”. The first thesis that I will try to defend here is that situations of abnormality or crisis can be explained on the basis of what I will call “distortions in the awareness of time”. To this aim, I will begin this paper, not with a real case, but with a fictional case. I chose the famous novel by William Faulkner, published in 1929, entitled *The Sound and the Fury*, which I think everyone is familiar with.

The entire first part of Faulkner's work, by means of the narrative of Benjamin Compton, tells the events of April 7, 1928, the date of his thirty-third birthday. Benjamin, usually addressed by the diminutive Benjy, is mentally handicapped, although it is difficult to say for sure which pathology he suffers from, but certainly one of a neurophysiological nature. Thus, in this narrative, centered on the events of a single day, appear pieces of events that occurred 28 years earlier, but which, for Benjamin, seem to have the same time-liness as those he witnesses. The temporal structure of his consciousness is profoundly altered, the associations of events are at odds with their context in the order of time, people and objects appear and disappear regardless their respective horizons, internal and external. The illness that Benjamin Compton suffers is not one that the psychiatrist or the psychoanalyst can handle. However, the distortions suffered by his time consciousness, as well as his associative mechanisms, are too similar to those found in psychiatric disorders - but also, *mutatis mutandis*, in normal individuals - for us to take Faulkner's novel as a means to understand what happens in them.

The second thesis that I will defend, more briefly than the first, is that an analysis of these distortions in time consciousness that we can notice in individuals that we call “abnormal” requires us to pay attention to the reformulations to which Husserl subjected one of his fundamental ideas at the time he wrote *Ideas I*. This was the idea that in all intentional acts there is a component devoid of intentionality, which he called “hyletic data”. These reformulations were partly motivated by the study of what Husserl called “anomalous cases”, although not always in the pathological sense of the term. Husserl therefore understood the deviations from the normal intentional relations that occurs in the awake adult person. Thus, the anomalous, in his sense, included, among others, the child or the half-asleep adult. However, I believe that an approach to pathological cases will confirm the reasons that led Husserl to proceed with the aforementioned reformulations.

## 1. The stream of consciousness and its disturbances

The narrative of any series of events in this first part of *The Sound and the Fury*, even if arbitrarily chosen by the reader, seems to make sense and, in a way, it does. But if the reader isolates the excerpt on which his attention focuses from the contexts that immediately precede and succeed it, he will never notice three things. 1) That in the course of Benjy's narrative events related to two different moments and temporally very distant from the life of the characters (separated, in fact, for 28 years, as I said) can be intertwined). 2) That these actions only seem sequential because they could be phantasmatically experienced as such, on the part of the narrator, Benjy, thanks to an extraordinary and abnormal process of association, which takes place apart from the connection that is ordinarily established between the different moments, or phases, of the same stream of consciousness. 3) And that one character can immediately summon the presence of another in Benjy's mind, thanks to the similarity between the names and the situations they experience; consequently, for example, an unprepared reader may take some time to realize that, in Benjy's narrative, the same name, Quentin, can refer both to his uncle and to his niece.

In normal life, the intentional relations that we establish with things obey to a specific legality. Even if our perception of current events is interfered by a sudden recall of a past perception of something similar to what we now see, or of something that has already occupied the perceptual space that is now occupied by something else, or even if a simple empty place reminds us of something that has already been there, all these processes do not interfere neither with our belief in an existent reality - even if we may be distracted from it for a moment - nor with the distinction between what is perceived in the present “now” and what was perceived in a past “now”. This is not the case with Benjy, in *The Sound and the Fury*.



Benjy's case is very interesting, because Faulkner doesn't just describe someone who has some difficulties in "adhering" to reality. Benjy lives in two realities that are temporally different for us, he has an overlapping lived experience of time, and what we may call his perpetual oscillation between heterogeneous moments in the temporal flow is, after all, a profound distortion in his inner time-consciousness. Two processes that Husserl carefully distinguishes, the *Wiedererinnerung* (or iterative recollection) and the retention, that is, the permanence in the current "now" of a "now" that has just passed, interfere and are intertwined. As Husserl says in his *Lessons on the Inner Time-consciousness*, in iterative recollection the past is made present as past, there is a clear awareness of the succession of past events and their phases, and of the distance that separates the past from the present (Husserl, 1966a). As Faulkner presents Benjy's narrative, the confusion between those two processes resulted in a blur of the distinction between the perceived reality and a reality that is simply hallucinated. As we will see a below, without retention it is impossible to constitute the identity of an intended objectivity. I will try to explain this a little better using a brief quote from Husserl, which I take from the aforementioned *Lessons on Time*. In a text dated from 1917, Husserl states:

Let us consider (...) the reproductive modification [of perception], namely, iterative recollection. I "repeat" the awareness of this succession, I present it by remembering it. I "can" [do] this and certainly as many times as I want. The presentification of an experience is *a priori* in the domain of my "freedom" (Husserl, 1966a, p. 42)

Now, Benjy is devoid of this freedom that Husserl speaks of - the "I can do this", as the text says -, a little like someone who dreams does not command the associations that spontaneously arise in the manifest content of his dreams. For also in a dream - and this is very clear in the process that Freud calls condensation -, a temporal phase just passed may be connected, not to what would be, for an awakened conscience, the next temporal phase of the same lived objectivity, but instead to one completely different and apparently arbitrary. And if, in the dream, one thing turns into another, that event does not follow the normal process in which an expectation does not receive confirmation, or in which, hoping to perceive one thing, I encounter another. The noematic nucleus of the intended objectivities are permanently destroyed and reconstructed, according to a logic that does not correspond to that of the awake consciousness.

We will say, then, that Benjy is an abnormal, that his past and his present can be confused due to an uncontrolled associative process, and that, consequently, his awakened conscience is incapable of enduring the proof of reality. To use Donald Winnicott's words, I would say that Benjy is unable to recognize that an object is always more than his own projection, but, quite the contrary, is found there for himself and also for others (Winnicott, 2005). And it is true that with Benjy, things go this way. In his famous paper about Faulkner's novel, Jean-Paul Sartre argues that according to Faulkner's metaphysics of time man's misfortunes lie in the fact that he is time-bounded (Sartre, 1966, 87). Now, Benjy is not time-bounded like normal people, but Faulkner doesn't portray him as being happier than normal people. He is, so to speak, lost in time and unable to put together in a rational order the fragments of time that come to his mind.

However, Benjy is an abnormal that behaves, in its abnormality, in a way that still has some similarities with the way we experience things. Benjy respects, like all of us, some principles that govern the association between phenomena, namely, the principles of similarity and contrast. I know that this is a fictionalized case, but I believe that the observation of many real pathological cases would provide an identical conclusion, which I would formulate like this: there is still a logic underlying the hallucinatory processes that, in their most general and most basic structure, is not very different from the one that a normal person follows. This seems to confirm a well-known Portuguese popular saying that a madman is someone who has lost everything but reason. Thus, an empty spot on the wall of a room can remind us, by association, of the mirror that once hung there. But what happens to Benjy - and what Faulkner's art suggests to us more than it properly says - is the existence of an extraordinary affective charge that accompanies the associative process, or, perhaps better, commands it and, so to speak, disturbs the most expected associations. Let's look at the following passage:

We went to the library. Luster turned on the lights. The windows went black and the tall, dark spot appeared on the wall, and I went over and touched it. It looked like a door, but it just wasn't a door. The fire appeared behind me and I went towards the fire and sat on the floor, holding my slipper. The fire got louder. He went towards the cushion in mother's chair (Faulkner, 1977, p. 60).

In Freud's terminology, we would say that, in Benjy's case, the primary processes permanently interfere with the secondary processes, so that perception and hallucination are almost the same (Brudzinska, 2012, p. 35). If, on the one hand, hallucinating can be a normal behavior - because, after all, in front of a tall, dark place on the wall of a room, anyone can make some phantasies about the object that once occupied that place and left a mark on it -, it will no longer be normal to do so, *sit venia verbo*, "normally". This is what happens with Benjy. On April 7, 1928, whose narration occupies, as I said at the beginning, the entire first part of *The Sound and the Fury*, its past was not subject to the process that Husserl calls "sinking" (*versinken*). Between this





sinking and the "I can" (*Ich kann*) just mentioned there is a profound correlation. In fact, it is, in principle at least, in my power, as a normal subject, to present what has "sunk" into the past and perceive it as something in the past. The ability to carry out freely this type of acts escapes Benjy; actually, his actions are not carried out normally. Hence, this strange feeling of immobility that the reading of the first part of Faulkner's work awakens in the readers. In fact, for there to be a sensation of movement, something must have passed and be acknowledge as a past event.

## 2. The correct determination of the intended object

In a 1910 text, published in volume XXIII of the Husserliana, Husserl addresses the problem of the intentional nexus that connects the perception of a certain object located "here" to all others that make up its horizon, as well as the "now" in which it is perceived to all the "now" that preceded or will succeed it (Husserl, 1980, p. 262). Just as in the experience of apprehending a "primary content" - an expression with which Husserl, on that date, designated sensations - all other concomitant primary contents are also involved, each of them constituting "rays of apprehension" towards others, also memory allows the connection of a present "now" to all previous ones. We cannot, however (and this seems to me to be the decisive point), separate these connections from the intentional activity in which they originate. I return to the situation of Faulkner's novel I mentioned above: the fire of a stove that Luster lights on Benjy's back. From this situation, I believe it is legitimate to draw two conclusions:

1. The current perception of a fire can evoke the recall of a similar previous experience that is, so to speak, in its range of apprehension.
2. This fact, in normal subjects, is accompanied by a clear distinction between two distinct moments of time.

These rays of apprehension seem to obey to their own legality, to which Benjy's memory escapes. This legality allows the constitution of an intersubjective experience in which the identity of the perceived object - or, at least, of its noematic nucleus, which guarantees that everyone sees the same - is acknowledge. And this happens despite the particularities resulting, either from the meaning with which each one looks at the object, or from the perspective in which he perceives it, or even from individual recollections that can give it a different affective coloring. In a text in volume XIV of Husserliana, Husserl states:

It's proper of the world that it not only presents itself systematically in this or that way in my original constitutive system, in relation to my bodily conditions, but also the fact that it presents itself to each person in different ways, and it is the unity of such actual and possible presentations. Again, to this belongs the idea of a correct determination, which we can all achieve together. However, this is not an intuition for everyone (*Aber eine Anschauung ist das nicht mehr für einen jeden*) and *a priori* the fact is open that new subjects enter into this connection and still bring to the experience something new about things (Husserl, 1973b, p. 122).

Now, as Husserl also mentions in a 1921 manuscript, almost contemporary with the excerpt I just read, a subject always perceives within a community of subjects, at least in the sense that affirming the validity of a perception can only mean that it must be confirmed by other subjects (Husserl, 1973b, p. 92-93).

In the case of Faulkner's novel, things are not exactly like that with Benjy's narrative. In the first place, nothing truly new happens: the similarities between the places, the names or the faces of the characters, and the situations experienced, do not allow him to distinguish the old and the new. It is true that, as Husserl noted in the 1905 *Lessons on Time-consciousness* (Husserl, 1966a, p. 86), the awareness of change always presupposes a continuity in the temporal stream of consciousness. The discontinuity in the contents of the stream - i.e. the fact that what I see or hear now does not agree with what I saw or heard earlier, or, at least, when it comes to the same object, it no longer corresponds to what my perspective of it let me expect I would see now - supposes that same continuity of the stream. However, in the case of Benjy, we can ask whether he has an effective awareness of changes. In fact, Benjy seems to be constantly looking at new things as being the same things that he just perceived, without the awareness that they are no longer the same. Sometimes he makes successive, but temporally distant, acts of perception and of recollection of the same thing as if the time that took place between them did not make it change, or as if those changes were irrelevant to the affective meaning they carry with them.

Certainly, a lived experience of time that is not a shared or shareable experience is barely accessible to phenomenological description. In such cases, there is probably a limit that even a fictional narrative cannot overcome. What we can acknowledge is that the immobilized time, in which Benjy seems to live, introduces inevitable distortions in the fundamental process of constituting objectivities as such, that is,



as units of meaning. The whole process that Husserl calls “synthesis of identity” is altered. To explain all this a little better, let me quote from §42 of *Experience and Judgment*, Husserl's work published by Ludwig Landgrebe in 1939. Husserl describes, of course, the normal procedure:

“When, for example, while I perceive the things that are in my surrounding space, a case of remembrance assaults me and I turn to them, this world of perception does not disappear; however much he loses his “actuality” and “moves away from me”, he remains perceptively there, perceived in the broadest sense. The memory in which I now live offers me, for the thing remembered, a time that is implicitly oriented towards the present of perception” (Husserl, 1999, p. 205).

In order to try to understand all this a little better regarding the case of Benjy, I will introduce a concept, which seems appropriate to me, from Ludwig Binswanger: the concept of self-overcoming, or self-transcendence (*sich übersteigen*). In my opinion, what Binswanger means by this is very close to what Husserl calls the perception by sketches or profiles (*Abschattungen*). But it also reminds us of the notion of horizon intentionality and even of the idea of transcendental intersubjective constitution. In a quick presentation of this theme, but sufficient for our present purposes, I would say: for phenomenology, the constitution of a perceptual noema depends on a multiplicity of views, the overlapping of former views and the current ones and the expectation of confirmation by future ones. It also depends on the relationship between the object in question and the concomitant objects and, finally, on the confirmation of the intended meaning by the agreement between subjects committed to the constitution of the same noema. It is here that the concept of *sich übersteigen* comes into play: in one intentional act, the subject who seeks to transcend itself real or imaginatively to all possible acts, does not look at his partial view as the complete noema. A fundamental characteristic of the intentional relationship is that it has a public character. The *sich übersteigen*, which guarantees this publicity, seems to be lacking in some pathologies, particularly in psychoses, or, perhaps better, its lack constitutes itself a pathology (Mishara, 2012, p. 174). Benjy, in Faulkner's novel, also lacks this ability.

Fragments and partial aspects of the intended objects are not temporalized, that is, they are not integrated into the stream of consciousness. As in the excerpt quoted above, the fire lit by Luster in the library stove – the action takes place in 1928 - and whose light is reflected in the cushion of his mother's chair, is, for Benjy, indistinguishable from the other fire that heated his sick mother's room when Benjy was 5 years old. Coincidences replace the living stream characteristic of normal states of consciousness. I have already said that an essential characteristic of noemata is their public character, that is, the fact that they are units of meaning that are intersubjectively shared. In the case of Benjy, this cannot be the case. On this topic, Winnicott makes an interesting distinction between what he calls object-relating and object-usage. What Winnicott argues is that the normal relationship with an object does not depend only on the fact that a certain meaning is projected on it, but above all, on the fact that it is part of a shared reality (Winnicott, 2005).

Two neurologists from the beginning of the last century, Henry Head and William Rivers, proposed a distinction between what they called “protopathic enervation” and “epicritic enervation”, which seems to me to be very pertinent to the understanding Benjy's clinical picture. These two English authors defended that the first type of enervation - the protopathic one - is responsible for the discrimination of the sensations (the heat, the cold, the pain, etc.), while the second type allows a judgment on those sensations (Mishara, 2012, p. 180). Now, it seems that Benjy's pathology manifests itself at the level of epicritic enervation. Phenomenologically, Head and Rivers' hypotheses are very interesting. We will see, later, that they also allow us to understand what happens during a psychic crisis. Epicritic enervation gives an act its specifically intentional character, makes possible its intuitive fulfillment, allows the overcoming of the experience of disappointment and lets the noema be intersubjectively shared.

### **3. The world of experience and its constitutive system.**

An intersubjectively constituted world presupposes normality. However, the perception of a normal subject does not necessarily correspond to a clarity about the meaning of the concept. In a 1930 or 1931 text, inserted in volume XV of the *Husserliana*, Husserl states: “Abnormality is a modification of the normal, stands out from it and accompanies it as an event that necessarily arises under accidental, possible and recognizable circumstances” (Husserl, 1973c, p. 154). There are two complicated terms in this text. The verb *herausheben*, which I translated by “stand out”, but which literally means “to leave...”; and the verb *beifügen*, which I translated by the verb “to accompany”, but which can also mean “to join...”. But the text immediately raises a set of questions. Do deviations from normality also contribute to the process of constituting a common world or not? And if they do, what kind of contribution is this? What type of constitutive activity do these cases of modification of normality have that Husserl singles out in the child, in the madman, in the mentally handicapped, or simply in the half-sleeping person? Benjy's case may help us to answer these questions. First, however, I must ask another question.



When, for Benjy, the fire that Luster has just lit and the fire in his mother's room are intertwined, will the abnormality be in the properly intentional components of the intentional act, or will it already affect the apprehension of the *hyletic* data? Or, to put the question in a slightly more technical way: is it legitimate to conceive of a certain type of noematization of *hyletic* data, or should they be conceived as a formless matter? We will see that, depending on how this question is answered, we will understand differently the so-called "abnormality" and the factors that can trigger a psychic crisis.

Husserl, after having given an unsatisfactory solution to this question, in *Ideias I*, will resume it in his writings of the 1920's, in particular in the texts now gathered in volume XI of Husserliana, entitled *Analyzes on Passive Synthesis*. The problem that Husserl addresses can be formulated in the following manner: what is it that transforms the simultaneity and succession of different sensible data into unity and homogeneity? (Husserl, 1966b, p. 138). In the excerpt from Faulkner's novel that I quoted above, the room whose lights Luster turns on, the black space on the wall that makes someone remember the mirror that hung there, the fire that Luster ignites behind Benjy and whose flames go on growing in intensity, all belong to the same unitary framework. In this picture, a series of events unfold in time (for example, Luster turns on the lights before lighting the fire) and a set of objects coexist in space. This development and this coexistence are usually accompanied by the belief that things are just like we see, hear or touch them.

I think that we must draw a conclusion from this that may look at first sight paradoxical: it is not so much the hallucination as the absence of belief that accompanies most mental disorders and situations of psychic crisis. In a way, all of us - normal or abnormal - hallucinate: saying that the sun will rise tomorrow is not so different as trying to see something on the wall of a room that is no longer hanging there (Mishara, 2012, p. 185). But, for hallucination to be pathological, or for a psychic crisis to be triggered, two conditions are necessary: 1) that beliefs have ceased to function, so that anything can happen, even what is not expected; 2) that the noematic nuclei lose their fixity, so that something can become its opposite, or receive, without apparent reason, contradictory predicates.

To recapitulate, we can say that, in a normal experience, each sensory field is a unitary field and that its homogeneity results, both from the degree of homogeneity of its elements, and from the living presence of all in the same retentional space. At the same time, the heterogeneous elements (for example, a visual sensation and an acoustic sensation) can belong to the same unitary field, synthesized thanks to the temporality of the living present (Husserl, 1966b, p. 138). However, I believe that we all reckon that this explanation is still not enough, if we want to understand abnormal cases like Benjy's, as well as the triggering of certain forms of psychic crisis. The actual intentional content of the acts appears as if blocked by its exposure to hyletic data that are associated in a disordered way. If we look at this issue from a transcendental point of view, that is, from the point of view of the constitution of the world and the objectivities that are part of it, but, above all, if we see it from the point of view of the intentional activity of subjects intersubjectively engaged in this process of constitution, the conclusion that we have to draw does not seem to be very problematic. The abnormality can only be constitutive of the meaning of a world characterized by a relative and subjective being. The true objective being of the actually existing world (Husserl, 1973c, p. 155) presupposes normality. In other words, the abnormality - whether it is only temporary, as in the case of a subject in crisis - does not constitute the world as normal people do. In fact, the world in which abnormal subjects live is an anomalous world, founded on a private experience and, at the limit, incommunicable. The therapeutic relationship with persons suffering from some form of abnormality, if we look at this relationship from a transcendental point of view, can only consist of the set of procedures capable of bringing such subjects to the intersubjective process of constituting a common world. We can easily understand the difficulty in dealing with abnormality. In some way, it remains closed to us, just as it remains closed to the abnormal subject. We do not have a language that can say it, although the language of abnormal subjects can be very expressive regarding their private sufferings.

## 4. Normal and abnormal

We have already observed that an identical noematic meaning can only be constituted by normal subjects. Severe neurophysiological pathologies, altered mental states, as in the case of psychosis, situations of a more or less prolonged psychic crises, or with a recurring character, prevent the constitution of a universe of possible mutual understanding (Husserl, 1973a, p. 105). These situations are very interesting, since, constituting what Husserl called *anormalen Lebenstrecken* (anomalous pieces of life), they also allow us to understand the reestablishment of the normal stream of consciousness (Husserl, 1973c, p. 135). Abnormality means, ultimately, the impossibility of constituting a common horizon. Two problems arise here, the second clearly stated by Husserl in a text collected in volume XV of the Husserliana, and the first somewhat elliptically stated, in volume XIV.

1. The first problem has to do with the possibility of constituting the identical object itself in an intersubjective relationship, in which one of the subjects is affected by an abnormality.
2. The second problem is the problem of a satisfactory definition of what "abnormality" is, since, until now, we have mainly depicted its effects. Husserl, although referring exclusively to normal



perception (and the problem is obviously much wider), says that normality exists between two or more subjects who share a common world when the formal outline (*Formvorzeichnung*) of the experience remains identical for them over time (Husserl, 1973c, p. 136).

A very interesting text by Freud may help us a little now (Freud, 1992, p. 213), especially with regard to the second problem, which Husserl, as I said earlier, calls the “formal outline of the experience”. Freud speaks about the case of a young woman who, leaving the apartment where she had just had intimate relations with her boyfriend, finds, at the bottom of a staircase, two men exchanging words in a low voice and one of them holding what seems to her to be a package containing photographs. This moment is the beginning of a psychotic crisis that will lead her, later, at the suggestion of her lawyer, to consult Freud. What I will say next is the outcome of a reconstitution of a flow of events whose temporal order, as well as the importance, will only be known during the treatment. Now it turns out that in the preliminaries of the intimate relationship with her boyfriend, the young woman had heard a noise coming from an indeterminate place of the apartment where she met her boyfriend, probably from behind a thick curtain. Just to reassure her, the boyfriend told her that it was the noise caused by the clock mechanism on a nearby table. There is nothing to suppose that this is not the true explanation for what happened. Let us see, however, how the two events (the meeting at the bottom of the stairs and the noise) are, according to Freud, linked together.

1. Let us first look at the remembrance of the noise heard when the patient in the room with her boyfriend. The moments of pleasure could have erased the memory of this episode; but it was also not impossible for it to be remembered as an amusing episode, motivated by the unfounded fear of being discovered a relationship that she would like to keep secret. In this case, however, her recollections of the episode would probably be voluntary, it could be recollected as many times as she wished it, and it would probably fall into oblivion later. This voluntary recollection constitutes what Husserl calls, as I mentioned above, *Wiedererinnerung*.
2. Now, we easily realize that this is not what happened in this case. The recollection of the noise previously heard, its interpretation, by the young woman, as coming from the shooting of a camera, was not the result of a voluntary activity. This kind of passive recollection, however, is profoundly different from that which, according to Husserl, characterizes retentional processes. There is passivity in retention insofar as a “now” that has just passed is connected to the current “now”, being, like the last one, intuited, although, so to speak, *in absentia*. We therefore need a new concept of passivity, which, incidentally, we also find in Husserl, in order to understand an intentional activity of this kind.
3. Thirdly, one must realize that the involuntary recollection of the noise - which was actually heard, but which could have sunk into oblivion immediately afterwards - follows the encounter at the bottom of the stairs. That is, the oldest event was as if waiting for another more recent one to be able to come to consciousness.

This short episode is important to see how the distinction between *hylé* and *morphé*, in *Ideas I*, cannot be maintained exactly as Husserl presented it. If the sensory experiences were totally devoid of intentionality, if no direction towards an object already guided it, the relationship between the sensory experience and conceptual thinking would be totally arbitrary (Zahavi, 2003, p. 107). Was by chance the noise heard by the young woman that of a clockwork mechanism or that of a camera? Of course, doubt is possible, even in normal situations. However, normal doubts can be solved by analyzing the situation in question, the initial hypothesis may be subjected to the proof of reality, in minor cases the investigation does not even begin, nor does the doubt return obsessively. Now the phenomena of a more or less prolonged psychic crisis change this situation. There seems to be a certain arbitrariness in the way the *hyletic* data are invested by the acts’ intentional layer. The fact that a small noise, coming from an uncertain place, may be interpreted as the shooting of a camera is nothing entirely arbitrary. But we face an arbitrary interpretation in the case of Freud’s young patient and it is all the more so since she refused the much more plausible explanation provided by her boyfriend.

## Final remarks

I come now to my final remarks. First, I want to underline the conclusions that seems to me must be drawn from this Freud’ clinical case: the sensations are already imbued with meaning (Landgrebe, 1963, p. 120). In his *Logical Investigations*, Husserl called what an experience is made of the matter of an intentional act (Husserl, 1984, p. 425), and underlined the fact that what is experienced in an act is always experienced or qualified in a certain way. But these qualifications do not just depend, in a normal experience, on spontaneity and, therefore, on a certain arbitrariness of the conscience that makes the experience. We may find an example of this arbitrariness in a passage of the *Quixote* of Cervantes, where Don Quixote sees a



Membrino helmet in a barber's basin. In normal perception, hyletic data must already guide the process of meaning bestowing - therefore, they cannot be completely devoid of intentionality - otherwise there would be no way to decide whether the barber is right or Don Quixote. The Spanish philosopher Ortega y Gasset refers somewhere to this passage from Cervantes' book, to emphasize that what Don Quixote does abnormally corresponds to what we all normally do: we bestow meaning to what we perceive.

The manifestation of a crisis - the fact that we can call it a crisis in the true sense that Husserl gave to this word - occurs when no reorientation of judicial activity is possible. For example, in cases of psychosis, it is not possible to argue with the patient that a certain threat does not exist; or, in the cases that Freud called melancholy, that a life that appears meaningless is, after all, full of meaning, being enough to focus on life's positive aspects or on the victories won in the past. In these cases, what works with normal subjects doesn't work anymore.

## References

- Brudzinska, J. (2012). Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience. Dieter Lohmar & Jagna Brudzinska (Eds), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically* (pp. 23-52). Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer.
- Faulkner, W. (1977). *The Sound and the Fury*. New York: The Vintage Books.
- Freud, S. (1992). Communication d'un cas de paranoïa en contradiction avec la théorie psychanalytique. *Névrose, Psychose, Perversion* (pp. 209-218). Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1966a). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Husserliana XXIII. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966b). *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana IX. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*. Husserliana XIX / 1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1999). *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Felix Meiner.
- Landgrebe, L. (1963). Prinzipien der Lehre von Empfinden. *Der Weg der Phänomenologie* (pp. 111-123). Güttersloh: Gerd Mohn.
- Mishara, A. L., (2012). The "Unconscious" in Paranoid Delusional Psychosis: Phenomenology, Neuroscience, Psychoanalysis». Dieter Lohmar / Jagna Brudzinska (ed.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically* (pp. 169-197). Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer.
- Sartre, Jean-Paul (1966). On *The Sound and the Fury*: Time in the Work of Faulkner. Robert Penn Warren (ed.), *Faulkner. A Collection of Critical Essays* (pp. 87-93). Englewood Cliffs (N.J.): Prentice Hall.
- Winnicott, D. W., (2005), *Playing and Reality*. London and New York: Routledge.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

Received July 18, 2019 – Accepted December 14, 2019





# REFLEXÕES SOBRE A NORMALIDADE E A ANORMALIDADE EM EDMUND HUSSERL

Reflections on Normality and Abnormality in Edmund Husserl

Reflexiones sobre Normalidad y Anormalidad en Edmund Husserl

CARLOS MORUJÃO\*  
(UNIVERSIDADE CATÓLICA  
PORTUGUESA, LISBOA)

**Resumo:** Numa situação de crise, o mundo em que assentamos as nossas certezas básicas torna-se problemático. Sentimo-nos desorientados e perdidos e procuramos uma “solução” radical, em ordem à sobrevivência. O mundo é sentido e vivido, mais do que pensado, como algo de irracional. As nossas crenças não aderem a ele e ele não parece dar lugar ao cumprimento das nossas expectativas. Em última instância, o familiar torna-se ameaçador, o que parecia seguro torna-se perigoso. A expressão portuguesa “falta-nos o chão” traduz a sensação de se viver numa crise. Estas ideias, que podemos encontrar nos textos husserlianos sobre a problemática da crise, nascidas, em primeiro lugar, numa reflexão sobre a cultura, podem ter outras aplicações. A nossa comunicação procurará investigar a sua pertinência para a compreensão da crise psíquica.

**Palavras-chave:** crise, normal, anormal, consciência do tempo.

**Abstract:** In a crisis, the world on which we base our basic certainties becomes problematic. We feel disoriented and lost and look for a radical “solution”, in order to survive. The world is felt and lived, more than thought, as something irrational. Our beliefs do not adhere to it and it does not seem to give rise to the fulfillment of our expectations. Ultimately, the familiar becomes threatening, what seemed safe becomes dangerous. The expression “we lack the soil” reflects the feeling of living in a crisis. These ideas, which we can find in the Husserlian texts on the problem of the crisis, arose, for the first time, in a reflection on culture, but they can have other applications. Our paper, by means of an analysis of the First Part of William Faulkner’s novel *The Sound and the Fury*, aims to investigate the relevance of Husserl’s analysis for the understanding of the psychic crisis.

**Keywords:** crisis, normal, abnormal, time-consciousness.

**Resumen:** En una situación de crisis, el mundo en el que basamos nuestras certezas básicas se vuelve problemático. Nos sentimos desorientados y perdidos y buscamos una “solución” radical para sobrevivir. El mundo se siente y se vive, más que pensado, como algo irracional. Nuestras creencias no se adhieren a ello y el no parece dar lugar al cumplimiento de nuestras expectativas. Finalmente, lo que era familiar se vuelve amenazante, lo que parecía seguro se vuelve peligroso. La expresión “perdimos el suelo” refleja la sensación de vivir en una crisis. Estas ideas, que podemos encontrar en los textos de Husserl sobre el problema de la crisis, nacidas, en primer lugar, en una reflexión sobre la cultura, pueden tener otras aplicaciones. Nuestro ensayo, a través de un análisis de la primera parte de la novela de William Faulkner, *The Sound and the Fury*, buscará investigar relevancia de los análisis husserlianos para la comprensión de la crisis psíquica.

**Palabras-Clave:** crisis, normal, anormal, conciencia del tiempo

\* Professor Catedrático da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (UCP). Email: <mailto:cmorujao@fch.lisboa.ucp.pt>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9943-8229>



## Introdução

A intencionalidade, dizia Martin Heidegger, na sua curta introdução às lições husserlianas sobre o tempo, é o nome para um problema. E esse problema resulta do facto de a consciência não ser apenas uma coisa entre as coisas – um objecto mundano, semelhante a tantos outros –, mas sim a condição de possibilidade para que as coisas apareçam e o mundo se possa manifestar. Por isso, prosseguir a análise intencional até aos domínios pouco explorados, mas não ignorados, pelo seu genial fundador, como são os da anormalidade e da vida da consciência em situação de crise psíquica, lança uma luz particular sobre aquilo que é, afinal, próprio da consciência e que Husserl designava pela conhecida expressão “doação de sentido”. A primeira tese que aqui procurarei defender é que as situações de anormalidade ou de crise se podem explicar na base do que chamarei “distorções na consciência do tempo”. Para o efeito, começarei, não com um caso real, mas sim com um caso ficcionado. Escolhi o famoso romance de William Faulkner, publicado em 1929, intitulado *The Sound and the Fury*, que julgo que todos conhecem.

Toda a primeira parte da obra de Faulkner relata, pela voz de Benjamin Compton, os acontecimentos do dia 7 de Abril de 1928, data do seu trigésimo terceiro aniversário. Benjamin, tratado normalmente pelo diminutivo Benjy, é um deficiente mental, sendo difícil dizer ao certo qual a patologia de que padece, embora, certamente, de carácter neurofisiológico. Assim, nesta narrativa, centrada em acontecimentos de um único dia, afloram pedaços de acontecimentos ocorridos 28 anos antes, mas que, para Benjamin, parecem ter a mesma actualidade do que aqueles que presencia. A estrutura temporal da sua consciência encontra-se profundamente alterada, as associações de eventos fazem-se ao arrepio do seu contexto na ordem do tempo, pessoas e objectos aparecem e desaparecem sem respeito pelos respectivos horizontes, interno e externo. A doença de que padece Benjamin Compton não é da competência do psiquiatra ou do psicanalista. Todavia, as distorções de que é vítima a sua consciência do tempo, bem como os seus mecanismos associativos, são demasiado parecidas com as que encontramos em patologias do foro psiquiátrico – mas também, *mutatis mutandis*, em indivíduos normais – para que possamos aproveitar o romance de Faulkner para tentar perceber o que numas e noutros acontece.

A segunda tese que defenderei, de forma mais breve do que a primeira, é que uma análise destas distorções na consciência do tempo que podemos notar em indivíduos que designamos por “anormais” nos obriga a prestar atenção às reformulações a que Husserl submeteu, nos anos 20 do século passado, uma das suas ideias fundamentais na altura em que escreve as *Ideias I*: a ideia de que em todos os actos intencionais existe um componente desprovido de intencionalidade, a que chamou “dados hiléticos”. Estas reformulações foram, em parte, motivadas pelo estudo do que Husserl chamava “casos anómalos”, embora nem sempre no sentido patológico do termo. Husserl entendia por tal os desvios à relação intencional normal que se verifica no sujeito adulto desperto. Assim, o anómalo, na sua acepção, englobava, entre outros, a criança ou o adulto semi-adormecido. Todavia, creio que uma abordagem dos casos patológicos confirmará as razões que conduziram Husserl a proceder às mencionadas reformulações.

## 1. O Fluxo da Consciência e suas Perturbações

A narrativa de qualquer série de acontecimentos desta primeira parte de *The Sound and the Fury*, mesmo que arbitrariamente escolhida pelo leitor, parece fazer sentido e, de certo modo, faz. Mas se o leitor isolar o excerto sobre o qual incide a sua atenção dos contextos que, imediatamente, o antecedem e lhe sucedem, nunca perceberá três coisas: que na narração podem interferir acontecimentos relativos a dois momentos diferentes e temporalmente muito distantes da vida dos personagens (separados, na realidade, por 28 anos, como já disse); que essas acções só lhe parecem sequenciais porque puderam ser fantasmaticamente vividas como tal, por parte do narrador, Benjy, graças a um extraordinário e anormal processo de associação, que decorre à margem da ligação que de ordinário se estabelece entre os diversos momentos, ou fases, de um mesmo fluxo de consciência; e que um personagem pode convocar imediatamente a presença de outro na mente de Benjy, pela identidade entre os nomes e as situações por eles vividas; assim, por exemplo, um leitor desprevenido poderá levar algum tempo a perceber que, na narrativa de Benjy, o mesmo nome, Quentin, tanto se pode referir ao tio como à sobrinha.

Na vida normal, as relações intencionais que estabelecemos com as coisas obedecem a uma legalidade própria. Mesmo que a nossa percepção de acontecimentos actuais sofra a interferência de uma súbita recordação de uma percepção passada de algo semelhante ao que agora vemos, ou de algo que já ocupou o espaço que é agora ocupado por outra coisa, ou mesmo que um simples lugar vazio nos recorde algo que já lá esteve, todos estes processos não interferem com o nosso sentido da realidade actual – mesmo que dela nos possamos por momentos distrair – nem com a distinção entre o que é percebido no agora actual e o que foi percebido num agora já passado. Ora não é isto o que se passa com Benjy, em *The Sound and the Fury*.



O caso de Benjy é muito interessante, pois Faulkner não nos descreve apenas alguém que tem dificuldade em “aderir” à realidade. Benjy vive em duas realidades que para nós são temporalmente distintas, tem delas uma simultânea experiência vivida, e o que chamaríamos a sua perpétua oscilação entre momentos heterogêneos do fluxo temporal é, afinal, uma profunda distorção na sua consciência íntima do tempo. Dois processos que Husserl distingue cuidadosamente, a *Wiedererinnerung* (ou recordação iterativa) e a retenção, ou seja, a permanência no agora actual de um agora que acabou de passar, interferem e confundem-se. Como Husserl diz nas suas *Lições sobre a Consciência Íntima do Tempo*, na recordação iterativa, o passado é presentificado enquanto passado, há uma clara consciência da sucessão dos acontecimentos passados e das suas fases, e da distância que separa o passado do presente (Husserl, 1966a). Do modo como Faulkner organizou a narrativa de Benjy, a confusão entre aqueles dois processos traduz-se num esbatimento da distinção entre a realidade percebida e uma realidade simplesmente alucinada. Como veremos um pouco mais à frente, sem a retenção é impossível constituir a identidade de uma objectividade visada. Vou tentar explicar isto um pouco melhor recorrendo a uma breve citação de Husserl, que retiro das mencionadas *Lições sobre o Tempo*. Num texto datado de 1917, Husserl afirma:

Consideremos (...) a modificação reprodutiva [da percepção], a saber, a recordação iterativa. Eu “*repito*” a consciência desta sucessão, eu presentifico-a recordando-me. Eu “*posso*” [fazer] isso e certamente *tantas vezes quanto queira*. A presentificação de uma vivência acha-se *a priori* no domínio da minha “*liberdade*” (Husserl, 1966a, p. 42).

Ora bem, Benjy é desprovido desta liberdade de que fala Husserl – o “eu posso fazer isso”, como diz o texto –, um pouco como aquele que sonha não comanda as associações que espontaneamente se formam no conteúdo manifesto dos seus sonhos. Pois também no sonho – e isto é muito evidente no processo que Freud designa por condensação –, uma fase temporal acabada de passar pode ligar-se, não ao que seria, para uma consciência desperta, a fase temporal seguinte da mesma objectividade vivida, mas sim a uma outra completamente diferente e aparentemente arbitrária. E se, no sonho, uma coisa se transforma noutra, esse acontecimento não obedece ao processo normal em que uma expectativa não recebe confirmação, ou em que, esperando perceber uma coisa, me deparo com outra. Os núcleos noemáticos das objectividades visadas são permanentemente destruídos e reconstruídos, de acordo com uma lógica que não corresponde à da consciência desperta.

Diremos, então, que Benjy é um anormal, que o seu passado e o seu presente se podem confundir graças a um processo associativo descontrolado, e que, por conseguinte, a sua consciência desperta é incapaz de se sujeitar à prova da realidade. Para me servir de palavras de Donald Winnicott, diria que Benjy é incapaz de reconhecer que um objecto é sempre mais do que uma projecção sua, mas que, bem pelo contrário, se encontra aí para si e também para os outros (Winnicott, 2005). E é verdade que, com Benjy, as coisas se passam desta forma. Mas trata-se de um anormal que procede, na sua anormalidade, de uma forma que guarda ainda algumas semelhanças com a nossa. Benjy respeita, como todos nós, alguns princípios que regem a associação entre fenómenos, nomeadamente, os princípios da semelhança e do contraste. Eu sei que se trata de um caso ficcionado, mas creio que a observação de muitos casos reais forneceria uma idêntica conclusão, que formularia nestes termos: há ainda uma lógica subjacente aos processos alucinatorios que, na sua estrutura mais geral e mais básica, não é muito diferente da que segue um indivíduo normal. O que parece confirmar um conhecido dito popular português segundo o qual um louco é alguém que perdeu tudo menos a razão. Assim, um lugar vazio na parede de uma sala pode, por associação, recordar-nos o espelho que lá se encontrou pendurado. Mas o que acontece com Benjy – e que a arte de Faulkner mais nos sugere do que propriamente diz – é a existência de uma extraordinária carga afectiva a acompanhar o processo associativo, ou, talvez melhor, a comandá-lo e, por assim dizer, a baralhar as associações mais expectáveis ou mais prováveis. Vejamos a passagem seguinte:

Fomos para a biblioteca. Luster acendeu as luzes. As janelas ficaram negras e apareceu o sítio alto e escuro na parede, e eu aproximei-me e toquei-lhe. Parecia uma porta, simplesmente, não era uma porta. O fogo apareceu por trás de mim e eu fui em direcção ao fogo e sentei-me no chão, segurando o chinelo de quarto. O fogo ficou mais alto. Foi em direcção à almofada na cadeira da mãe (Faulkner, 1977, p. 60).

Na terminologia de Freud, diríamos que, em Benjy, os processos primários interferem permanentemente com os processos secundários, de forma que percepção e alucinação são quase a mesma coisa (Brudzinska, 2012, p. 35). Se, por um lado, alucinar pode ser um comportamento normal – pois, afinal, diante de um sítio alto e escuro na parede de uma sala não poderá cada um de nós fantasiar sobre o objecto que outrora ocupou aquele lugar e nele deixou aquela marca? –, se isso é normal, já não será normal fazê-lo, passe a expressão, “normalmente”. Ora é isto que se acontece com Benjy. No dia 7 de Abril de 1928, cuja narração ocupa, como disse no início, toda a primeira parte de *The Sound and the Fury*, o seu passado não foi sujeito ao processo que Husserl designa por “afundamento” (*versinken*). Entre este afundamento e o “eu posso” (*Ich kann*) há pouco mencionado existe uma profunda correlação. De facto, está, em princípio pelo menos, em meu poder, enquanto sujeito normal, presentificar o que se “afundou” no passado e percebê-lo como algo passado. A capacidade para realizar livremente este tipo de actos escapa a Benjy; na realidade, os seus actos não se processam de forma nor-





mal. Daí essa estranha sensação de imobilidade que a leitura da primeira parte da obra de Faulkner desperta nos leitores. Na verdade, para que haja sensação de movimento é preciso que alguma coisa tenha passado e seja reconhecida como passada.

## 2. Determinação correcta do objecto visado

Num texto de 1910, publicado no volume XXIII da *Husserliana*, Husserl aborda o problema dos nexos intencionais que religam a percepção de um determinado objecto situado “aqui” a todos os outros que constituem o seu horizonte, bem como o “agora” em que é percebido a todos os “agora” que o antecederam ou que lhe sucederão (Husserl, 1980, p. 262). Assim como na experiência de captação de um conteúdo primário – expressão com que Husserl, nessa data, designava as sensações – todos os conteúdos primários concomitantes se encontram envolvidos, constituindo dada um deles “raios de apreensão” em direcção a outros, também a memória possibilita a ligação de um agora actual a todos os agora anteriores. Não podemos, porém (e este parece-me a mim ser o ponto decisivo), separar estas conexões da actividade intencional em que se originam. Retomo a situação, narrada há momentos, do romance de Faulkner: o fogo de um fogão de sala que Luster acende nas costas de Benjy. Desta situação, julgo ser legítimo retirar duas conclusões:

1. A percepção actual de um fogo pode suscitar a recordação de uma experiência anterior semelhante que esteja, por assim dizer, no seu raio de apreensão.
2. Este facto, em sujeitos normais, é acompanhado da clara distinção entre dois momentos do tempo distintos.

Estes raios de apreensão parecem obedecer a uma legalidade própria, a que a memória de Benjy escapa. Uma legalidade que permite a constituição de uma experiência intersubjectiva em que se reconhece uma identidade do objecto percebido – ou, pelo menos, do seu núcleo noemático, que garante que todos vêm o mesmo –, e isto apesar das particularidades resultantes, ou do sentido com que cada um visa o objecto, ou da perspectiva em que o percebe, ou das memórias individuais que lhe podem dar uma coloração afectiva diferente. Num texto do volume XIV da *Husserliana*, Husserl afirma:

Pertence ao mundo o facto de ele, não apenas se apresentar sistematicamente de tal ou tal maneira no meu sistema constitutivo originário, em relação com as condições corporais, mas também o facto de ele se apresentar a cada um de outros modos, e ele é a unidade de tais apresentações efectivas e possíveis. De novo, pertence a isso a ideia da determinação correcta, que podemos todos obter em conjunto. Mas esta não é uma intuição para todos (*Aber eine Anschauung ist das nicht mehr für einen jeden*) e *a priori* está sempre em aberto o facto de que novos sujeitos entrem nesta conexão e tragam ainda à experiência algo de novo sobre as coisas (Husserl, 1973b, p. 122).

Ora, como Husserl refere também, num manuscrito de 1921, quase contemporâneo do excerto que acabei de ler, um sujeito percebe sempre no interior de uma comunidade de sujeitos, pelo menos no sentido em que afirmar a validade de uma percepção só pode significar que ela deve ser confirmada por outros sujeitos (Husserl, 1973b, p. 92-93).

No caso do romance de Faulkner, as coisas não se passam exactamente assim com a narrativa de Benjy. Em primeiro lugar, nada de verdadeiramente novo acontece: as semelhanças dos locais, dos nomes ou dos rostos dos personagens, e das situações vividas, não lhe permitem distinguir o velho e o novo. É certo que, como Husserl notará nas *Lições* de 1905 sobre o tempo (Husserl, 1966a, p. 86), a consciência da mudança supõe ainda uma continuidade no fluxo temporal da consciência. A descontinuidade nos conteúdos do fluxo – ou seja, o que vejo ou ouço agora não confirma aquilo que vi ou ouvi há pouco, ou, pelo menos, tratando-se da mesma coisa, não corresponde agora ao que a perspectiva que tinha dela me fazia esperar que sucedesse – supõe essa mesma continuidade do fluxo. Mas, no caso de Benjy, podemos perguntar se ele possui uma efectiva consciência da mudança. De facto, Benjy parece estar constantemente a visar outras coisas como sendo ainda a mesma que acabou de visar, sem a consciência de que já não é a mesma, ou de efectuar visadas sucessivas, mas temporalmente distantes, de uma mesma coisa como se o tempo que decorreu entre duas visadas distintas nela não tivesse introduzido alterações, ou como se essas alterações fossem irrelevantes para a carga afectiva que elas transportam.

Certamente que uma experiência vivida do tempo que não seja uma experiência partilhada ou partilhável é pouco acessível à discricção fenomenológica. Há em casos como estes, provavelmente, um limite que nem a narrativa de ficção consegue ultrapassar. O que podemos afirmar é que o tempo imobilizado, em que Benjy parece viver, introduz inevitáveis distorções nesse processo fundamental de constituição das objectividades enquanto tais, ou seja, como unidades de sentido. Todo o processo que Husserl designa por “síntese de identidade” se encontra alterado. Para compreendermos tudo isto um pouco melhor, recorro a uma citação do §42 de *Experiência e Juízo*, a obra de Husserl publicada por Ludwig Landgrebe em 1939. Husserl descreve, como é óbvio, o procedimento normal:



“Quando, por exemplo, enquanto percepciono as coisas que se encontram no meu espaço envolvente, um caso de recordação me assalta e eu me volto para ele, este mundo da percepção não desaparece; por mais que ele perca a sua “actualidade” e se “afaste de mim”, permanece perceptivamente aí, percepcionado no sentido mais amplo. A recordação na qual agora vivo oferece-me, para o recordado, um tempo que está, implicitamente, orientado para o presente da percepção” (Husserl, 1999, p. 205).

Para tentarmos compreender tudo isto um pouco melhor em função do caso de Benjy introduzirei um conceito, que me parece apropriado, de Ludwig Binswanger: o conceito de auto-ultrapassagem, ou de auto-transcendência (*sich übersteigen*). O que Binswanger entende por tal está, em minha opinião, muito próximo do que Husserl chama a percepção por esboços ou esboços (*Abschattungen*). Mas também nos recorda a noção de intencionalidade de horizonte e mesmo a ideia de constituição transcendental intersubjectiva. Numa rápida apresentação desta temática, mas suficiente para os nossos propósitos, diria: para a fenomenologia, a constituição de um noema perceptivo depende de uma multiplicidade de visadas, do recobrimento das visadas passadas pelas actuais e da expectativa de confirmação pelas visadas futuras; depende ainda da relação entre o objecto visado e os objectos concomitantes e, por fim, da confirmação do sentido visado pelo acordo entre sujeitos empenhados na constituição do mesmo noema. É aqui que inter-vém o conceito de *sich übersteigen*: numa visada, o sujeito que visa transcende-se real ou imaginativamente para todas as visadas possíveis, não eleva a sua visada parcial à condição do noema completo. Uma característica fundamental da relação intencional é ela ter um carácter público. O *sich übersteigen*, que garante essa publicidade, parece faltar em algumas patologias, em particular nas psicoses, ou, talvez melhor, a sua falta constitui ela própria uma patologia (Mishara, 2012, p. 174). Benjy, no romance de Faulkner, também não possui esta capacidade.

Fragmentos e aspectos parciais dos objectos visados não são temporalizados, ou seja, não são integrados no fluxo da consciência. Tal como no excerto lido há pouco, o fogo acendido por Luster no fogão da biblioteca – estamos em 1928 – e cuja luz se reflecte na almofada da cadeira da mãe, é, para Benjy, indistinguível do outro fogo que aquecia o quarto da sua mãe acamada, quando Benjy tinha 5 anos. As coincidências substituem-se ao fluxo vivo característico dos estados de consciência normais. Já o disse, uma característica essencial dos noemas é o seu carácter público, ou seja, o facto de serem unidades de sentido intersubjectivamente partilháveis. No caso de Benjy, as coisas não se podem passar assim. Sobre este tema, Winnicott estabelece uma distinção interessante entre o designa por *object-relating* e *object-usage*. O que Winnicott defende é que a relação normal com um objecto não depende apenas do facto de sobre ele ser projectado um certo significado, mas, acima de tudo, do facto de ele ser parte de uma realidade partilhada (Winnicott, 2005).

Dois neurologistas do início do século passado, Henry Head e William Rivers, propuseram uma distinção entre o que chamaram a enervação protopática e a enervação epicrítica, que me parece de grande pertinência para compreender o quadro clínico de Benjy. Defenderam estes dois autores ingleses que o primeiro tipo de enervação – a protopática – é o responsável pela discriminação das sensações (o calor, o fio, a dor, etc.), ao passo que o segundo tipo possibilita um juízo sobre essas sensações (Mishara, 2012, p. 180). Ora, parece que a patologia de Benjy se manifesta ao nível da enervação epicrítica. Fenomenologicamente, as hipóteses de Head e de Rivers são muito interessantes. Veremos, mais adiante, que elas permitem igualmente compreender o que acontece durante uma crise psíquica. A enervação epicrítica confere a um acto o seu carácter especificamente intencional, torna possível o seu preenchimento intuitivo, permite superar a experiência da decepção e possibilita que o noema seja intersubjectivamente partilhado.

### 3. O Sistema Constitutivo do Mundo da Experiência.

Um mundo intersubjectivamente constituído supõe a normalidade. Todavia, à percepção de um sujeito normal não corresponde, necessariamente, uma clareza sobre o significado do conceito. Num texto de 1930 ou 1931, inserido no volume XV da *Husserliana*, Husserl afirma: “A anormalidade é uma *modificação do normal*, salienta-se a partir dele e acompanha-o como um acontecimento que surge necessariamente sob circunstâncias acidentais, possíveis e reconhecíveis” (Husserl, 1973c, p. 154). Há neste texto dois termos complicados. O verbo *herausheben*, que traduzi por *salientar*, mas que, literalmente, significa “sair de...”; e o verbo *beifügen*, que traduzi por *acompanhar*, mas que pode também significar “juntar-se a...”. Mas o texto suscita de imediato um conjunto de perguntas. Os desvios à normalidade colaboram também no processo de constituição de um mundo comum ou não? E se colaboram, que tipo de colaboração é essa? Que tipo de actividade constitutiva têm esses casos de modificação do normal que Husserl identifica na criança, no louco, no deficiente psíquico, ou simplesmente no indivíduo semi-adormecido? O caso de Benjy poderá ser-nos de algum auxílio na resposta a estas questões. Antes, porém, proponho-vos ainda uma outra questão.

Quando, para Benjy, o fogo que Luster acabou de acender e o fogo do quarto da sua mãe se confundem no mesmo fogo, a anormalidade estará nos componentes propriamente intencionais do acto intencional, ou afectará já a captação dos dados hyléticos? Ou, pondo a questão de uma maneira um pouco mais técnica: será legítimo conceber-se um certo tipo de noematização dos dados hyléticos, ou deverão estes ser concebidos como



uma matéria sem forma? Veremos que, consoante o modo como se responde a esta questão, apreciaremos diferentemente a chamada «anormalidade» e os factores que podem desencadear uma crise psíquica.

Husserl, após ter dado uma solução pouco satisfatória a esta questão, em *Ideias I*, irá retomá-la nos seus escritos dos anos vinte do século passado, em particular nos textos agora reunidos no volume XI da *Husserliana*, intitulado *Análises sobre a Síntese Passiva*. O problema que Husserl aborda pode formular-se da maneira seguinte: que é que transforma a simultaneidade e a sucessão de dados impressionais diversos em unidade e homogeneidade? (Husserl, 1966b, p. 138). No excerto da obra de Faulkner que li mais acima, a sala cujas luzes Luster acende, o espaço negro na parede ao fundo que faz recordar o espelho que lá esteve pendurado, o fogo que o mesmo Luster acende por detrás de Benjy e cujas chamas vão crescendo em intensidade, pertencem a um mesmo quadro unitário. Neste quadro, desenrolam-se, no tempo, uma série de acontecimentos (por exemplo, Luster acende as luzes antes de acender o fogo) e coexistem, no espaço, um conjunto de objectos. Este desenrolar e esta coexistência são acompanhados, normalmente, da crença de que as coisas são assim, tal como as vemos, as ouvimos ou as tocamos.

Julgo que devemos daqui retirar uma conclusão à primeira vista paradoxal: não é tanto a alucinação quanto a ausência de crença que acompanha a maioria das perturbações mentais e das situações de crise psíquica. De certo modo, todos nós – normais ou anormais – alucinamos: dizer que o Sol nascerá amanhã não é tão diferente assim quanto pretender ver na parede de uma sala algo que já lá não está pendurado (Mishara, 2012, p. 185). Mas, para que a alucinação seja patológica, ou para que uma crise psíquica se possa desencadear, duas condições são necessárias: 1) que as crenças tenham deixado de funcionar, de forma que qualquer coisa, mesmo o que não é expectável, parece poder vir a acontecer; 2) que os núcleos noemáticos percam a sua fixidez, de forma que uma coisa se possa transformar no seu contrário, ou receber, sem lógica aparente, predicados contraditórios.

Recapitulando, podemos dizer que, uma experiência normal, cada campo sensível é um campo unitário e que a sua homogeneidade resulta, tanto do grau de homogeneidade dos seus elementos, como da presença viva de todos num mesmo espaço retencional. Ao mesmo tempo, também os elementos heterogêneos (por exemplo, uma sensação visual e uma sensação acústica) podem pertencer a um mesmo campo unitário, sintetizadas graças à temporalidade do presente vivo (Husserl, 1966b, p. 138). Todavia, creio que todos percebemos que esta explicação não é ainda suficiente, se queremos compreender casos anormais como o de Benjy, bem como o desencadear de certas formas de crise psíquica. O conteúdo propriamente intencional dos actos aparece como que bloqueado pela sua exposição a dados hiléticos que se associam entre si de forma desordenada. Se virmos esta questão do ponto de vista transcendental, ou seja, do ponto de vista da constituição do mundo e das objectividades que dele fazem parte, mas, sobretudo, se a virmos do ponto de vista da actividade intencional de sujeitos intersubjectivamente empenhados neste processo de constituição, a conclusão que daqui temos de retirar não parece oferecer grandes dúvidas. A anormalidade só pode ser constitutiva do sentido mundo sob a forma de um ser relativo e subjectivo. O verdadeiro ser objectivo do mundo verdadeiramente existente (Husserl, 1973c, p. 155) supõe a normalidade. Ou seja, a anormalidade – seja ela apenas temporária, como no caso de um sujeito em crise – não constitui o mundo como nós o constituímos. Na verdade, o mundo constituído por sujeitos anormais é um mundo anómalo, fundado numa experiência privada e, no limite, incomunicável. A relação terapêutica com sujeitos que padecem de alguma forma de anormalidade, se olharmos para tal relação de um ponto de vista transcendental, apenas pode consistir no conjunto de procedimentos capazes de trazer tais sujeitos ao processo intersubjectivo de constituição de um mundo comum.

Mas resulta daqui, também, a dificuldade em lidarmos com ela. De alguma forma, a anormalidade permanece-nos fechada, do mesmo modo que permanece também fechada para o sujeito anormal. Não possuímos uma linguagem que a possa dizer, embora a linguagem dos sujeitos anormais possa ser muito expressiva relativamente ao sofrimento de que padecem.

## 4. Normal e Anormal

Observámos já que um sentido noemático idêntico só se pode constituir entre sujeitos normais. Patologias graves do foro neurofisiológico, estado mentais alterados, como no caso da psicose, situações de crise psíquica mais ou menos prolongada, ou com carácter recorrente, impedem a constituição de um universo de compreensão mútua possível (Husserl, 1973a, p. 105). Estas situações são muito interessantes, pois, constituindo aquilo que Husserl designava pela expressão *anormalen Lebensstrecken* (pedaços anómalos da vida), permitem-nos compreender também o restabelecimento do fluxo normal da consciência (Husserl, 1973c, p. 135). Anormalidade significa, em última instância, a impossibilidade de constituir um horizonte comum. Dois problemas surgem aqui, o segundo dos quais é claramente enunciado por Husserl, em texto recolhido no volume XV da *Husserliana* e o primeiro simplesmente enunciado, de uma forma algo elíptica, no volume XIV.

1. O primeiro problema tem a ver com a possibilidade de constituição do próprio objecto idêntico numa relação intersubjectiva, na qual um dos sujeitos se encontra afectado por uma anormalidade.
2. O segundo problema é o de uma definição satisfatória do que seja a “anormalidade”, uma vez que, até ao momento, apresentámos sobretudo os seus efeitos. Husserl, embora referindo-se exclusivamente à



percepção normal (e o problema é obviamente muito mais vasto), diz que a normalidade existe entre dois ou mais sujeitos, que partilham um mundo comum, quando o traçado formal (*Formvorzeichnung*) da experiência de mantém idêntico para eles ao longo do tempo (Husserl, 1973c, p. 136).

Um texto muito interessante de Freud poderá ajudar-nos agora um pouco (Freud, 1992, p. 213), sobretudo no que respeita ao segundo problema, o que Husserl, como há pouco disse, designa por “traçado formal da experiência”. Freud relata o caso de uma jovem que, saindo do apartamento onde acabara de ter relações íntimas com o seu namorado, encontra, ao fundo de uma escada, dois homens trocando entre si palavras em voz baixa e um deles tendo na mão o que lhe parece ser uma embalagem contendo fotografias. Este momento é o início de uma crise psicótica que a levará, mais tarde, por sugestão do seu advogado, a consultar Freud. O que direi a seguir é o resultado de uma reconstituição de um fluxo de acontecimentos cuja ordem temporal, bem como a importância, só se revelarão ao longo do tratamento. Ora acontece que nos preliminares da relação com o namorado a jovem tinha ouvido um ruído proveniente de uma zona indeterminada do apartamento onde se encontrava, provavelmente por detrás de uma espessa cortina. O seu namorado dissera-lhe, para a tranquilizar, tratar-se do ruído provocado pelo mecanismo do relógio que se encontrava numa mesa próxima. Nada faz supor que esta não seja a explicação verdadeira para o sucedido. Vejamos, porém, como os dois acontecimentos (o encontro ao fundo das escadas e o ruído) se ligam entre si.

1. Vejamos, em primeiro lugar, a recordação do ruído ouvido quando se encontrava no quarto com o seu namorado. Os momentos de prazer que se lhe seguiram poderiam ter rasurado a memória deste episódio; mas também não é impossível que ele ficasse gravado na memória como um episódio divertido, motivado pelo receio infundado de ter sido descoberto o que gostaria de manter em segredo. Simplesmente, neste caso, a recordação dele seria voluntária, ele poderia ser recordado tantas vezes quantas viesse a propósito e, provavelmente, cairia no esquecimento um pouco mais tarde. Esta memória voluntária constitui o que Husserl designa, como referi atrás, por *Wiedererinnerung*.
2. Ora, facilmente percebemos que não foi isto que aconteceu neste caso. A recordação do ruído anteriormente escutado, a sua interpretação, pela jovem, como sendo proveniente do disparar de uma câmara fotográfica, não resultou de uma actividade voluntária. Esta passividade, porém, é profundamente diferente daquela que, segundo Husserl, caracteriza o processo retencional. Há passividade na retenção na medida em que o agora que acabou de passar se liga ao agora actual, sendo, tal como este, intuído, embora, digamos assim, *in absentia*. Precisamos, por isso, de um novo conceito de passividade, que, aliás, também encontramos em Husserl, para entendermos uma actividade intencional desta natureza.
3. Em terceiro lugar, é preciso perceber que a recordação involuntária do ruído – que foi efectivamente ouvido, mas que poderia ter-se afundado no esquecimento – se sucede ao encontro no fundo da escada. Ou seja, o acontecimento mais antigo estava como que à espera de outro mais recente para poder entrar na consciência.

Este curto episódio é importante para vermos como a distinção entre hylé e morphé, em *Ideias I*, não se pode manter exactamente como Husserl a apresenta. Se a experiência sensível fosse totalmente desprovida de intencionalidade, se nenhuma direcção para um objecto já a orientasse, a relação entre a experiência sensível e o pensamento conceptual seria totalmente arbitrária (Zahavi, 2003, p. 107). O ruído escutado pela jovem seria o de o mecanismo de um relógio ou o de o disparo de uma máquina fotográfica? Claro que a dúvida é possível, mesmo em situações normais. Mas a dúvida pode ser resolvida pela análise da situação em causa, a hipótese inicial sujeita-se à prova da realidade, em casos pouco importantes a investigação nem sequer se chega a iniciar, nem a dúvida regressa de forma obsessiva. Ora os fenómenos de crise psíquica mais ou menos prolongada modificam esta situação. Parece existir uma certa arbitrariedade no modo como os dados hiléticos são investidos pela camada intencional dos actos. De facto, que um pequeno ruído, proveniente de sítio indeterminado, seja interpretado como o disparo de uma câmara fotográfica, não é nada de inteiramente arbitrário. Mas é-o no caso da jovem paciente e é-o tanto mais quanto a bem mais plausível explicação fornecida pelo seu namorado é recusada.

## Considerações Finais

Estou já muito próximo da minha conclusão. Quero, primeiro, sublinhar a ilação que me parece dever retirar-se deste caso de Freud: as sensações encontram-se já imbuídas de sentido (Landgrebe, 1963, p. 120). Nas *Investigações Lógicas*, Husserl chamava àquilo de que se faz uma experiência a matéria de um acto intencional (Husserl, 1984, p. 425), sendo que o experimentado num acto é sempre experimentado ou qualificado de uma certa maneira. Mas estas qualificações não dependem apenas, numa experiência normal, da espontaneidade e, portanto, de uma certa arbitrariedade da consciência que experimenta. Um exemplo desta arbitrariedade encontramos-lo numa passagem do *Quixote* de Cervantes, em que Dom Quixote vê um elmo de Membrino na



bacia de um barbeiro. Na percepção normal, os dados hiléticos devem já guiar o processo de doação de sentido – por conseguinte, não podem ser completamente desprovidos de intencionalidade –, caso contrário não haveria maneira de decidir se quem tem razão é o barbeiro ou é Dom Quixote. O filósofo espanhol Ortega y Gasset refere algures esta passagem do livro de Cervantes, para acentuar que aquilo que Dom Quixote faz com a normalidade corresponde ao que todos nós fazemos normalmente: damos sentido ao que percebemos.

A manifestação da crise – o facto de lhe podermos chamar uma crise no verdadeiro sentido que Husserl conferia a esta palavra – verifica-se quando nenhuma reorientação da actividade judicativa se torna possível. Por exemplo, nos casos de psicose, não se torna possível argumentar que uma determinada ameaça não existe; ou, nos casos que Freud designava de melancolia, que uma vida que aparece como sem sentido é afinal plena de sentido, bastando para tal focarmo-nos nos seus aspectos positivos ou nas vitórias verificadas no passado. O que funciona com sujeitos normais deixou aqui de funcionar.

## Referências

- Brudzinska, J. (2012). Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience. Dieter Lohmar & Jagna Brudzinska (Eds), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically* (pp. 23-52). Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer.
- Faulkner, W. (1977). *The Sound and the Fury*. New York: The Vintage Books.
- Freud, S. (1992). Communication d'un cas de paranoïa en contradiction avec la théorie psychanalytique. *Névrose, Psychose, Perversion* (pp. 209-218). Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1966a). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Husserliana XXIII. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966b). *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana IX. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Erster Teil*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Zweiter Teil*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Dritter Teil*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*. Husserliana XIX / 1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1999). *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Felix Meiner.
- Landgrebe, L. (1963). Prinzipien der Lehre von Empfinden. *Der Weg der Phänomenologie* (pp. 111-123). Güttersloh: Gerd Mohn.
- Mishara, A. L., (2012). The "Unconscious" in Paranoid Delusional Psychosis: Phenomenology, Neuroscience, Psychoanalysis». Dieter Lohmar / Jagna Brudzinska (ed.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically* (pp. 169-197). Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer.
- Winnicott, D. W., (2005), *Playing and Reality*. London and New York: Routledge.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

Recebido em 18.07.2019 – Aceito em 14.12.2019





# SCIENTOMETRICS AND BIBLIOMETRICS OF THE PERSON-CENTERED APPROACH AND GESTALT THERAPY FIELD IN BRAZIL: ANALYSIS OF AUTHORSHIP AND PRODUCTION NETWORKS

Scientometric and bibliometric of the Person-Centered Approach and Gestalt Therapy field in Brazil: analysis of authorship and production networks

PAULO COELHO CASTELO BRANCO\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ)

Cientimetría y bibliometría del campo del Enfoque Centrado en la Persona y Terapia Gestalt en Brasil: análisis de redes de autoría y producción

HEITOR BLESIA FARIAS\*\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS)

**Resumo:** Segundo uma perspectiva cientométrica, objetivamos analisar as produções e relações da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP) e da Gestalt-Terapia, para entender como esse campo está organizado no Brasil. Inicialmente, explicamos as noções de cientometria e campo, segundo Bourdieu. Em seguida, apresentamos o método bibliométrico empregado conforme a linguagem R, a partir do seu pacote Bibliometrix e o que desenvolvemos como uma nova função para coletar metadados. Os resultados e discussões apontam para: uma ampliação de publicações entre 2008-2017, em decorrência das recentes expansões educacionais, de periódicos (virtuais) e eventos acadêmicos fenomenológicos; variedade de revistas de orientação humanista e geral, sendo as duas mais produtoras sediadas em instituições gestálticas extra-acadêmicas; ocorrência da Lei de Lotka, em que poucas pessoas constantemente publicam muitos estudos sobre ACP e Gestalt-Terapia, enquanto muitos outros autores publicam ocasionalmente; fatores de dominância mesclados entre autores consolidados no campo e novas figuras de produção; existência de nove grupos isolados, dois pares de grupos inter-relacionados e uma predominância de grupos com produções pontuais. Concluímos com sugestões para outras pesquisas no campo e uma metanálise sobre a Gestalt-Terapia Centrada na Pessoa.

**Palavras-chave:** Bibliometria; Gestalt-Terapia; Indicadores Científicos; Psicologia Humanista; Terapia Centrada no Cliente.

**Abstract:** According to a scientometric perspective, we aim to analyze the productions and relationships of the Person-Centered Approach (PCA) and Gestalt-Therapy, to understand how this field is organized in Brazil. Initially, we explain the scientometry and field notions, according to Bourdieu. Then, we present the bibliometric method used according to the R language, from your package Bibliometrix and what we have developed as a new function for collect metadata. The results and discussions points to: publications extension between 2008-2017, as a result of recent educational expansions, (virtual) journals, and phenomenological academic events; variety of humanistic and general journals, being the two most productive ones linked to extra-academic gestalt institutions; occurrence of Lotka's Law, in which few persons constantly publish many studies on PCA and Gestalt-Therapy, while many other authors occasionally publish it; dominance factors mixed between authors consolidated in the field and new production figures; existence of nine isolated groups, two pairs of interrelated groups and a predominance of groups with few productions. We conclude with suggestions for further researches in the field and a meta-analysis on Gestalt-Therapy Centered in Person.  
**Keywords:** Bibliometric; Gestalt Therapy; Science Indicators; Humanistic Psychology; Client Centered Therapy.

**Resumen:** De acuerdo con una perspectiva cientométrica, tenemos como objetivo investigar las producciones y relaciones del Enfoque Centrado en la Persona (ECP) y de la Terapia Gestalt, para comprender como este campo está arreglado en Brasil. Al principio, explicamos los conceptos de cientometria y campo, según Bourdieu. Luego, presentamos el método bibliométrico empleado según el lenguaje R, a partir del paquete Bibliometrix, el que desarrollamos como una nueva función para recoger los metadatos. Los resultados y discusiones señalan para: una extensión de las publicaciones entre 2008-2017, en virtud de las recientes ampliaciones educacionales, de periódicos (virtuales) y eventos académicos fenomenológicos; una variedad de revistas de orientación humanista y general, siendo las dos con más producciones con sede en instituciones gestálticas extra-académicas; aparición de la Ley de Lotka, en que pocas personas constantemente publican muchos estudios, acerca del ECP y Terapia Gestalt, mientras muchos otros autores publican ocasionalmente; factores de dominancia mezclados entre autores consolidados en el campo y nuevas figuras de producción; la existencia de nueve grupos individuales, dos pares de grupos interrelacionados y una predominancia de grupos con producciones puntuales. Concluimos con sugerencias para otros estudios en campo y un metanálisis sobre la Terapia Gestalt Centrada en la Persona.

**Palabras clave:** Bibliometria; Terapia de Gestalt; Indicadores de la Ciencia; Psicología Humanista; Terapia No Dirigida

\* Psychologist, Doctor in Psychology, Professor at the Universidade Federal do Ceará. Institutional Address: Avenida da Universidade, 2762, Benfica, Fortaleza, Ceará, Brazil. CEP: 60.020-180. E-mail: paulocbranco@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4071-3411>

\*\* Psychologist, Graduate Student in Psychology: Cognition and Behavior at the Universidade Federal de Minas Gerais. Institutional Address: Avenida Antônio Carlos, 6627, Pampulha, Belo Horizonte, Brazil. CEP: 31270-901. E-mail: h\_heitor@hotmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8090-4012>



## Introduction

With the internet and the information storage's technological progress, it is possible to observe the development of virtual databases (libraries) which bring together and make available various scientific journals that publish articles related to many fields of knowledge. From the 1990s and specially from the first decade of the 2000s until the present day there is a densification of informations which became free, public and available for sharing, accessing and promoting (Bufrem & Prates, 2005; Zambrano-Gonzalez, Ramiro-Gonzalez & Almanza, 2018). In this sense, an academic practice is constituted that regiments the criteria of validation for the circulation of this knowledge, everything according to editorial processes and periodical evaluations through the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Therefore, there is a socio political dimension which goes through this whole picture (Silva, Hayashi & Hayashi, 2011), whether for its link with the Ministries of Education and Science and Technology in order to receive support regarding the organization, or for the social bias that composes the relationships between researchers, research groups and associations, which organize themselves to produce knowledge in a certain field of study.

As a development so to investigate the content of these informations, it is possible to perceive the propagation and the development of bibliographic/bibliometric methods (Bicudo, 2014; Pinheiro & Cruz, 2014) – such as the systematic literature review, the narrative review, meta-analysis, retro-analysis, mega-analysis, meta-synthesis – in order to gather and analyze data in databanks, with the purpose of quanti and qualitatively establishing statistic descriptions and inferences, so to consider how does a specific type of knowledge circulates in the scientific scene. Whereas in the current editions and volumes of psychology journals, it is increasingly possible to find articles which analyze the production of some knowledge, according to one of the mentioned methods – mainly systematic review.

This methodological tendency and the non-stopping accumulation of informations derived from constant publications turns the treatment and mapping of what is being produced and organized in terms of circulation of a certain psychological knowledge a much more complex work, specially when, not seldom, a specific knowledge is close to another (Bourdieu, 2004). In this case, we argue that the humanistic scene of production and circulation of scientific knowledge is not alien to this reality. Specially due to the reason that, in Brazil, it is common to associate, mix and articulate various and different philosophical and psychological-humanistic, phenomenological and existential tendencies around a common denominator (Holanda, 2014; Castelo-Branco, Matos, Sampaio & Amaral, 2017). Indeed, it is possible to notice this tendency in recent national works which systematically review the above mentioned tendencies in their applied fields, in the journals which publish them, and in their services of therapeutic approaches (Holanda & Karwowski, 2004; Holanda, 2009; Souza & Souza, 2011; DeCastro & Gomes, 2011; Castelo-Branco & Andrade, 2011; Scorsolini-Comin & Santos, 2013; Vêras & Rocha, 2014; Sacomano & Faria, 2014; Castelo-Branco, Farias, Carpes & Leite, 2015; Scorsolini-Comin, 2015; Sacomano, Faria & Ferrete, 2016; Dourado, Moreira & Melo, 2016; Castelo-Branco, Farias & Leite, 2017; Castelo-Branco & Cirino, 2017a; Castelo-Branco & Carpes, 2017; Costa, 2017).

From this scientific combination, two approaches are officially considered humanistic according to the Division 32 of the American Psychological Association (APA), which are highlighted as representatives of this knowledge in the US and Brazil. We are making reference to the Person-Centered Therapy (PCT) and Gestalt-Therapy (GT), which were already studied in two systematic reviews that have described and thought about the circulation of this knowledge in Brazil (Castelo-Branco & Cirino, 2017a; Castelo-Branco & Carpes, 2017). Based on this, according to a scientometric and bibliometric perspective we have the objective of analyzing how the humanistic field of PCT and GT is being organized according to authors and groups that produce knowledge about them through article publication and scientific journals.

It should be also highlighted that scientometrics is a design of bibliometric research that is widely used in areas such as the Informational Science and that it can be used in the most diverse fields of scientific knowledge, including psychology (Krampen, 2016). In short, this perspective of research goes from the measurement and interpretation of semantic relations based in bibliographic materials available on the web, in order to understand the development of scientific activities. Thus, it should be understood that scientometrics implies a sociology of science which investigates the field of both production and circulation of knowledge, according to what their authors organize and disseminate (Bufrem & Prates, 2005; Silva et al., 2011).

According to Bourdieu (2004), the term *field* indicates a relative autonomy regarding an intellectual-scientific community, which relates to other broader social groups and influences. This community has rules and constitutive rituals of a relational system, with its own properties and acquired positions, which



give value to ideas, texts and practices of their agents, be them people, groups or schools of thought<sup>1</sup>. Inside the field, in this humanistic case, there are authorities which gather a symbolic capital endowed with competence and search for legitimacy. This recognition only comes from the pairs that integrate the same ground and, additionally, who work for accumulation of symbolic capital to strengthen a field.

## Method

In order to produce a scientometrics of the academic works on Person-Centered Therapy and on Gestalt-Therapy as well as how their authors organize the field, we chose for the bibliometric method, according to a descriptive outline, in order to analyze the published papers in journals hosted in the following databases: the Scientific Electronic Library Online (SciELO) and the Portal de Periódicos Eletrônicos em Psicologia (PePSIC). Those databases were chosen for the following reasons: they were the virtual libraries used in systematic literature reviews employed by other researches which have analyzed the above mentioned approaches (Castelo-Branco & Cirino, 2017a; Castelo-Branco & Carpes, 2017); those are virtual databanks widely validated and spread in the national academic scene, in which SciELO congregates the highest number of open-access and free journals in the world (Packer, Cop, Luccisano, Ramalho & Spinak, 2014) and in which PePSIC is a source for the Virtual Library on Health - Psychology of the Latin-American Union of Psychology Organizations, which uses the same system as SciELO, however restricted to psychology journals. Both are distributed in Brazil, in Latin-American and lusophone countries, showing representativity regarding the circulation of articles in the national psychology.

In this sense, so to go forward in the studies of Castelo-Branco and Cirino (2017a) and Castelo-Branco e Carpes (2017), the articles were (re)gathered, articulated and updated (from 2014 to 2018), from the same keywords related to PCT<sup>2</sup> and to GT<sup>3</sup>, in the index of subjects of SciELO and PePSIC. Authorship, institutional affiliations, abstracts and keywords were stored and organized according to the bibliometric indicators of: 1) *scientific production*, computed by the number of published articles, journals, authorship and institutional affiliation; 2) *connection*, composed by the co-occurrence of authorship. In short, these bibliometric indicators represent the quantitative element of the analytical/descriptive process of the studied humanistic field, and the researchers' reflections imply a qualitative bias that contributes with inferences about the structure and organization of this field in its social, historical and political manifestations (Kobashi & Santos, 2008). Indeed, by crossing the gathered data, we have mapped an expression of the national humanistic field of PCT and GT.

To gather and analyze the bibliometric data, we have used the *Programming Language R* (3.5 version). *R* is a statistical, free, open-access and programmable software that provides many packages to be downloaded. From those we have employed the statistical package *Bibliometrix* (Aria & Cuccurullo, 2017) which had initially among its functions the possibility of importing bibliographic data from the Elsevier's SciVerse Scopus base, in order to map the scientific performances through the analysis of citations, partnership between authors and correlations of words/keywords used in the texts (Rodrigues & Ziegelmann, 2011). Considering the databases that we have selected, we have used another package named *R-SciELO*<sup>4</sup>, directed to importing the available data of this virtual bank. However, as a consequence of this research's purposes, it was necessary to develop a new application related to PePSIC, due to the inexistence of a R package to specifically do this. Overcoming this limitation, we have elaborated a function in order to import PePSIC's data. We would like to point out that one way of introducing this function in R is by inserting the following commands.

```
get_PepSic<- function(url)
{
  if (is.character(url))
    stop("O 'link' deve ser um vetor de caracteres.")
  page <- rvest::html_session(url)
  if (htrr::status_code(page) != 200)
    stop("Artigo nao encontrado.")
  article_id <- strsplit(url, "=|&")[[1]][4]
  sprintf("http://pepsic.bvsalud.org/scieloOrg/php/articleXML.php?pid=%s&lang=en",
    article_id) %>% get_xml_article()
}
```

1 We would like to highlight that the notion of field employed in this research is restricted to the sociology of science thought by Bourdieu, and does not refer to the Field Theory developed by Kurt Lewin and adopted by the gestalt therapists.

2 In SciELO: Carl Rogers, Terapia Centrada no Cliente, Abordagem Centrada na Pessoa, Terapia Não-Diretiva, Psicoterapia Humanista, Psicoterapia Humanista-Fenomenológica, Psicologia Humanista, Psicologia Humanística e Plantão Psicológico. In PePSIC: Carl Rogers, Carl Rogers's Theory, Teoria Rogeriana, Abordagem Centrada na Pessoa, Terapia Centrada no Cliente, Terapia Centrada em el Cliente, Terapia Centrada na Pessoa, Terapia Centrada em la Persona, Psicoterapias Humanistas, Psicologia Humanista, Psicologia Humanista Existencial, Psicologia Humanística, Psicoterapia Existencial, Psicoterapia Existencialista, Psicoterapia Fenomenológico- Existencial, Plantão psicológico, Planton, Planton Psicológico e Aconselhamento Psicológico.

3 In SciELO: Gestalt-Terapia, Gestalt Terapia, Abordagem Gestáltica e Gestalt. No PePSIC: Gestalt-Terapia, Gestalt Terapia, Gestalt-Terapia de Curta Duração, Abordagem Gestáltica, Grupos Gestálticos, Gestaltpedagogia e "Gestalt".

4 Available for free download on the website: <https://github.com/meirelesff/rScielo>





Where the function *get\_xml\_article* was imported from the *R-SciELO* package and altered regarding the titles of the variables so the configuration of the imported data was compatible to the one demanded by the *Bibliometrix* package. The variable *url*, in the presented function, concerns the *link* of the article whose metadata of the PePSIC's bank one wants to collect. It should be also highlighted that these commands, until now unprecedented, can be applied to other types of scientometric and bibliometric researches in PePSIC.

It should also be clarified that the productions were selected according to the following inclusion criteria: be published in portuguese and in national journals, independent of the author's nationality; present as content any theoretical or practical discussion or research related to PCT and/or GT. Repeated articles were discarded and registered only once.

Despite some critiques which may be directed to the exposition, description and evaluation of the national humanistic field, in its patterns of performance and scientific impact, we would highlight that the proposed bibliometrics uses public data of open access, including, sometimes, visits to some Lattes' profiles, available in the Lattes Platform - another public and free access database managed by the National Research Council (CNPq). This implies the supposition that there is a mutual responsibility between authors which published and informed their knowledge in the above mentioned mechanisms of scientific disclosure/information and the researchers which used those sources (Silva et al., 2011).

## Results and Discussion

In order to analyze how the mentioned humanistic field is organized in Brazil, we have initially admitted the amount of articles published on PCT and GT, from 1997 to 2018, as expressed in the table number 1. It should be highlighted that the year of 1997 refers to the period in which the oldest work was computed on the investigated bases; and the year of 2018 the current year, in which it was possible to collect the data.

**Table 1**  
*Published Articles about PCT and GT in Brazil.*

<b>Year</b>	<b>Frequency</b>	<b>%</b>
1997	1	0.5
1998	1	0.5
2002	1	0.5
2003	1	0.5
2004	5	2.48
2005	4	1.98
2006	6	2.97
2007	8	3.96
2008	10	4.95
2009	21	10.39
2010	9	4.45
2011	12	5.94
2012	18	8.91
2013	9	4.45
2014	38	18.81
2015	19	9.40
2016	21	10.39
2017	15	7.43
2018	3	1.49
<b>Total</b>	<b>202</b>	<b>100.00</b>

Source: authors' own creation.



We have observed that from 2008 until 2017 there was a great increase of humanistic publications regarding PCT and GT, in the sense of existing a greater numerical constancy; while 2018 did not express this, probably for being the current year in which the data was collected (more specifically during July). Considering that this year was not over in the writing process of this article, and that many journals sometimes delay the publication of the edition/volume in the planned periodicity, we understand that this increase/constancy may continue despite the result that was indicated. Based on this, we infer that the investigated humanist field was organized in more productive terms from 2008 on. Some conditions might have collaborated with this phenomena.

Possibly, the first relates with the expansion of the university education in Brazil, that occurred between 1995 and 2010 (Mancebo, Vale & Martins, 2015), which fostered a considerable increase of: higher education institutes; graduate programs (master and doctoral); scientific journals (which became virtual and free for access only in the last decade); and public notices for fostering research. In this expansion lies surely many PCT and GT scholars, which found in this scene a fruitful space to improve and institutionalize themselves and develop their knowledge regarding those mechanisms of scientific formation and transmission.

The second, according to the studies of Castelo-Branco and Cirino (2017a) and Castelo-Branco and Carpes (2017), refers to the advent of the I South Brazilian Congress of Phenomenology, in 2009, currently linked to the Brazilian Congress of Psychology and Phenomenology, a still acting event which consolidated, so we claim, a physical and symbolic space of communion and discussion between researchers related to the national humanist field. Besides, there was the creation and consolidation of research groups linked to the National Association of Research and Graduate Studies (ANPEPP) - scientific and political organization of a notorious national recognition. We specifically point out to the working group *Psychology and Phenomenology* (in 2014 and 2016 under the coordination of the professors Adriano Holanda and Elza Dutra, and in 2018 under the coordination of the professors Elza Dutra and Vera Cury); the working group *Phenomenology, Health and Psychological Processes* (in 2018 under the coordination of the professors Adriano Holanda and Tommy Akira Goto). In these two groups it is possible to find various PCT and GT scholars, existing even other researchers of the field in various groups of the ANPEPP, such as, for example, the groups *History of Psychology*, *Psychology of Sport and Youth*, *Resilience and Vulnerability*.

In the meanwhile were still created organizations from other research groups (for example, linked to the Directory of Research Groups of CNPQ) and national events, impossible to be mentioned in the limits of this paper, however not less important for the consolidation of the mentioned field. What we intend with those examples, in short, is to argue that these two conditions are inserted in a change regarding the national academic culture that increases the imperative of organization and propagation of science.

In this direction, we will now specifically analyze a mechanism for knowledge propagation much acclaimed by the academic discourse, namely, the scientific journal. This is validated inside the field and endowed with the highest symbolic capital for being able to bring to authors access to a new and relevant knowledge, provided with scientific credibility by editors, authors and researchers of a certain area of knowledge (Bufrem & Prates, 2005). The journals are also under a constant evaluation by CAPES, which increases its credibility as a valid mechanism of organization and propagation in national science (Trzesniak, 2009). Thus, we present in the following the table 2, which indicates the scientific journals that published articles related to PCT and GT in the comprised period.

**Table 2**  
*National Journals that published Articles on PCT AND GT*

<b>Journal</b>	<b>Frequency</b>	<b>%</b>
Revista da Abordagem Gestáltica	67	33.17
IGT na Rede	39	19.31
Estudos e Pesquisas em Psicologia	23	11.39
Revista do NUFEN	20	9.9
Contextos Clínicos	6	2.97
Psicologia: Ciência e Profissão	5	2.48
Estudos de Psicologia (Campinas)	4	1.98
Temas em Psicologia	4	1.98
Arquivos Brasileiros de Psicologia	3	1.48
Psicologia em Estudo	3	1.48
Psicologia: Teoria e Pesquisa	3	1.48
Boletim de Psicologia	2	0.99
Imaginário	2	0.99
Journal of Human Growth and Development	2	0.99
Revista da SPAGESP	2	0.99
Outros	17	8.42
<b>Total</b>	<b>202</b>	<b>100.00</b>

Source: authors' own creation.



Again in line with the studies of Castelo-Branco and Cirino (2017a) and Castelo-Branco and Carpes (2017), the journal *Abordagem Gestáltica*, currently named *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica* (Qualis CAPES Psychology B1), is the journal that most brings together works related to PCT and GT. This journal is allocated in the Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-Terapia, in Goiânia, and is editorially oriented with focus and scope to publish articles related to the humanist, phenomenological and existential field. What draws attention and was not pointed out by the mentioned authors was the Journal *IGT na Rede* (Qualis CAPES Psychology B4), linked to the Institute of Gestalt-Therapy and Family Care, based in Rio de Janeiro. This journal has the focus and scope directed to specifically publish articles related to GT<sup>1</sup>, different from the *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica*. Different from the study of Castelo-Branco and Carpes (2017), we highlight that the journal *IGT na Rede* has not entered in the systematic review employed by those authors, for it was only recently indexed in PePSIC. For this reason, now, the Journal *IGT na Rede* is presented as new data. Although those two journals allow an academic impulse for the national humanistic field, it is interesting to note that both of them are not based in universities, whereas they are related to authors which are linked to them, to regulation agencies (such as CAPES), and indexers (such as PePSIC), which enable the propagation of national humanistic knowledge.

Indeed, it is evident a constitutive and historical tension that is familiar to the constitution and consolidation of the field in the US and Brazil, namely the conflict between the development of a knowledge inside the university (in an academic circuit) and outside it (in an extra-academic field). Humanistic exponents such as Carl Rogers (1961/2009) and Fritz Perls (1969/1979), for example, have observed this tension when erecting their knowledge. In a certain way, Rogers tended to the discourse of researches and foundations based in empirical studies, even after his retirement. Perls, on the other hand, was critical of the imperative of an empirical humanistic science, dedicating himself to propagate his legacy in an extra-academic scene, by consequence creating various GT institutes.

It is historically known that the reception of PCT and GT in Brazil (Gomes, Holanda & Gauer, 2004; Frazão, 2013; Castelo-Branco & Cirino, 2017b), went through this scenario, that is not necessarily concerned with the validation and dissemination of such humanistic knowledge according to scientific rules (empirical, experimental and also regarding journal publications). However, as if in a counterweight to that, we can currently observe in Brazil the emergence of many researchers/authors, journals, events and research groups that are concerned with institutionalizing and formalizing these humanistic approaches in an academic scientific framework. Curiously, were two training institutes in GT that have erected the above mentioned journals which are important mechanisms for circulation of humanistic scientific knowledge (i.e., with credibility inside the academic discourse of a valid academic knowledge), although they are allocated in extra-academic institutions.

This is the constitutive tension that remains in the national humanism. That seems to us paradoxal, for on the one hand this honors a humanistic tradition of science that requests for the scientific dictates to ground itself in a larger scene; and on the other hand, it attempts to constitute a knowledge outside the traditional scientific ties accused of reducing human experience (Krüger, 2014). In this paradox we claim to lie the potentiality and the curse of the humanistic field. Potentiality in the sense of finding creative forms of circulating inside and outside the academic/scientific field. Curse in the sense of generating a rupture inside the humanistic community in relation to what would be a valid knowledge or not; and of existing a certain distance between academic and non-academic humanists. We defend that this paradoxal dialogue must be maintained, for at the pace that a science consolidates itself, it demands more specialized work of scientific production as well as a relationship with the extra-academic field, which employs other abilities and competences to train psychologists and to re(produce) knowledge. From this emerge attempts to circulate humanistic knowledge in a space and/or in the other. The tension is in how to make this knowledge circulate between contrasting fields in terms of symbolic capital, since the responsibility for this balance falls on the humanistic communities and organizations which would need to abdicate from their preferences of what would be considered a valid knowledge or not.

In what concerns the journals *Estudos e Pesquisas em Psicologia* (UERJ), *Psicologia: Ciência e Profissão* (CFP) and *Estudo de Psicologia* (PUC-Campinas), we indicate that despite the fact that these possess a general editorial orientation, they present a possibility for publications in PCT and GT. The *Revista do NUFEN* (UFPA), similarly to the *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica*, presents an editorial orientation which focuses publications of humanistic, phenomenological and existential fields. Indeed, the researched humanistic field may circulate its knowledge in various journals specific to its area of knowledge or not. For clarification purposes, in the Table 2 we have

<sup>1</sup> We consider that, according to the example of the journal *Revista IGT na Rede*, the creation of a journal with a specific editorial scope to publish articles in PCT would contribute to the dissemination and scientific strengthening of this approach in Brazil.



called *Others* all the journals which published only one article.

Once we entered the analyses of the authors which have published on PCT and/or GT, we computed a total of 262 people. Here we noticed the manifestation of a recurrent phenomenon in scientometric and bibliometric analyses regarding the proportion between authorship and publication of articles in a certain field. This is the Lotka's law, executed through the function *lotka()* in the *Bibliometrix* package, expressed in the form of the Table 3 and the Figure 1, presented in sequence.

Number of Published Articles	Number of Authors	%
1	221	84.35
2	22	8.41
3	7	2.67
4	1	0.38
5	3	1.15
6	2	0.76
7	2	0.76
8	1	0.38
9	2	0.76
11	1	0.38
Total	262	100.00

Table 3 Lotka's Law: proportion between authors and published articles  
 Source: authors' own creation.

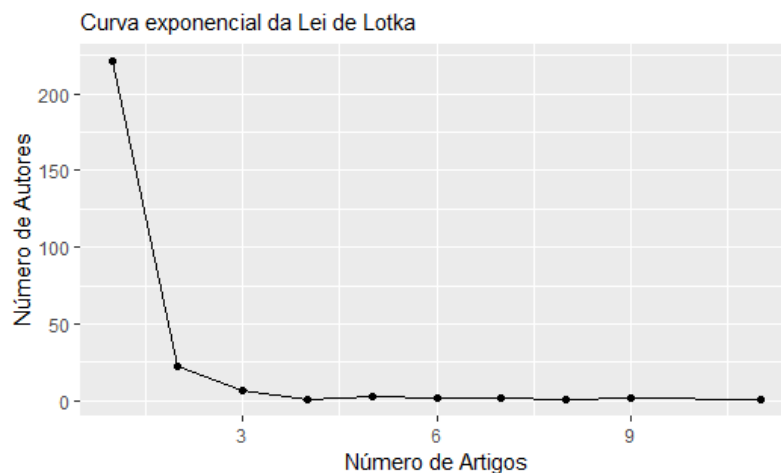


Figure 1. Lotka's Law: representation of the proportion between authors and published articles.  
 Source: authors' own creation.

According to bibliometric theory applied in scientometrics (Alvarado, 2002), Lotka's law presupposes that there is an inversely proportional, but non-linear, distribution regarding the entry of authors in scientific productions. This distribution is always decrescent exponential and is used to indicate that, in a certain field, many authors publish few articles, while others publish many. This can be observed by the Table 3 and Figure 1. In other words, the law establishes that every scientific field is defined by a great amount of authors which perform partial entries to a certain knowledge (in this case, a humanistic knowledge), to the extent that it is also established by few authors which present a larger and more constant production. To exemplify this point, according to the Table 3 we have pointed out that 221 authors (84,35%) have only published one article in relation to the total of the analyzed productions; and this number diminishes until reaching few other authors' ratio that published more.

As a consequence of this phenomenon, after the analyses of the obtained results through the *lotka()* function in the *Bibliometrix*, we deemed it would be better, for means of examination, to rank the ten first authors with the most productive and recurrent publications in the field, so to start verifying their relational nets of production. Thus, we present in the following the Table 4 which, according to scientometric and bibliometric logic (Aria & Cuccurullo, 2017), expresses the factor of dominance of authors.



**Table 4**  
*Dominance Factor in Authors that Published on PCT and GT*

Authors	Dominance Factor (FD)	Multiple Authors	First Author	Rank by Published Articles	Rank by FD
Érico Douglas Vieira	0,86	7	6	5°	1°
Paulo C. Castelo Branco	0,67	9	6	2°	2°
Anna Karynne da S. Melo	0,67	3	2	10°	3°
Emanuel M. Vieira	0,40	5	2	9°	4°
Virginia Moreira	0,22	9	2	3°	5°
Fabio Scorsolini-Comin	0,17	6	1	7°	6°
Jorge Ponciano Ribeiro	0,17	6	1	8°	7°
Mônica Botelho Alvim	0,14	7	1	6°	8°
Georges D. J. B. Boris	0,13	8	1	4°	9°
Adriano F. Holanda	0,09	11	1	1°	10°

Source: authors' own creation.

This table is ordered according to the first ten authors ranked by the Dominance Factor (FD), which means the number of times that a researcher has published as first author, divided by the total number of works in which he had authorship. This scientometric procedure, calculated via the function *dominance ()* of the *Bibliometrix* package, was used to create an index of the ratio of how a determined author has published in partnership with other researchers. For clarity, the column entitled Multiple Authors indicates the total of articles produced by each author; the column named First Author, stands for the amount of articles in which the author has published as the first name between the partnerships<sup>1</sup>. In the fifth column we have ranked the same ten authors by the total number of articles published in PCT and/or GT. After consulting their Lattes curricula, we have established a general descriptive framework with their characteristics of working in the field of PCT and GT, according to a selective reading of the informations that were contained there.

Virginia Moreira, Anna Karynne de Melo and Georges Boris are professors at UNIFOR and coordinators of the Laboratory of Phenomenological Humanistic Psychopathology and Clinic (APHETO), located at the same institution. These three authors specifically present different productions on PCT and GT. Virginia Moreira is mentioned as a prominent figure in the transmission of post-Rogerian PCT and phenomenological studies in Brazil (Gomes et al., 2004; DeCastro & Gomes, 2011; Castelo-Branco & Cirino, 2017a, 2017b). Georges Boris has contributed to GT with the translation of Perl's first work *Ego, Hunger and Aggression: A Revision of Freud's Theory and Method*, and with various studies about GT, PCT, clinic and psychopathology. Anna Karynne de Melo has works on GT, psychopathology, phenomenology and existentialism, besides being in touch with PCT. These three psychologists are responsible for educating many masters and doctors in those humanistic perspectives.

Jorge Ponciano Ribeiro (UnB) presents various studies on GT and its theoretical and clinical developments, besides being considered one of the forerunners in the implementation of this approach in Brazil (Suassuna & Holanda, 2009), educating many psychologists - including two authors that will be described in the following. Adriano Holanda (UFPR) is chief editor of the journal *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica*, coordinator of the Laboratory of Phenomenology and Subjectivity (LabFeno) and who also develops various studies related to PCT and GT. Mônica Alvim (UFRJ) presents many works on GT, body and art, in the clinical and community context, maintaining the dialogue with merleau-ponty's phenomenology. Those three psychologists have also in common the education of many masters and doctors in those perspectives.

Érico Douglas Vieira (UFG) presents theoretical articulations applied between GT and psychodrama, besides having studies about psychological care and themes regarding gender. Emanuel Meireles Vieira (UFPA) develops theoretical, historical and empirical studies on PCT. Paulo Castelo Branco (UFBA) coordinates the Center for Studies of Humanistic Psychology (NEPH) and elaborates theoretical, historical and applied works on PCT, GT and Humanistic Psychology in general. Fabio Scorsolini-Comin (USP-RP/ UFTM) has studies about PCT and its interfaces with positive psychology and presents various researches on themes related to Health, Religion and Family.

<sup>1</sup> We understand that the first or main author is the one who develops the proposal and is the responsible for the largest part of the work, carrying out more activities than the other authors who have also actively participated in the process. Co-authorship, however, does not downgrade the authors involved in the research (Sampaio & Sabadini, 2009). Besides that, in scientometrics, the factor of dominance is a bibliometric criteria that is strictly linked to the first author of the published works (aria & Cuccurullo, 2017).





Based in this brief curricular description, we observe that two authors have productions that are more specific to PCT, three to GT and five have works related to both approaches. Based on this selected part, there are humanistic figures that for a long time are circulating and are already consolidated in the field (Virginia Moreira, Georges Boris, Anna Karynne de Melo, Jorge Ponciano Ribeiro, Mônica Alvim e Adriano Holanda) and the emergence of new authors (Emanuel Vieira, Paulo Castelo Branco, Fabio Scorsolini-Comin and Érico Douglas Vieira). That means that this data indicates that the field of PCT and GT, besides being already consolidated/kept by the works of certain humanistic figures, can also be expanding and renewing itself from the development of new working figures.

In order to identify those authors in the studied field, we have attempted to understand the inter-relations between them and other people, who relate among themselves so to produce knowledge in the field. For this we have used a scientometric procedure via *Bibliometrix*, that analyzes the collaboration network and connection between the authors, showed in the following Figure 2.

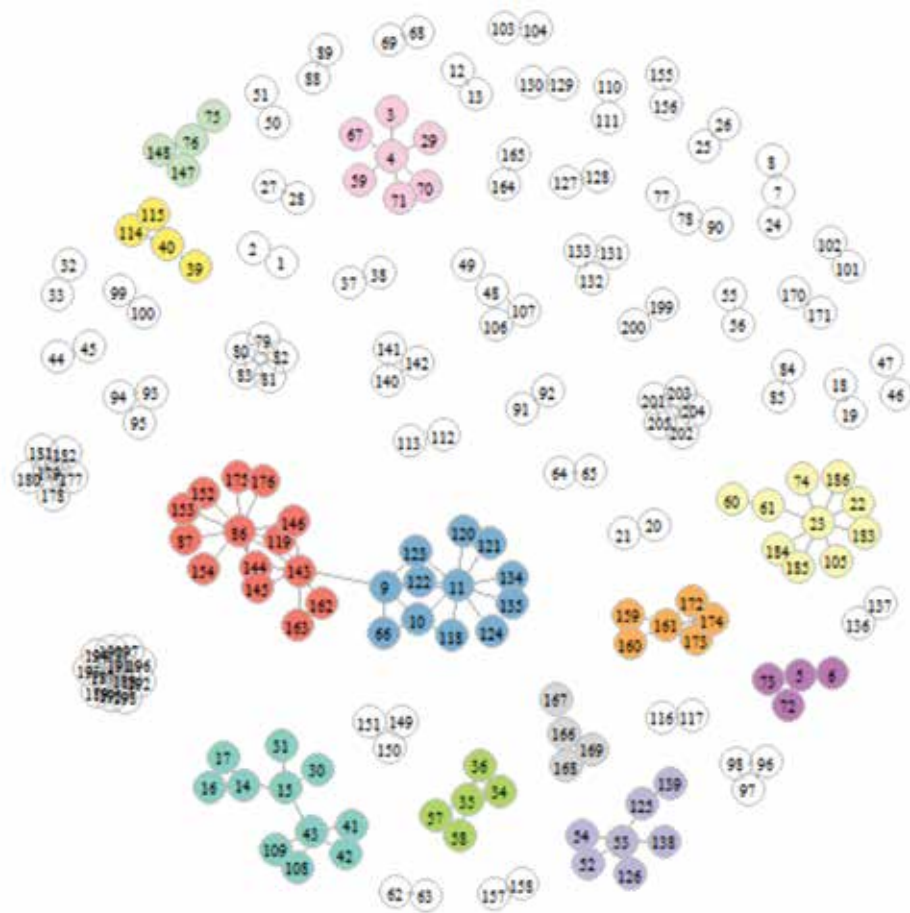


Figure 2. Relational cloud of collaboration and connection between authors of PCT and GT.  
 Source: authors' own creation.

We would also highlight that this graphic was created according to the number of 205 authors, the total amount of researchers in collaboration, i.e., that published articles in partnership with other people. For descriptive feasibility, we have selected for our analyses the figures which are central for every production group, for we understand that they serve as indicators of relational centrality (Rodríguez, Morales & Inclán, 2011). Thus, we broke down the computed production groups.

Regarding the isolated groups, we have ranked the colors of every coalition, the names of the central authors (numbers according to the graphic) and their respective institutional affiliations: a) pink, Celana Cardoso de Andrade (4) from UFG; b) orange, Henriette Tognetti Penha Morato (161) from USP-SP; c) beige, Adriano Furtado Holanda (23) from UFPR; d) purple, Érico Douglas Vieira (5) from UFG; e) light green, Elisângela Böing (76) from UFSC; f) light grey, Marciana Gonçalves Farinha (166) from UFU; g) dark green, Nilton Júlio de Faria (35) from PUC-Campinas; h) dark grey, José Célio Freire (53) from UFC; i) yellow, Virginia Elizabeth Suassuna Martins Costa (40) from the Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-Terapia de Goiânia. Thus, there are nine isolated groups.

Regarding the inter-related groups, represented by the color light blue, there is Mônica Botelho Alvim (43) from UFRJ and Jorge Ponciano Ribeiro (15) from UnB. Both serve as mediating indicators between



their respective producing groups. In the group painted by the color dark blue is Virginia Moreira (11) from UNIFOR, who is partner with Anna Karynne de Mello (10) and Georges Boris (9), both also from UNIFOR. Georges Boris has production relations (connection) with Emanuel Meireles Vieira (143) from UFPA, who is the relation's indicator with the group, represented by the color red, centered around Paulo Coelho Castelo Branco (86) from UFBA. We have perceived, therefore, two pairs of inter-related groups. We infer that those inter-relations, curiously, occur due to local educational links. Monica Alvim was a master and doctoral student of Jorge Ribeiro at UnB and kept academic relationships, working with him. Virginia Moreira, Georges Boris, Emanuel Vieira and Paulo Castelo Branco are graduated in institutions from Fortaleza (UFC and UNIFOR), both as undergrad as well as graduate students. Both Brasília and Fortaleza were already pointed out as important national centers of respectively education and production of humanistic knowledge in GT (Castelo-Branco & Carpes, 2017) and PCT (Castelo-Branco & Cirino, 2017a).

The groups represented by the color white are those which contain more than two authors that have published only one article, thus forming a link of co-authorship, but not enough for forming a network of inter-relations. They indicate, as was already discussed when Lotka's Law was introduced, the amount of punctual incursions of authors that published in partnership. Thus we understand that in the studied humanistic field there are few inter-related producing groups, what expresses isolation and concentration in certain humanistic figures that stimulate the productions of the field. This might occur, so we infer, by the distance between universities and by the lack of institutional partnerships and academic exchange in terms of production - despite the previously commented current academic and extra-academic scene, which might invoke many other relations not necessarily restricted to the production of articles (for example, participating in qualifying examinations, congresses/symposiums, organization of books etc.). Another possible inference is due to the absence of educational spaces of master and doctoral degrees with specific lines of research turned to the humanistic side of PCT and GT. There are professors who work with those approaches, but also work in broader research lines, generally related to phenomenology, clinic, health and society.

In the ideal plan for strengthening the group in its scientific production, it is expected that the numbered authors who are related to the central figures of every group, due to the education they had, become new central and inter-relational figures with other groups, in the sense of expanding the field by taking less punctual incursions. Another possibility of strengthening would be the organization and transmission of research lines turned to the education of researchers in humanistic psychology in graduate programs *stricto sensu*.

## Final Remarks

According to a scientometric perspective, this article proposed to draw an analysis on how the field of PCT and GT is organized in Brazil according to the production of articles from 1997 to 2018, in order to understand how are those knowledges spread in the academic scene of publications in scientific journals. To do that, we have established a bibliometric methodological plan using the language R, from its package *Bibliometrix* for data analysis, and the package *R-SciELO* for gathering the online informations in SciELO's database. Inspired in this package and its methodology of gathering metadata, we have created and proposed a new function in the language R, attempting to gather PePSIC's metadata.

Thus, we have obtained and synthesized the following results and discussions. 1) There is an enlargement and constance of publications from 2008 to 2017 due to the recent political and educational developments regarding the expansion of universities (undergrad and graduate studies) and the current scientific academic organizations of events, journals (virtual) and humanistic and phenomenological research groups. 2) There is a variety of journals managed by CAPES with both humanistic and general tendencies that allow the circulation of PCT and GT. However, it should be highlighted that there is a historically constitutive tension between the academic/scientific and extra-academic organizations in spreading this knowledge. This is expressed by the journals *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica* and the *IGT na Rede*, both being the most productive scientific national journals in the field, which are, however, hosted in humanistic and gestaltic extra-academic institutions. 3) We have noticed the existence of a common phenomenon to scientometrics, called Lotka's Law, which points out to an inversely proportional and non-linear distribution between the authors and the field's production. That is, few authors constantly publish many studies on PCT and GT, while many authors publish only occasionally few studies about those approaches. 4) Based on the dominance factor between authors who have published in partnership, by the rank of their productions and by the analysis of their Lattes curricula, we have briefly described how they organize their productions on PCT and GT. With this, we have observed the occurrence of humanistic figures already known in the field and also the emergence of new authors. 5) From the mapping of producing groups in the field, we have perceived the existence of nine isolated groups, two pairs of inter-related groups from the local educational links (in Brasília and Fortaleza) and the predominance of groups with punctual productions, due to Lotka's Law. This network shows that there are few producing inter-relations between the studied groups, and that there is a concentration of partnerships/productions around few humanistic authors, understood as central producing figures.



Thus, we concluded that scientometrics, beyond its applications and implications in Information Science, allows a fruitful view in understanding how does the humanistic field of PCT and GT is being organized in Brazil. However, we would like to highlight that the obtained results and the discussions here encouraged must be seen with care and as partial, for the present study presents limits by entering in this field just through the academic scope of scientific productions in national journals, indexed only in two databases between the years of 1997 and 2018 (until July). Besides, we did not go deep into the studies that articulate those two approaches, neither the themes and types of research and discussion which are developed in the computed productions, for we have focused on an analysis of the relations between authors that published in certain journals during a time. PCT and GT's humanistic field, as previously discussed, is not only organized and spread in the scene of scientific productions, as there are other bibliographic manifestations (books, thesis, dissertations), academic (congresses and symposiums) and extra-academic educational (centers/institutions)

One suggestion for overcoming those limits and better approach a broader understanding about the organization of the humanistic national field is to carry out superior scientometric and bibliometric researches about phenomenology and other humanistic, phenomenological and existential approaches, so to compare them to what was then obtained. Another recommendation refers to the proposition of a new (phenomenological) empirical research about the perceptions of the national humanistic field's organization starting from the experiences of the central figures and collaborators of the investigated production groups.

Although we have not focused on the possible articulations between PCT and GT, we understand that both blur Brazilian's humanistic psychology and that there are many possible dialogues between them, what amounts to the idea, possibility and circulation of person-centered gestalt therapy. In this way, facing the theoretical and practical contributions of those approaches, we indicate the necessity of more studies which develop articulations between them in order to understand in which way one knowledge can contribute to the other. At last, we indicate a meta-analysis of the first theoretical and practical results which are being produced in PCT and GT, so to assist in elaboration and systematizing this meta-approach.

## References

- Alvarado, R. (2002). A Lei de Lotka na bibliometria brasileira. *Ciência da Informação*, 31(2), 14-20. doi: 10.1590/S0100-19652002000200002
- Aria, M., & Cuccurullo, C. (2017). Bibliometrix: an R-tool for comprehensive science mapping analysis. *Journal of Informetrics*, 11(4), 959-975. doi: 10.1016/j.joi.2017.08.007
- Bicudo, M. (2014). Meta-análise: seu significado para a pesquisa qualitativa. *REVEMAT*, 9, 07-20. doi: 10.5007/1981-1322.2014v9nespp7
- Bourdieu, P. (2004). *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: UNESP, 2004.
- Bufrem, Y., & Prates, Y. (2005). O saber científico registrado e a prática de mensuração das informações. *Ciência da Informação*, 34(2), 09-25. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ci/v34n2/28551>
- Castelo-Branco, P., & Andrade, A. (2011). Memorandum: dez anos de memória e história em discussões fenomenológicas. *Memorandum*, 21, 271-279. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/revisita/wp-content/uploads/2012/03/castelobrancoandrade01.pdf>
- Castelo-Branco, P., & Carpes, C. (2017). Produção gestáltica nas bases de dados SciELO e PePSIC: revisão sistemática. *IGT na Rede*, 14(26), 14-26. Disponível em <https://www.igt.psc.br/ojs/viewarticle.php?id=564&layout=html>
- Castelo-Branco, P., & Cirino, S. (2017a). Circulação de artigos brasileiros sobre Carl Rogers: ascensão, renascimento ou declínio?. *Subjetividades*, 17(2), 01-11. doi: 10.5020/23590777.rs.v17i2.5789
- Castelo Branco, P., & Cirino, S. (2017b). Recepção e Circulação da Psicologia Humanista de Carl Rogers no Brasil. *Revista de Psicologia*, 26(2), 1-12. doi:10.5354/0719-0581.2017.47954
- Castelo-Branco, P., Farias, H., Carpes, C. & Leite, L. (2015). Produção de artigos em psicodrama no Brasil: revisão sistemática (1996-2014). *Revista Brasileira de Psicodrama*, 23(2), 16-23. doi: 10.15329/2318-0498.20150003
- Castelo-Branco, P., Farias, H., & Leite, L. (2017). Influências humanistas na produção de conhecimento psicológico da Pontifícia Universidade Católica - Campinas. *Revista do NUFEN*, 9(3), 1-15. doi: 10.26823/RevistadoNUFEN.vol09.n03artigo11





- Castelo-Branco, P., Matos, G., Sampaio, A., & Amaral, B. (2017). Formação do psicólogo humanista no Brasil: revisão sistemática. *Perspectivas em Psicologia*, 21(1), 73-92. Disponível em <http://www.seer.ufu.br/index.php/perspectivasempsicologia/article/view/38925/20598>
- Costa, B. (2017). Daseinsanalyse e psicoterapia no Brasil: uma revisão integrativa da literatura. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(2), 175-188. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672017000200006&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672017000200006&lng=pt&tlng=pt).
- DeCastro, T., & Gomes, W. (2011). Aplicações do método fenomenológico à pesquisa em psicologia: tradições e tendências. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 28(2), 153-161. doi: 10.1590/S0103-166X2011000200003
- Dourado, C., Moreira, V., & Melo, A. (2016). Revisão sistemática de literatura sobre a Psicopatologia Fenomenológica no Brasil. *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 5(2):111-144. Disponível em [http://www.revistapfc.com.br/rPFCwordpress/wp-content/uploads/2017/01/111\\_144\\_Dourado\\_Moreira\\_e\\_Melo\\_final.pdf](http://www.revistapfc.com.br/rPFCwordpress/wp-content/uploads/2017/01/111_144_Dourado_Moreira_e_Melo_final.pdf)
- Frazão, L. (2013). Um pouco da história... um pouco dos bastidores. Em L. Frazão, L.; Fukumitsu, K. (Orgs.), *Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas* (pp. 11-33). São Paulo: Summus.
- Gomes, W., Holanda, A., & Gauer, G. (2004). História das abordagens humanistas em psicologia no Brasil. Em M. Massimi (Org.), *História da psicologia no Brasil do Século XX* (pp. 105-129). São Paulo: E.P.U.
- Holanda, A. (2009). Gestalt-terapia e abordagem gestáltica no Brasil: análise de mestrados e doutorados (1982-2008). *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 9(1), 98-123. Disponível em <http://www.revispsi.uerj.br/v9n1/artigos/pdf/v9n1a09.pdf>
- Holanda, A. (2014). *Fenomenologia e humanismo: reflexões necessárias*. Curitiba: Juruá.
- Holanda, A., & Karwowski, S. (2004). Produção acadêmica da Gestalt-Terapia no Brasil: análise de mestrados e doutorados. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 24(2), 60-71. doi: 10.1590/S1414-98932004000200008.
- Kobashi, Y., & Santos, R. (2008). Arqueologia do trabalho imaterial: uma aplicação bibliométrica à análise de dissertações e teses. *Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação*, 13(esp), 106-115. doi: 0.5007/1518-2924.2008v13nesp1p106.
- Krampen, G. (2016). Scientometric trend analyses of publications on the history of psychology: is psychology becoming an unhistorical science?. *Scientometrics*, 106(3), 1217-1238. doi: 10.1007/s11192-016-1834-4
- Krüger, H. (2014). Psicologia Humanista. Em S. Araújo, F. Caropeso, G. Castanõn, & R. Simanke (Orgs.), *Fundamentos filosóficos da psicologia contemporânea* (pp. 165-198). Juiz de Fora, MG: EDUFJF.
- Mancebo, D., Valle, A., & Martins, T. (2015). Políticas de expansão da educação superior no Brasil 1995-2010. *Revista Brasileira de Educação*, 20(80), 31-50. doi: 10.1590/S1413-24782015206003
- Moreira, R. & Souza, A. (2016). Contribuições do método fenomenológico empírico para estudos em psicologia no Brasil: revisão integrativa da literatura. *Revista do NUFEN*, 8(1), 1-10. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v8n1/a02.pdf>
- Packer, A., Cop, N., Luccisano, A., Ramalho, A., & Spinak, E. (Orgs.). (2014). *SciELO: 15 anos de acesso aberto e comunicação científica*. Paris: UNESCO.
- Perls, F. (1979). *Escarafunchando Fritz: dentro e fora da lata de lixo* (G. Schlesinger, Trad.). São Paulo: Summus (Originalmente publicado em 1969).
- Pinheiro, I., & Cruz, R. (2014). Meta, mega e retroanálises correlacionais: comparando dados primários em Psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 34(2), 272-287. doi:10.1590/1982-3703001242010
- Rodrigues, C., & Ziegelmann, P. (2011). Metanálise: um guia prático. *Clinical & Biomedical Research*, 30(4), 436-447. Disponível em <http://seer.ufg.br/index.php/hcpa/article/view/16571>
- Rodríguez, F., Morales, I., & Inclán, A. (2013). Red social de co-autoria de los servicios bibliotecarios en la WOS. *Ciência da Informação*, 40(3), 337-348. Disponível em <http://revista.ibict.br/ciinf/article/view/1293>
- Rogers, C. (2009). *Tornar-se pessoa* (M. Ferreira, & A. Lamparelli, Trads.). São Paulo: Martins Fontes (Originalmente publicado em 1961).



- Sacomano, F., & Faria, N. (2014). A psicologia humanista veiculada pela revista "Psicologia Atual", de 1977 a 1986. *Memorandum*, 27, 161-180. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a27/sacomano-faria01/>
- Sacomano, F., Faria, N., & Ferrete, Y. (2016). A psicologia humanista na revista "psicologia atual" de 1977-1986: um ensaio hermenêutico. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 22(1), 68-78. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v22n1/v22n1a09.pdf>
- Sampaio, M., & Sabadini, A. (2009). Autoria, Coautoria e Colaboração. Em A. Sabadini, M. Sampaio, & S. Koller (Orgs.), *Publicar em psicologia: um enfoque para a revista científica* (pp. 163-169). São Paulo: Associação Brasileira de Editores Científicos de Psicologia; Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Scosolini-Comin, F. (2015). Plantão psicológico e cuidado na urgência: panorama de pesquisas e intervenções. *Psico-UFS*, 20(1), 163-173. doi: 10.1590/1413-82712015200115
- Scosolini-Comin, F., & Santos, M. (2013). Aconselhamento psicológico: panorama da produção científica na pós-graduação brasileira. *Revista Brasileira de Crescimento e desenvolvimento humano*, 23(3), 338-345. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rbcdh/v23n3/pt\\_13.pdf](http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rbcdh/v23n3/pt_13.pdf)
- Silva, M., Hayashi, C., & Hayashi, M. (2011). Análise bibliométrica e cientométrica: desafios para especialistas que atuam no campo. *InCID: Revista de Ciência da Informação e Documentação*, 2(1), 110-129. doi: 10.11606/issn.2178-2075.v2i1p110-129
- Souza, B., & Souza, A. (2011). Plantão psicológico no Brasil (1997-2009): saberes e práticas compartilhadas. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 28(2), 241-149. doi: 10.1590/S0103-166X2011000200011.
- Suassuna, D., & Holanda, A. (2009). "Histórias" da Gestalt-Terapia no Brasil: um estudo historiográfico. Curitiba: Juruá.
- Trzesniak, P. (2009). A estrutura editorial de um periódico científico. Em A. Sabadini, M. Sampaio, & S. Koller (Orgs.), *Publicar em psicologia: um enfoque para a revista científica* (pp. 87-102). São Paulo: Associação Brasileira de Editores Científicos de Psicologia; Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Véras, A., & Rocha, N. (2014). Produção de artigos sobre Logoterapia no Brasil de 1983 a 2012. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 14(1), 355-374. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/10483/8326>
- Zambrano-Gonzalez, G., Ramiro-Gonzalez, G., & Almanza, M. (2018). The evolution of knowledge in sericultural research as observed through a science mapping approach. *F1000 Research*, 6(2075), 01-23. doi: 10.12688/f1000research.12649.1

Submitted Apr 24, 2019 – Accepted Oct 17, 2019



# CIENTOMETRIA E BIBLIOMETRIA DO CAMPO DA ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA E GESTALT-TERAPIA NO BRASIL: ANÁLISE DAS REDES DE AUTORIA E PRODUÇÃO

Scientometric and bibliometric of the Person-Centered Approach and Gestalt Therapy field in Brazil: analysis of authorship and production networks

PAULO COELHO CASTELO BRANCO\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ)

Cientimetría y bibliometría del campo del Enfoque Centrado en la Persona y Terapia Gestalt en Brasil: análisis de redes de autoría y producción

HEITOR BLESAS FARIAS\*\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS)

**Resumo:** Segundo uma perspectiva cientométrica, objetivamos analisar as produções e relações da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP) e da Gestalt-Terapia, para entender como esse campo está organizado no Brasil. Inicialmente, explicamos as noções de cientometria e campo, segundo Bourdieu. Em seguida, apresentamos o método bibliométrico empregado conforme a linguagem R, a partir do seu pacote Bibliometrix e o que desenvolvemos como uma nova função para coletar metadados. Os resultados e discussões apontam para: uma ampliação de publicações entre 2008-2017, em decorrência das recentes expansões educacionais, de periódicos (virtuais) e eventos acadêmicos fenomenológicos; variedade de revistas de orientação humanista e geral, sendo as duas mais produtivas sediadas em instituições gestálticas extra-acadêmicas; ocorrência da Lei de Lotka, em que poucas pessoas constantemente publicam muitos estudos sobre ACP e Gestalt-Terapia, enquanto muitos outros autores publicam ocasionalmente; fatores de dominância mesclados entre autores consolidados no campo e novas figuras de produção; existência de nove grupos isolados, dois pares de grupos inter-relacionados e uma predominância de grupos com produções pontuais. Concluímos com sugestões para outras pesquisas no campo e uma metanálise sobre a Gestalt-Terapia Centrada na Pessoa.

**Palavras-chave:** Bibliometria; Gestalt-Terapia; Indicadores Científicos; Psicologia Humanista; Terapia Centrada no Cliente.

**Abstract:** According to a scientometric perspective, we aim to analyze the productions and relationships of the Person-Centered Approach (PCA) and Gestalt-Therapy, to understand how this field is organized in Brazil. Initially, we explain the scientometry and field notions, according to Bourdieu. Then, we present the bibliometric method used according to the R language, from your package Bibliometrix and what we have developed as a new function for collect metadata. The results and discussions points to: publications extension between 2008-2017, as a result of recent educational expansions, (virtual) journals, and phenomenological academic events; variety of humanistic and general journals, being the two most productive ones linked to extra-academic gestalt institutions; occurrence of Lotka's Law, in which few persons constantly publish many studies on PCA and Gestalt-Therapy, while many other authors occasionally publish it; dominance factors mixed between authors consolidated in the field and new production figures; existence of nine isolated groups, two pairs of interrelated groups and a predominance of groups with few productions. We conclude with suggestions for further researches in the field and a meta-analysis on Gestalt-Therapy Centered in Person.

**Keywords:** Bibliometric; Gestalt Therapy; Science Indicators; Humanistic Psychology; Client Centered Therapy.

**Resumen:** De acuerdo con una perspectiva cientométrica, tenemos como objetivo investigar las producciones y relaciones del Enfoque Centrado en la Persona (ECP) y de la Terapia Gestalt, para comprender como este campo está arreglado en Brasil. Al principio, explicamos los conceptos de cientometria y campo, según Bourdieu. Luego, presentamos el método bibliométrico empleado según el lenguaje R, a partir del paquete Bibliometrix, el que desarrollamos como una nueva función para recoger los metadatos. Los resultados y discusiones señalan para: una extensión de las publicaciones entre 2008-2017, en virtud de las recientes ampliaciones educacionales, de periódicos (virtuales) y eventos académicos fenomenológicos; una variedad de revistas de orientación humanista y general, siendo las dos con más producciones con sede en instituciones gestálticas extra-académicas; aparición de la Ley de Lotka, en que pocas personas constantemente publican muchos estudios, acerca del ECP y Terapia Gestalt, mientras muchos otros autores publican ocasionalmente; factores de dominancia mezclados entre autores consolidados en el campo y nuevas figuras de producción; la existencia de nueve grupos individuales, dos pares de grupos interrelacionados y una predominancia de grupos con producciones puntuales. Concluimos con sugerencias para otros estudios en campo y un metanálisis sobre la Terapia Gestalt Centrada en la Persona.

**Palabras clave:** Bibliometria; Terapia de Gestalt; Indicadores de la Ciencia; Psicología Humanista; Terapia No Dirigida

\* Psicólogo, Doutor em Psicologia, Docente da Universidade Federal do Ceará. Endereço Institucional: Avenida da Universidade, 2762, Benfica, Fortaleza, Ceará, Brasil. CEP: 60.020-180. E-mail: paulocbranco@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4071-3411>

\*\* Psicólogo, Mestrando em Psicologia: Cognição e Comportamento pela Universidade Federal de Minas Gerais. Endereço Institucional: Avenida Antônio Carlos, 6627, Pampulha, Belo Horizonte, Brasil. CEP: 31270-901. E-mail: h\_heitor@hotmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8090-4012>



## Introdução

Com o avanço tecnológico da *internet* e do armazenamento de informações, observou-se o desenvolvimento de bases de dados (bibliotecas) virtuais que congregam e disponibilizam variados periódicos científicos que publicam artigos relacionados aos diversos campos do conhecimento. Dos anos de 1990 e, sobretudo, da década de 2000, até então, existe um adensamento de informações que se tornam gratuitas, públicas e disponíveis para divulgação, acesso e compartilhamento (Bufrem & Prates, 2005; Zambrano-Gonzalez, Ramiro-Gonzalez & Almanza, 2018). Nesse sentido, constitui-se uma cultura acadêmica que arregimenta critérios de validação para a circulação desse conhecimento, segundo processos editoriais e avaliações periódicas, via Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Há, pois, uma dimensão sociopolítica que perpassa esse cenário (Silva, Hayashi & Hayashi, 2011), seja pela sua vinculação aos ministérios da Educação e da Ciência e Tecnologia para obter suporte a essa organização, seja pelo viés social que compõe as relações entre pesquisadores, grupos de pesquisa e associações que se organizam para produzir conhecimentos em um determinado campo de estudo.

Como um desdobramento para investigar o teor dessas informações, percebe-se a propagação e o desenvolvimento de métodos bibliográficos/bibliométricos (Bicudo, 2014; Pinheiro & Cruz, 2014) – tais como revisão sistemática, revisão narrativa, metanálise, retroanálise, meganálise, metasíntese – para coletar e analisar dados em bancos de dados, com o intento de fazer quanti e qualitativamente descrições e inferências estatísticas, para ponderar como circula um tipo de conhecimento no cenário científico. Ao passo que, cada vez mais, nas edições e volumes correntes de periódicos de Psicologia, é comum encontrar artigos que analisam a produção de algum conhecimento, segundo um dos métodos mencionados – sobretudo a revisão sistemática.

Essa tendência metodológica somada ao incessante acúmulo de informações decorridas das constantes publicações torna mais complexa o trato e o mapeamento do que se está sendo produzido e organizado em termos da circulação de um conhecimento psicológico, sobretudo quando, não raro, um saber se aproxima de outro (Bourdieu, 2004). Neste caso, argumentamos que o cenário humanista de produção e circulação de conhecimento científico não está alheio a essa realidade. Especialmente, pelo motivo de que, no Brasil, é comum associar, misturar e articular variadas e distintas tendências filosóficas e psicológicas humanistas, fenomenológicas e existenciais, em torno de um denominador comum (Holanda, 2014; Castelo-Branco, Matos, Sampaio & Amaral, 2017). Com efeito, é possível notar essa tendência em recentes produções nacionais que revisam sistematicamente as mencionadas tendências nos seus âmbitos aplicados, periódicos que os publicam, serviços e abordagens terapêuticas (Holanda & Karwowski, 2004; Holanda, 2009; Souza & Souza, 2011; DeCastro & Gomes, 2011; Castelo-Branco & Andrade, 2011; Scorsolini-Comin & Santos, 2013; Vêras & Rocha, 2014; Sacomano & Faria, 2014; Castelo-Branco, Farias, Carpes & Leite, 2015; Scorsolini-Comin, 2015; Sacomano, Faria & Ferrete, 2016; Dourado, Moreira & Melo, 2016; Castelo-Branco, Farias & Leite, 2017; Castelo-Branco & Cirino, 2017a; Castelo-Branco & Carpes, 2017; Costa, 2017).

Desse conjugado científico, situam-se duas abordagens oficialmente consideradas humanistas pela Divisão 32 da *American Psychological Association* (APA) e que se destacam como representativas desse saber, nos EUA e no Brasil. Estamos aludindo à Abordagem Centrada na Pessoa (ACP) e à Gestalt-Terapia (GT), as quais já foram estudadas em duas revisões sistemáticas que descreveram e ponderaram a circulação desses conhecimentos no Brasil (Castelo-Branco & Cirino, 2017a; Castelo-Branco & Carpes, 2017). Com base nisso, segundo uma perspectiva cientométrica e bibliométrica, objetivamos analisar como o campo humanista da ACP e da GT está organizado segundo os autores e grupos que produzem conhecimento sobre elas, pelas vias de publicação de artigos em periódicos científicos.

Salienta-se que a cientometria é um desenho de pesquisa bibliométrica que é amplamente utilizado na área da Ciência da Informação e pode ser utilizado nos mais diversos campos de conhecimento científico, inclusive na Psicologia (Krampen, 2016). Em suma, essa perspectiva de pesquisa parte da mensuração e interpretação de relações semânticas, com base em materiais bibliográficos disponíveis na *Web*, para entender o desenvolvimento de atividades científicas. Entende-se, destarte, que a cientometria implica uma Sociologia da Ciência que investiga o campo de produção e circulação de conhecimento, segundo o que seus autores organizam e propagam (Bufrem & Prates, 2005; Silva et al., 2011).

Conforme Bourdieu (2004), o termo *campo* indica uma autonomia relativa a uma comunidade científico-intelectual, que se relaciona com outros grupos e influências sociais mais gerais. Essa comunidade tem regras e rituais constitutivos de um sistema relacional, com propriedades próprias e posições adquiridas, que dão valor às ideias, textos e práticas dos seus agentes, sejam estas pessoas, grupos ou escolas de pensamen-



to<sup>1</sup>. Dentro do campo, neste caso humanista, há autoridades que acumulam um capital simbólico dotado de competência e busca por legitimidade. Esse reconhecimento somente vem dos pares que integram o mesmo terreno e, também, trabalham pela acumulação de capital simbólico para fortalecer um campo.

## Método

Para tecer uma cientometria das produções acadêmicas sobre a ACP e a GT e como os seus autores organizam esse campo, elegemos o método bibliométrico, segundo um delineamento descritivo, para analisar os artigos publicados em periódicos sediados nas bases de dados do *Scientific Electronic Library Online* (SciELO) e do Portal de Periódicos Eletrônicos em Psicologia (PePSIC). Estas bases foram eleitas pelos seguintes motivos: foram as bibliotecas utilizadas em revisões sistemáticas empreendidas por outras pesquisas que analisaram as produções das mencionadas abordagens (Castelo-Branco & Cirino, 2017a; Castelo-Branco & Carpes, 2017); são bancos virtuais amplamente validados e difundidos no cenário acadêmico nacional, onde o SciELO congrega o maior número de periódicos de acesso aberto e gratuitos do mundo (Packer, Cop, Luccisano, Ramalho & Spinak, 2014) e o PePSIC é uma fonte da Biblioteca Virtual em Saúde – Psicologia da União Latino-Americana de Entidades de Psicologia, que utiliza o mesmo sistema do SciELO, porém restrito à periódicos de Psicologia; ambos têm distribuição no Brasil, em países latino-americanos e lusófonos, apresentando representatividade na circulação de artigos na Psicologia nacional.

Nesse sentido, para avançar nos estudos de Castelo-Branco e Cirino (2017a) e Castelo-Branco e Carpes (2017), os artigos foram (re)compilados, articulados e atualizados (de 2014 até 2018), a partir dos mesmos descritores (palavras-chave) relacionados à ACP<sup>2</sup> e à GT<sup>3</sup>, no índice de assuntos do SciELO e do PePSIC. As autorias, filiações institucionais, resumos e palavras-chave foram armazenados e organizados segundo os indicadores bibliométricos de: 1) *produção científica*, computados pelo número de artigos publicados, periódicos, autorias e filiações institucionais; 2) *ligação*, compostos pela co-ocorrência de autorias. Esses indicadores bibliométricos, em suma, representam o aspecto quantitativo do processo analítico/descritivo do campo humanista estudado e as ponderações dos pesquisadores implicam em um viés qualitativo que contribuem com inferências sobre a estrutura e a organização desse campo em suas manifestações sociais, históricas e políticas (Kobashi & Santos, 2008). Com efeito, a partir do cruzamento dos dados compilados, cartografamos uma expressão do campo humanista nacional da ACP e da GT.

Para executar a coleta e análise dos dados bibliométricos, utilizamos a *Linguagem de Programação R* (Versão 3.5). O R é um *software* estatístico programável, gratuito e de livre acesso que possui diversos pacotes disponíveis para serem instalados. Destes, empregamos o pacote estatístico *Bibliometrix* (Aria & Cuccurullo, 2017) que, inicialmente, tinha em suas funções a possibilidade de importar dados bibliográficos da base SciVerse Scopus da Elsevier, para mapear performances científicas pela análise de citações, parcerias entre autores e correlações entre palavras/descriptores utilizados nos textos (Rodrigues & Ziegelmann, 2011). Considerando as bases de dados que selecionamos, utilizamos outro pacote intitulado *R-SciELO*<sup>4</sup>, voltado para o importe de dados disponíveis neste banco virtual. Contudo, em decorrência dos propósitos desta pesquisa, foi necessário desenvolver uma nova aplicação em relação à base do PePSIC, em razão da inexistência de um pacote do R direcionado para isso. Em superação a esse limite, elaboramos uma função para importar os dados do PePSIC. Indicamos que uma maneira de introduzir essa função no R é inserindo os comandos listados em seguida.

```
get_PepSic<- function(url)
{
  if (!is.character(url))
    stop("O 'link' deve ser um vetor de caracteres.")
  page <- rvest::html_session(url)
  if (httr::status_code(page) != 200)
    stop("Artigo nao encontrado.")
  article_id <- strsplit(url, "="&")[[1]][4]
  sprintf("http://pepsic.bvsalud.org/scieloOrg/php/articleXML.php?pid=%s&lang=en",
    article_id) %>% get_xml_article()
}
```

Onde a função *get\_xml\_article* foi importada do pacote *R-SciELO* e foi alterada quanto aos títulos das variáveis para que a configuração dos dados importados fosse compatível ao exigido pelo pacote *Bibliometrix*. A variável *url*, na função apresentada, diz respeito ao *link* do artigo em que se intenciona coligir os meta-dados do banco PePSIC. Ressalta-se que esses comandos, então inéditos, podem ser aplicados em outros tipos de pesquisas cientométricas e bibliométricas no PePSIC.

Elucidamos, também, que as produções foram selecionadas segundo os seguintes critérios de inclusão: ser publicado na língua portuguesa e em periódicos nacionais, independente da nacionalidade do(s) autor(es);





apresentar como conteúdo qualquer discussão teórica, prática ou de pesquisa relacionada à ACP e/ou à GT. Artigos repetidos foram descartados e registrados somente uma vez.

A despeito de algumas críticas que possam ser tecidas em relação à exposição, descrição e avaliação do campo humanista nacional, em seus padrões de desempenho e impactos científicos, salientamos que a bibliometria ora proposta utiliza de dados públicos e de acesso livre, incluindo, por vezes, consultas a alguns currículos lattes, disponíveis na Plataforma Lattes – outro banco de dados de acesso público e gratuito arrematado pelo Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq). Isso implica o juízo de que há uma mútua responsabilidade entre os autores que publicaram e informaram o seu conhecimento nos mencionados mecanismos de divulgação/informação científica e dos pesquisadores que utilizam dessas fontes (Silva et al., 2011).

## Resultados e Discussão

Para adentrar como o mencionado campo humanista está organizado no Brasil, inicialmente, perfilamos o total de artigos publicados sobre ACP e GT, de 1997 até 2018, conforme expresso em seguida na Tabela 1. Salienta-se que o ano de 1997 refere ao período em que a produção mais antiga foi minutada nas bases investigadas; e o ano de 2018 foi o ano corrente, em que foi possível coletar os dados.

**Tabela 1**  
*Artigos Publicados sobre ACP e GT no Brasil.*

Ano	Frequência	%
1997	1	0.5
1998	1	0.5
2002	1	0.5
2003	1	0.5
2004	5	2.48
2005	4	1.98
2006	6	2.97
2007	8	3.96
2008	10	4.95
2009	21	10.39
2010	9	4.45
2011	12	5.94
2012	18	8.91
2013	9	4.45
2014	38	18.81
2015	19	9.40
2016	21	10.39
2017	15	7.43
2018	3	1.49
Total	202	100.00

*Fonte: elaboração própria dos autores.*

Observamos que de 2008 até 2017 houve uma ampliação de publicações humanistas relacionadas à ACP e à GT, no sentido de haver uma maior constância numérica; ao passo que o ano de 2018 não expressou isso, provavelmente, em razão de ser o ano corrente em que os dados foram coletados (mais especificamente durante o mês de julho). Considerando que esse ano ainda não terminou, no momento desta escrita, e que muitos periódicos, por vezes, atrasam a publicação da edição/volume na periodicidade planejada, entendemos que essa ampliação/constância poderá permanecer a despeito do resultado apontando. Com base nisso, inferimos que campo humanista investigado se organizou em termos mais produtivos de 2008 até então. Algumas condições podem ter colaborado com esse fenômeno.

A primeira, possivelmente, relaciona-se com o advento do expansionismo do ensino superior no Brasil, ocorrido em 1995-2010 (Mancebo, Vale & Martins, 2015), que fomentou um considerável aumento de: instituições de ensino superior; programas de pós-graduação (mestrados e doutorados); periódicos



científicos (que passaram a ser virtualizados e gratuitamente acessíveis desde a década passada); editais de fomento à pesquisa. Nesse expansionismo, decerto, estão inseridos vários estudiosos da ACP e da GT, que encontraram nesse cenário um espaço profícuo para se qualificarem, institucionalizarem e desenvolverem o seu conhecimento nesses mecanismos de propagação e formação científica.

A segunda, de acordo com os estudos de Castelo-Branco e Cirino (2017a) e Castelo-Branco e Carpes (2017), refere ao advento do I Congresso Sul Brasileiro de Fenomenologia, em 2009, atualmente, vinculado ao Congresso Brasileiro de Psicologia e Fenomenologia, evento ainda corrente que consolidou, segundo ajuizamos, um espaço físico e simbólico de comunhão e discussão de pesquisadores relacionados ao campo humanista nacional. Além disso, houve a criação e consolidação de grupos de pesquisa vinculados à Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP) – organização científica e política de notório reconhecimento nacional. Em específico, assinalamos: o grupo de trabalho em *Psicologia & Fenomenologia* (em 2014 e 2016, sob a coordenação dos professores Adriano Holanda e Elza Dutra, e sob a coordenação das professoras Elza Dutra e Vera Cury, em 2018); o grupo de trabalho em *Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos* (em 2018, sob a coordenação dos professores Adriano Holanda e Tommy Akira Goto). Nesses dois grupos, encontram-se diversos estudiosos da ACP e da GT, havendo ainda outros pesquisadores do campo dispersos em variados grupos da ANPEPP, como o de *História da Psicologia, Psicologia do Esporte e Juventude, Resiliência e Vulnerabilidade*, por exemplo.

Formaram-se, ainda naquele interim, organizações de outros grupos de pesquisa (por exemplo, vinculados ao Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq) e eventos nacionais, impossíveis de ser mencionados nos limites desse escrito, contudo não menos importantes para a consolidação do mencionado campo. O que intencionamos com esses exemplos, em suma, é argumentar que essas duas condições estão inseridas em uma mudança de cultura acadêmica nacional que aumenta o imperativo de organização e propagação de ciência.

Nessa direção, passamos a analisar, em específico, um mecanismo de propagação de conhecimento bastante chancelado pelo discurso acadêmico, a saber, o periódico científico. Este é validado dentro do campo e é dotado do mais elevado capital simbólico pelo motivo de proporcionar aos leitores o acesso a um conhecimento novo e relevante, dotado de credibilidade científica por parte de editores, autores e pesquisadores de uma determinada área de conhecimento (Bufrem & Prates, 2005). Os periódicos seguem, ainda, uma constata avaliação pela CAPES, o que aumenta a sua credibilidade como um mecanismo de organização e propagação válido na ciência nacional (Trzesniak, 2009). Assim, apresenta-se a Tabela 2, a qual indica a seguir os periódicos científicos que publicaram artigos relacionados à ACP e à GT no período compreendido.

**Tabela 2**  
*Periódicos Nacionais que Publicaram Artigos de ACP e GT*

<b>Revista</b>	<b>Frequência</b>	<b>%</b>
Revista da Abordagem Gestáltica	67	33.17
IGT na Rede	39	19.31
Estudos e Pesquisas em Psicologia	23	11.39
Revista do NUFEN	20	9.9
Contextos Clínicos	6	2.97
Psicologia: Ciência e Profissão	5	2.48
Estudos de Psicologia (Campinas)	4	1.98
Temas em Psicologia	4	1.98
Arquivos Brasileiros de Psicologia	3	1.48
Psicologia em Estudo	3	1.48
Psicologia: Teoria e Pesquisa	3	1.48
Boletim de Psicologia	2	0.99
Imaginário	2	0.99
Journal of Human Growth and Development	2	0.99
Revista da SPAGESP	2	0.99
Outros	17	8.42
<b>Total</b>	<b>202</b>	<b>100.00</b>

*Fonte: elaboração própria dos autores.*



Novamente em consonância com os estudos de Castelo-Branco e Cirino (2017a) e Castelo-Branco e Carpes (2017), a Revista da Abordagem Gestáltica, atualmente alcunhada de *Phenomenological Studies* – Revista da Abordagem Gestáltica (Qualis CAPES Psicologia B1), figura como o periódico que mais congrega produções relacionadas à ACP e à GT. Essa revista é alocada no Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-Terapia, em Goiânia, e possui uma orientação editorial com foco e escopo para publicar artigos relacionados ao campo humanista, fenomenológico e existencial. O que chama a atenção, e não foi apontado pelos autores retrocitados, foi a Revista IGT na Rede (Qualis CAPES Psicologia B4), vinculada ao Instituto de Gestalt-Terapia e Atendimento Familiar, no Rio de Janeiro. Este periódico possui foco e escopo para publicar, especificamente, artigos relacionados à GT<sup>5</sup>, diferentemente da *Phenomenological Studies* – Revista da Abordagem Gestáltica. Em distinção ao estudo de Castelo-Branco e Carpes (2017), ressalta-se que a Revista IGT na Rede não entrou na revisão sistemática empreendida por esses autores, pelo fato de ela ter sido recentemente indexada ao PePSIC. Por isso, agora, a Revista IGT na Rede se apresenta como um dado novo. Conquanto esses dois periódicos possibilitem um alento acadêmico ao campo humanista nacional, é interessante notar que ambos não estão sediados em universidades, ao passo que, também, relacionam-se com autores filiados a elas, agências reguladoras (como a CAPES), e indexadores (como o PePSIC), os quais possibilitam a disseminação do conhecimento humanista nacional.

Com efeito, evidencia-se uma tensão constitutiva e, historicamente, familiar à constituição e consolidação do campo humanista, nos EUA e no Brasil, a saber, o conflito entre o desenvolvimento e o ensino de um saber dentro da universidade (em um circuito acadêmico) e fora dela (em um panorama extra-acadêmico). Expoentes humanistas como Carl Rogers (1961/2009) e Fritz Perls (1969/1979), por exemplo, evidenciaram essa tensão na edificação dos seus conhecimentos. Rogers, em certa medida, meneou para o discurso das pesquisas e fundamentações com base em estudos empíricos, mesmo após a sua aposentadoria. Perls, por outra senda, foi crítico ao imperativo de uma ciência empírica humanista, dedicando-se a propagar o seu legado em um cenário extra-acadêmico, ocasionando a geração de diversos institutos de GT.

É sabido que, historicamente, a recepção da ACP e da GT no Brasil (Gomes, Holanda & Gauer, 2004; Frazão, 2013; Castelo-Branco & Cirino, 2017b), perpassou por esse cenário, que não necessariamente se preocupa em validar e propagar tais conhecimentos humanistas segundo os ditames científicos (empíricos, experimentais e de publicação em periódicos). Contudo, em um contrabalanço a isso, atualmente no Brasil, observamos a emergência de diversos pesquisadores/autores, periódicos, eventos e grupos de pesquisa preocupados em institucionalizar e formalizar essas abordagens humanistas em um circuito científico e acadêmico. Curiosamente, foram de dois institutos de formação em GT que emergiram os aludidos periódicos que se figuram como mecanismos importantes de circulação de conhecimento humanista científico (ou seja, com credibilidade dentro do discurso de um saber acadêmico válido), embora eles estejam alocados em instituições extra-acadêmicas.

Eis como essa tensão constitutiva permanece no humanismo nacional. Ao que nos parece ser paradoxal, pois, por um lado, honra uma tradição humanista de ciência que roga os ditames científicos para se firmar num cenário maior; e, por outro, busca constituir um saber fora das amarras científicas tradicionais acusadas de reduzir a experiência humana (Krüger, 2014). Nesse paradoxo ajuizamos que reside a potencialidade e a maldição do campo humanista. Potencialidade, no sentido de encontrar formas criativas para circular dentro e fora do cenário científico/acadêmico. Maldição, no sentido de gerar uma cisão dentro da comunidade humanista em relação ao que seria um conhecimento válido ou não; e de haver certo distanciamento entre os humanistas acadêmicos e não acadêmicos. Defendemos que esse diálogo paradoxal deve ser mantido, pois na medida em que uma ciência se consolida, mais ela exige um trabalho especializado de produção científica e uma relação com o panorama extra-acadêmico, que emprega outras habilidades e competências para formar psicólogos e (re)produzir conhecimento. Disso, emergem tentativas para circular o conhecimento humanista em um espaço e/ou no outro. A tensão está em como fazer esse saber circular em panoramas contrastantes em termos de capital simbólico, dado que a responsabilidade por esse equilíbrio recai em comunidades e organizações humanistas, que precisariam ceder suas preferências do que seria considerado um conhecimento válido ou não.

No que concerne aos periódicos Estudos e Pesquisas em Psicologia (UERJ), Psicologia: Ciência e Profissão (CFP) e Estudo de Psicologia (PUC-Campinas), indicamos que a despeito de eles possuírem uma orientação editorial geral, apresentam uma possibilidade para publicações em ACP e GT. A Revista do NUFEN (UFPA), semelhantemente à *Phenomenological Studies* – Revista da Abordagem Gestáltica, apresenta uma orientação editorial que enfoca publicações nos campos humanista, fenomenológico e existencial. Com efeito, o campo humanista pesquisado pode circular o seu conhecimento em variados periódicos específicos a área de conhecimento ou não. Para fins de esclarecimento, na Tabela 2, alcunhamos de *Outros* todos os periódicos que publicaram somente um artigo.

Adentrada a análise dos autores que publicaram sobre a ACP e/ou GT, computamos o total de 262 pessoas. Aqui, notamos a manifestação de um fenômeno recorrente em análises cientométricas



e bibliométricas que diz respeito à proporção entre autorias e produções de artigos em um campo. Trata-se da Lei de Lotka, executada através da função *lotka()* do pacote *Bibliometrix*, expressa nos formatos da Tabela 3 e da Figura 1, apresentadas em sequência.

Número de Artigos Publicados	Número de Autores	%
1	221	84.35
2	22	8.41
3	7	2.67
4	1	0.38
5	3	1.15
6	2	0.76
7	2	0.76
8	1	0.38
9	2	0.76
11	1	0.38
Total	262	100.00

Tabela 3. Lei de Lotka: proporção entre autores e artigos publicados

Fonte: elaboração própria dos autores.

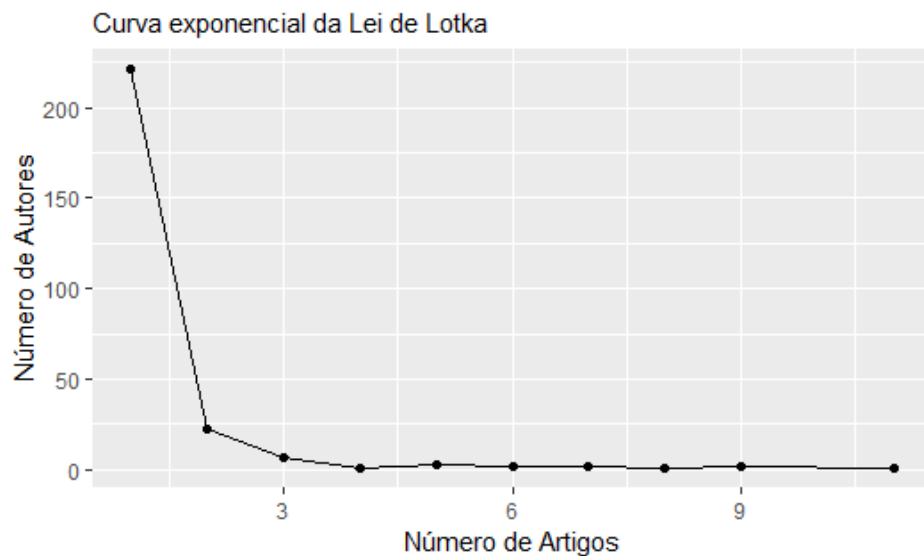


Figura 1. Lei de Lotka: representação da proporção entre autores e artigos publicados.

Fonte: elaboração própria dos autores.

Segundo a teoria da bibliometria empregada na cientometria (Alvarado, 2002), a Lei de Lotka pres-supõe que há uma distribuição inversamente proporcional, porém não linear, nas incursões dos autores das produções científicas. Essa distribuição sempre é exponencial decrescente e serve para indicar que, em um dado campo, muitos autores publicam poucos artigos, enquanto poucos autores publicam muitos textos. Isso pode ser percebido na Tabela 3 e na Figura 1. Ou seja, a lei estabelece que todo campo científico é definido por um grande montante de autores que realizam incursões parciais a um dado conhecimento (neste caso humanista), à medida que é estabelecido, também, por poucos autores que apresentam uma produção maior e mais constante. Para exemplificar, segundo a Tabela 3, assinalamos que 221 autores (84,35%) somente publicaram um artigo em relação ao total de produções analisadas; e esse número decresce até chegar à razão de poucos autores que publicaram mais.

Em decorrência desse fenômeno, após as análises dos resultados obtidos através da função *lotka()* no *Bibliometrix*, ajuizamos que seria melhor, para fins de exame, ranquear os dez primeiros autores mais produtores e com recorrência de publicações no campo, para começar a verificar suas redes relacionais de produções. Assim, apresentamos em seguida a Tabela 4 que, segundo a lógica cientométrica e bibliométrica (Aria & Cuccurullo, 2017), expressa o fator de dominância dos autores.



**Tabela 4**  
**Fator de Dominância em Autores que Publicaram sobre ACP e GT**

<b>Autores</b>	<b>Fator de Dominância (FD)</b>	<b>Múltiplos Autores</b>	<b>1º Autor</b>	<b>Ranque por Artigos Publicados</b>	<b>Ranque por FD</b>
Érico Douglas Vieira	0,86	7	6	5º	1º
Paulo C. Castelo Branco	0,67	9	6	2º	2º
Anna Karynne da S. Melo	0,67	3	2	10º	3º
Emanuel M. Vieira	0,40	5	2	9º	4º
Virginia Moreira	0,22	9	2	3º	5º
Fabio Scorsolini-Comin	0,17	6	1	7º	6º
Jorge Ponciano Ribeiro	0,17	6	1	8º	7º
Mônica Botelho Alvim	0,14	7	1	6º	8º
Georges D. J. B. Boris	0,13	8	1	4º	9º
Adriano F. Holanda	0,09	11	1	1º	10º

*Fonte: elaboração própria dos autores.*

Esta tabela está ordenada segundo os dez primeiros autores ranqueados por Fator de Dominância (FD), que significa o número de vezes em que um pesquisador publicou como primeiro autor, dividido pelo número total de produções em que ele teve autoria. Este procedimento cientométrico, calculado via a função *dominance()* do pacote *Bibliometrix*, serve para criar um índice de razão de como um determinado autor publicou em parceria com outros pesquisadores. Para fins de esclarecimento, a coluna intitulada Múltiplos Autores indica o total de artigos produzidos por cada autor; a coluna nomeada 1º Autor, marca a quantidade de artigos em que o autor em tela publicou como primeiro nome entre as parcerias<sup>6</sup>. Na quinta coluna, ranqueamos os mesmos dez autores pelo número total de artigos publicados em ACP e/ou GT. Após uma consulta no currículo lattes deles, estabelecemos um quadro descritivo geral com as suas características de produções no campo da ACP e da GT, conforme uma leitura seletiva das informações lá contidas.

Virginia Moreira, Anna Karynne de Melo e Georges Boris são docentes da UNIFOR e coordenadores do Laboratório de Psicopatologia e Clínica Humanista Fenomenológica (APHETO), sediado na mesma instituição. Em específico, esses três autores apresentam variadas produções em ACP e GT. Virginia Moreira é mencionada como figura de destaque na assunção e propagação da ACP pós-rogeriana e estudos fenomenológicos no Brasil (Gomes et al., 2004; DeCastro & Gomes, 2011; Castelo-Branco & Cirino, 2017a, 2017b). Georges Boris contribuiu com a GT, a partir da tradução da primeira obra de Perls, *Ego, Fome e Agressão: uma revisão da teoria e do método de Freud*, e de variados estudos sobre GT, ACP, clínica e psicopatologia. Anna Karynne de Melo tem estudos sobre GT, psicopatologia, fenomenologia e existencialismo, além de ter uma incursão com a ACP. Esses três psicólogos são responsáveis por formar diversos mestres e doutores nessas perspectivas humanistas.

Jorge Ponciano Ribeiro (UnB) apresenta diversos estudos sobre a GT em seus desenvolvimentos teóricos e clínicos, além de ser considerado um dos pioneiros na implementação dessa abordagem no Brasil (Suassuna & Holanda, 2009), formando vários psicólogos – inclusive os dois autores descritos a seguir. Adriano Holanda (UFPR) é editor chefe da *Phenomenological Studies* – Revista da Abordagem Gestáltica, coordenador do Laboratório de Fenomenologia e Subjetividade (LabFeno) e desenvolve variados estudos relacionados à ACP e à GT. Mônica Alvim (UFRJ) apresenta trabalhos sobre GT, corpo e arte, no contexto clínico e comunitário, em diálogo com a fenomenologia merleau-pontyana. Em comum, esses três psicólogos, também, formam mestres e doutores nessas perspectivas.

Érico Douglas Vieira (UFG) apresenta articulações teóricas e aplicadas entre a GT e o Psicodrama, além de ter estudos sobre o plantão psicológico e questões de gênero. Emanuel Meireles Vieira (UFPA) desenvolve estudos teóricos, históricos e empíricos na ACP. Paulo Castelo Branco (UFBA) coordena o Núcleo de Estudos em Psicologia Humanista (NEPH) e elabora trabalhos teóricos, históricos e aplicados sobre a ACP, a GT e a Psicologia Humanista de um modo geral. Fabio Scorsolini-Comin (USP-RP/UFTM) tem estudos sobre a ACP em suas interfaces com a Psicologia Positiva e apresenta variadas pesquisas sobre temas relacionados à Saúde, Religião e Família.

Com base nessa breve descrição curricular, observamos que dois autores têm produções mais específicas à ACP, três à GT e cinco possuem trabalhos relacionados às duas abordagens. Observamos, com





base no recorte desse ranque, a ocorrência de figuras humanistas que há tempos circulam e já estão consolidadas no campo (Virginia Moreira, Georges Boris, Anna Karynne de Melo, Jorge Ponciano Ribeiro, Mônica Alvim e Adriano Holanda) e a emergência de novos autores (Emanuel Vieira, Paulo Castelo Branco, Fabio Scorsolini-Comin e Érico Douglas Vieira). Ou seja, esses dados indicam que o campo da ACP e da GT, além de estar consolidado/mantido pelos trabalhos de certas figuras humanistas pode estar, também, em expansão e renovação a partir do desenvolvimento de novas figuras de produção.

Em função de identificarmos esses autores no campo estudado, buscamos compreender as inter-relações entre eles e de outras pessoas, as quais se vinculam para produzir conhecimento no campo. Para isso, utilizamos um procedimento cientométrico, via *Bibliometrix*, que analisa a rede de colaboração e ligação entre os autores, demonstrada em seguida na Figura 2.

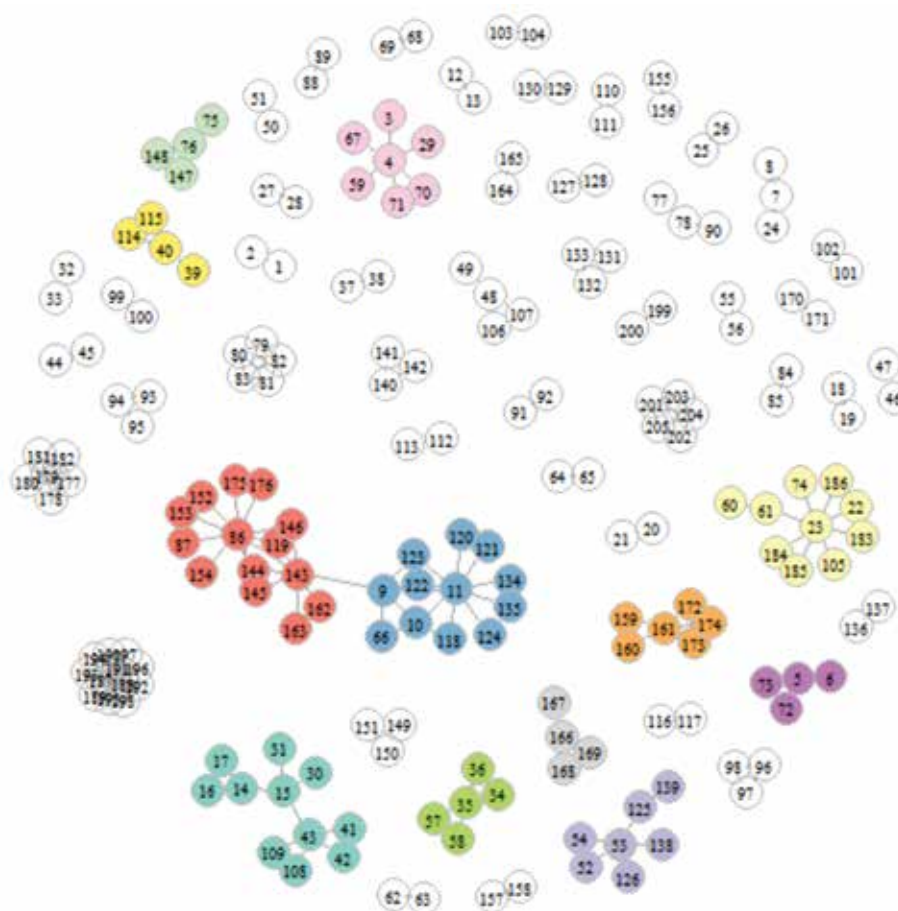


Figura 2. Nuvem relacional de colaboração e ligação entre autores da ACP e da GT.  
 Fonte: elaboração própria dos autores.

Salienta-se que este gráfico foi elaborado conforme o número de 205 autores, quantidade total de pesquisadores que trabalharam em colaboração, ou seja, publicaram artigos em parceria com outras pessoas. Para fins de exequibilidade descritiva, recortamos nossa análise para as figuras que são centrais em cada grupo de produção, por entendemos que elas servem como indicadores de centralidade relacional (Rodríguez, Morales & Inclán, 2011). Logo, esmiuçamos os grupos de produção minutados.

No que concerne aos grupos isolados, elencamos as cores de cada coligação, os nomes dos autores centrais (numeração de acordo com o gráfico) e suas respectivas filiações institucionais: a) rosa, Celana Cardoso de Andrade (4) da UFG; b) laranja, Henriette Tognetti Penha Morato (161) da USP-SP; c) bege, Adriano Furtado Holanda (23) da UFPR; d) roxo, Érico Douglas Vieira (5) da UFG; e) verde claro, Elisângela Böing (76) da UFSC; f) cinza claro, Marciana Gonçalves Farinha (166) da UFU; g) verde escuro, Nilton Júlio de Faria (35) da PUC-Campinas; h) cinza escuro, José Célio Freire (53) da UFC; i) amarelo, Virgínia Elizabeth Suassuna Martins Costa (40) do Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-Terapia de Goiânia. Há, portanto, nove grupos isolados.

No que remete aos grupos inter-relacionados, representados pela cor azul claro, centram-se Mônica Botelho Alvim (43), da UFRJ, e Jorge Ponciano Ribeiro (15), da UnB. Ambos servem como indicadores de intermediação entre os seus respectivos grupos de produção. No grupo pintado pela cor azul escura, centra-se Virginia Moreira (11) da UNIFOR, que possui parcerias com Anna Karynne de Mello (10) e Georges Boris (9), ambos da UNIFOR. Georges Boris tem relações de produção (ligação) com Emanuel Meireles



Vieira (143), da UFPA, que é o indicador de relação com o grupo, representado pela cor vermelha, centrado em Paulo Coelho Castelo Branco (86), da UFBA. Percebemos, portanto, dois pares de grupos inter-relacionados. Inferimos que essas inter-relações, curiosamente, ocorrem em razão de vínculos formativos locais. Monica Alvim foi mestrande e doutoranda de Jorge Ribeiro na UnB e manteve relações acadêmicas de produção com ele. Virginia Moreira, Georges Boris, Emanuel Vieira e Paulo Castelo Branco são formados em instituições fortalezenses (UFC e UNIFOR), em nível de graduação e pós-graduação. Tanto Brasília como Fortaleza, já foram apontados como importantes centros nacionais de formação e produção de conhecimento humanista, respectivamente, na GT (Castelo-Branco & Carpes, 2017) e na ACP (Castelo-Branco & Cirino, 2017a).

Os grupos representados pela cor branca são aqueles que contêm mais de dois autores que publicaram somente um artigo, formando assim um vínculo de co-autoria, mas não o suficiente para a formação de uma rede de inter-relações. Eles indicam, conforme o que foi discutido pela Lei de Lotka, o montante de incursões pontuais de autores que publicaram em parceria. Assim, compreendemos que no campo humanista estudado existem poucos grupos de produção inter-relacionados, o que expressa isolamento e concentração em certas figuras humanistas que incensam as produções do campo. Isso pode ocorrer, segundo inferimos, pelo distanciamento entre universidades e pela falta de parcerias interinstitucionais e de intercâmbios acadêmicos em termos de produção – a despeito do recente cenário acadêmico e extra-acadêmico comentado anteriormente, que pode invocar diversas outras relações não necessariamente restritas à produção de artigos (por exemplo, participação em bancas de defesa e em congressos/simpósios, organização de livros etc.). Outra inferência possível é pela escassez de espaços formativos de mestrado e doutorado, especificamente, com linhas de pesquisas voltadas para o viés humanístico da ACP e da GT. Ocorre que existem docentes que trabalham com essas abordagens, mas trabalham em linhas de pesquisas mais amplas, geralmente, relacionadas à Fenomenologia, Clínica, Saúde e Sociedade.

No plano ideal para um fortalecimento do campo em sua produção científica, espera-se que os autores numerados e que estão relacionados às figuras centrais de cada grupo, devido à formação que tiveram, tornem-se novas figuras centrais e inter-relacionais com outros grupos, no sentido de expandir o campo pela assunção de incursões menos pontuais. Outra possibilidade de fortalecimento seria a organização e propagação de linhas de pesquisas voltadas para a formação de pesquisadores em Psicologia Humanista, em programas de pós-graduação *stricto sensu*.

## Considerações Finais

Segundo uma perspectiva cientométrica, este artigo propôs tecer uma análise sobre como o campo da ACP e da GT está organizado no Brasil, conforme as produções de artigos, inventariados no período de 1997-2018, para entender como esses saberes estão propagados no cenário acadêmico de publicações em periódicos científicos. Para isso, estabelecemos um plano metodológico bibliométrico, utilizando a linguagem R, a partir do seu pacote *Bibliometrix*, para a análise dos dados, e do pacote *R-SciELO*, para coletar as informações *online* na base dados do SciELO. Inspirados nesse pacote e sua metodologia de coletar meta-dados, criamos e propusemos uma nova função em linguagem R, com o intento de colher os meta-dados do PePSIC.

Obtivemos e sintetizamos, destarte, os seguintes resultados e discussões. 1) Ocorre uma ampliação e constância de publicações de 2008 até 2017, em razão dos recentes desenvolvimentos políticos educacionais de expansão do ensino superior (graduação e pós-graduação) e das atuais organizações científico-acadêmicas de eventos, periódicos (virtualizados) e grupos de pesquisas humanistas e fenomenológicos. 2) Existe uma variedade de periódicos arregimentados pela CAPES, com orientações humanísticas e gerais que possibilitam a circulação da ACP e da GT. Apesar disso, evidencia-se uma tensão historicamente constitutiva entre as organizações acadêmicas/científicas e extra-acadêmicas na propagação desses conhecimentos. Isso é expresso pelas revistas *Phenomenological Studies* – Revista da Abordagem Gestáltica e IGT na Rede, ambos os periódicos científicos nacionais mais produtores do campo, os quais, porém, estão sediados em instituições humanistas gestálticas extra-acadêmicas. 3) Notamos a existência de um fenômeno comum a cientometria, chamado Lei de Lotka, que aponta para uma distribuição inversamente proporcional e não linear entre os autores e as produções do campo científico. Ou seja, poucos autores constantemente publicam muitos estudos sobre ACP e GT, enquanto muitos autores publicam ocasionalmente poucos estudos sobre essas abordagens. 4) Com base no fator de dominância entre os autores que publicaram em parceria, pelo ranqueamento de suas produções e pela análise dos seus currículos lattes, descrevemos sucintamente como eles organizam suas produções em ACP e em GT. Observamos, com isso, a ocorrência de figuras humanistas já consolidadas no campo e a emergência de novos autores. 5) A partir do mapeamento dos grupos de produções no campo, percebemos a existência de nove grupos isolados, dois pares de grupos inter-relacionados, a partir de vinculações formativas locais (em Brasília e em Fortaleza), e uma predominância de grupos com produções pontuais, em razão da Lei de Lotka. Essa rede demonstra que há poucas inter-relações de produção entre os grupos estudados e existe uma concentração de parcerias/produções em torno de poucos autores humanistas, entendidos como figuras centrais de produção.



Com efeito, concluímos que a cientometria, para além de suas aplicações e implicações na Ciência da Informação, possibilita uma visada profícua para entender como o campo humanista da ACP e da GT está se organizando no Brasil. Apesar disso, frisamos que os resultados ora obtidos e as discussões aqui fomentadas devem ser vistas com cautela e como parciais, pois o presente estudo apresenta limites ao adentrar esse campo apenas pelo âmbito acadêmico de produções científicas em periódicos nacionais, indexados somente em duas bases de dados, entre os anos de 1997 e 2018 (até julho). Além disso, não adentramos e aprofundamos os estudos que articulam essas duas abordagens, nem os temas e tipos de pesquisas e discussões que são desenvolvidos nas produções minutadas, pois nos focamos em uma análise das relações entre os autores que publicaram em determinados periódicos durante um tempo. O campo humanista da ACP e da GT, conforme discutido anteriormente, não é somente organizado e propagado no cenário de produções científicas, havendo, pois, outras manifestações bibliográficas (livros, dissertações e teses), acadêmicas (congressos e simpósios) e extra-acadêmicas (centros/institutos de formação).

Uma sugestão para superar esses limites e nos aproximarmos mais de um amplo entendimento sobre a organização do campo humanista nacional ocorre mediante ulteriores pesquisas cientométricas e bibliométricas sobre a Fenomenologia e outras abordagens humanistas, fenomenológicas e existenciais, de modo a compará-las com o que foi então obtido. Outra recomendação remete à proposição de uma pesquisa (fenomenológica) empírica sobre as percepções da organização do campo humanista nacional, a partir das experiências das figuras centrais e colaboradores dos grupos de produção investigados.

Conquanto não tenhamos nos focado nas possíveis articulações entre a ACP e a GT, entendemos que ambas incensam a Psicologia Humanista brasileira e que existem possíveis diálogos entre elas, o que perfaz a ideia, possibilidade e circulação de uma Gestalt-Terapia Centrada na Pessoa. Deste modo, diante dos aportes teóricos e práticos dessas abordagens, indicamos a necessidade de mais estudos que desenvolvam articulações entre elas para entender de que modo um saber pode contribuir com o outro. Recomendamos, por fim, uma metanálise dos principais resultados teóricos e empíricos que estão sendo produzidos em ACP e GT, para auxiliar na elaboração e sistematização dessa meta-abordagem.

## Referências

- Alvarado, R. (2002). A Lei de Lokta na bibliometria brasileira. *Ciência da Informação*, 31(2), 14-20. doi: [10.1590/S0100-19652002000200002](https://doi.org/10.1590/S0100-19652002000200002)
- Aria, M., & Cuccurullo, C. (2017). Bibliometrix: an R-tool for comprehensive science mapping analysis. *Journal of Informetrics*, 11(4), 959-975. doi: [10.1016/j.joi.2017.08.007](https://doi.org/10.1016/j.joi.2017.08.007)
- Bicudo, M. (2014). Meta-análise: seu significado para a pesquisa qualitativa. *REVEMAT*, 9, 07-20. doi: 10.5007/1981-1322.2014v9nespp7
- Bourdieu, P. (2004). *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: UNESP, 2004.
- Bufrem, Y., & Prates, Y. (2005). O saber científico registrado e a prática de mensuração das informações. *Ciência da Informação*, 34(2), 09-25. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ci/v34n2/28551>
- Castelo-Branco, P., & Andrade, A. (2011). Memorandum: dez anos de memória e história em discussões fenomenológicas. *Memorandum*, 21, 271-279. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/revista/wp-content/uploads/2012/03/castelobrancoandrade01.pdf>
- Castelo-Branco, P., & Carpes, C. (2017). Produção gestáltica nas bases de dados SciELO e PePSIC: revisão sistemática. *IGT na Rede*, 14(26), 14-26. Disponível em <https://www.igt.psc.br/ojs/viewarticle.php?id=564&layout=html>
- Castelo-Branco, P., & Cirino, S. (2017a). Circulação de artigos brasileiros sobre Carl Rogers: ascensão, renascimento ou declínio?. *Subjetividades*, 17(2), 01-11. doi: 10.5020/23590777.rs.v17i2.5789
- Castelo Branco, P., & Cirino, S. (2017b). Recepção e Circulação da Psicologia Humanista de Carl Rogers no Brasil. *Revista de Psicologia*, 26(2), 1-12. doi:10.5354/0719-0581.2017.47954
- Castelo-Branco, P., Farias, H., Carpes, C. & Leite, L. (2015). Produção de artigos em psicodrama no Brasil: revisão sistemática (1996-2014). *Revista Brasileira de Psicodrama*, 23(2), 16-23. doi: 10.15329/2318-0498.20150003
- Castelo-Branco, P., Farias, H., & Leite, L. (2017). Influências humanistas na produção de conhecimento psicológico da Pontifícia Universidade Católica - Campinas. *Revista do NUFEN*, 9(3), 1-15. doi: [10.26823/RevistadoNUFEN.vol09.n03artigo11](https://doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol09.n03artigo11)



- Castelo-Branco, P., Matos, G., Sampaio, A., & Amaral, B. (2017). Formação do psicólogo humanista no Brasil: revisão sistemática. *Perspectivas em Psicologia*, 21(1), 73-92. Disponível em <http://www.seer.ufu.br/index.php/perspectivasempsicologia/article/view/38925/20598>
- Costa, B. (2017). Daseinsanalyse e psicoterapia no Brasil: uma revisão integrativa da literatura. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(2), 175-188. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672017000200006&lng=pt&tlang=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672017000200006&lng=pt&tlang=pt).
- DeCastro, T., & Gomes, W. (2011). Aplicações do método fenomenológico à pesquisa em psicologia: tradições e tendências. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 28(2), 153-161. doi: [10.1590/S0103-166X2011000200003](https://doi.org/10.1590/S0103-166X2011000200003)
- Dourado, C., Moreira, V., & Melo, A. (2016). **Revisão sistemática de literatura sobre a Psicopatologia Fenomenológica no Brasil.** *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 5(2):111-144. Disponível em [http://www.revistapfc.com.br/rPFCwordpress/wp-content/uploads/2017/01/111\\_144\\_Dourado\\_Moreira\\_e\\_Melo\\_final.pdf](http://www.revistapfc.com.br/rPFCwordpress/wp-content/uploads/2017/01/111_144_Dourado_Moreira_e_Melo_final.pdf)
- Frazão, L. (2013). Um pouco da história... um pouco dos bastidores. Em L. Frazão, L.; Fukumitsu, K. (Orgs.), *Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas* (pp. 11-33). São Paulo: Summus.
- Gomes, W., Holanda, A., & Gauer, G. (2004). História das abordagens humanistas em psicologia no Brasil. Em M. Massimi (Org.), *História da psicologia no Brasil do Século XX* (pp. 105-129). São Paulo: E.P.U.
- Holanda, A. (2009). Gestalt-terapia e abordagem gestáltica no Brasil: análise de mestrados e doutorados (1982-2008). *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 9(1), 98-123. Disponível em <http://www.revipsi.uerj.br/v9n1/artigos/pdf/v9n1a09.pdf>
- Holanda, A. (2014). *Fenomenologia e humanismo: reflexões necessárias*. Curitiba: Juruá.
- Holanda, A., & Karwowski, S. (2004). Produção acadêmica da Gestalt-Terapia no Brasil: análise de mestrados e doutorados. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 24(2), 60-71. doi: [10.1590/S1414-98932004000200008](https://doi.org/10.1590/S1414-98932004000200008).
- Kobashi, Y., & Santos, R. (2008). Arqueologia do trabalho imaterial: uma aplicação bibliométrica à análise de dissertações e teses. *Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação*, 13(esp), 106-115. doi: [0.5007/1518-2924.2008v13nesp1p106](https://doi.org/0.5007/1518-2924.2008v13nesp1p106).
- Krampen, G. (2016). Scientometric trend analyses of publications on the history of psychology: is psychology becoming an unhistorical science?. *Scientometrics*, 106(3), 1217-1238. doi: [10.1007/s11192-016-1834-4](https://doi.org/10.1007/s11192-016-1834-4)
- Krüger, H. (2014). Psicologia Humanista. Em S. Araújo, F. Caropeso, G. Castanõn, & R. Simanke (Orgs.), *Fundamentos filosóficos da psicologia contemporânea* (pp. 165-198). Juiz de Fora, MG: EDUFJF.
- Mancebo, D., Valle, A., & Martins, T. (2015). Políticas de expansão da educação superior no Brasil 1995-2010. *Revista Brasileira de Educação*, 20(80), 31-50. doi: [10.1590/S1413-24782015206003](https://doi.org/10.1590/S1413-24782015206003)
- Moreira, R. & Souza, A. (2016). Contribuições do método fenomenológico empírico para estudos em psicologia no Brasil: revisão integrativa da literatura. *Revista do NUFEN*, 8(1), 1-10. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v8n1/a02.pdf>
- Packer, A., Cop, N., Luccisano, A., Ramalho, A., & Spinak, E. (Orgs.). (2014). *SciELO: 15 anos de acesso aberto e comunicação científica*. Paris: UNESCO.
- Perls, F. (1979). *Escarafunchando Fritz: dentro e fora da lata de lixo* (G. Schlesinger, Trad.). São Paulo: Summus (Originalmente publicado em 1969).
- Pinheiro, I., & Cruz, R. (2014). Meta, mega e retroanálises correlacionais: comparando dados primários em Psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 34(2), 272-287. doi:[10.1590/1982-3703001242010](https://doi.org/10.1590/1982-3703001242010)
- Rodrigues, C., & Ziegelmann, P. (2011). Metanálise: um guia prático. *Clinical & Biomedical Research*, 30(4), 436-447. Disponível em <http://seer.ufrgs.br/index.php/hcpa/article/view/16571>
- Rodríguez, F., Morales, I., & Inclán, A. (2013). Red social de co-autoria de los servicios bibliotecarios en la WOS. *Ciencia da Informação*, 40(3), 337-348. Disponível em <http://revista.ibict.br/ciinf/article/view/1293>
- Rogers, C. (2009). *Tornar-se pessoa* (M. Ferreira, & A. Lamparelli, Trans.). São Paulo: Martins Fontes (Originalmente publicado em 1961).





- Sacomano, F., & Faria, N. (2014). A psicologia humanista veiculada pela revista "Psicologia Atual", de 1977 a 1986. *Memorandum*, 27, 161-180. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a27/sacomanoFaria01/>
- Sacomano, F., Faria, N., & Ferrete, Y. (2016). A psicologia humanista na revista "psicologia atual" de 1977-1986: um ensaio hermenêutico. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 22(1), 68-78. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v22n1/v22n1a09.pdf>
- Sampaio, M., & Sabadini, A. (2009). A autoria, Coautoria e Colaboração. Em A. Sabadini, M. Sampaio, & S. Koller (Orgs.), *Publicar em psicologia: um enfoque para a revista científica* (pp. 163-169). São Paulo: Associação Brasileira de Editores Científicos de Psicologia; Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Scosolini-Comin, F. (2015). Plantão psicológico e cuidado na urgência: panorama de pesquisas e intervenções. *Psico-UFS*, 20(1), 163-173. doi: 10.1590/1413-82712015200115
- Scosolini-Comin, F., & Santos, M. (2013). Aconselhamento psicológico: panorama da produção científica na pós-graduação brasileira. *Revista Brasileira de Crescimento e desenvolvimento humano*, 23(3), 338-345. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rbcdh/v23n3/pt\\_13.pdf](http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rbcdh/v23n3/pt_13.pdf)
- Silva, M., Hayashi, C., & Hayashi, M. (2011). Análise bibliométrica e cientométrica: desafios para especialistas que atuam no campo. *InCID: Revista de Ciência da Informação e Documentação*, 2(1), 110-129. doi: [10.11606/issn.2178-2075.v2i1p110-129](https://doi.org/10.11606/issn.2178-2075.v2i1p110-129)
- Souza, B., & Souza, A. (2011). Plantão psicológico no Brasil (1997-2009): saberes e práticas compartilhadas. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 28(2), 241-249. doi: 10.1590/S0103-166X2011000200011.
- Suassuna, D., & Holanda, A. (2009). "Histórias" da Gestalt-Terapia no Brasil: um estudo historiográfico. Curitiba: Juruá.
- Trzesniak, P. (2009). A estrutura editorial de um periódico científico. Em A. Sabadini, M. Sampaio, & S. Koller (Orgs.), *Publicar em psicologia: um enfoque para a revista científica* (pp. 87-102). São Paulo: Associação Brasileira de Editores Científicos de Psicologia; Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Véras, A., & Rocha, N. (2014). Produção de artigos sobre Logoterapia no Brasil de 1983 a 2012. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 14(1), 355-374. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/10483/8326>
- Zambrano-Gonzalez, G., Ramiro-Gonzalez, G., & Almanza, M. (2018). The evolution of knowledge in sericultural research as observed through a science mapping approach. *F1000 Research*, 6(2075), 01-23. doi: [10.12688/f1000research.12649.1](https://doi.org/10.12688/f1000research.12649.1)

Recebido em 16.10.2018 / Primeira Decisão Editorial em 23.04.2019 / Aceito em 17.10.2019

Notas de fim:

<sup>1</sup> Ressaltamos que a noção de *campo* empregada nesta pesquisa é restrita à Sociologia da Ciência pensada por Bourdieu e não remete à Teoria de Campo desenvolvida por Kurt Lewin e apropriada pelos gestalt-terapeutas.

<sup>2</sup> No SciELO: Carl Rogers, Terapia Centrada no Cliente, Abordagem Centrada na Pessoa, Terapia Não-Diretiva, Psicoterapia Humanista, Psicoterapia Humanista-Fenomenológica, Psicologia Humanista, Psicologia Humanística e Plantão Psicológico. No PePSIC: Carl Rogers, *Carl Rogers's Theory*, Teoria Rogeriana, Abordagem Centrada na Pessoa, Terapia Centrada no Cliente, *Terapia Centrada en el Cliente*, Terapia Centrada na Pessoa, *Terapia Centrada em la Persona*, Psicoterapias Humanistas, Psicologia Humanista, Psicologia Humanista Existencial, Psicologia Humanística, Psicoterapia Existencial, Psicoterapia Existencialista, Psicoterapia Fenomenológico- Existencial, Plantão psicológico, *Planton*, *Planton Psicológico* e Aconselhamento Psicológico.

<sup>3</sup> No SciELO: Gestalt-Terapia, Gestalt Terapia, Abordagem Gestáltica e Gestalt. No PePSIC: Gestalt-Terapia, Gestalt Terapia, Gestalt-Terapia de Curta Duração, Abordagem Gestáltica, Grupos Gestálticos, Gestaltpedagogia e "Gestalt".

<sup>4</sup> Disponível para *download* gratuito no site: <https://github.com/meirelesff/rSciELO>

<sup>5</sup> Ponderamos que, seguindo o exemplo da Revista IGT na Rede, a criação de um periódico com escopo editorial específico para publicar artigos na perspectiva da ACP, contribuiria para a difusão e fortalecimento científico dessa abordagem no Brasil.

<sup>6</sup> Entendemos que o 1º autor, ou autor principal, é aquele que desenvolve a proposta e é o responsável pela maior parte do trabalho, realizando mais atividades que os demais autores que também participaram ativamente no processo. A co-autoria, contudo, não desqualifica os envolvidos na pesquisa (Sampaio & Sabadini, 2009). Além disso, na cientometria, o fator de dominância é um critério bibliométrico que é vinculado estritamente ao 1º autor dos trabalhos publicados (Aria & Cuccurullo, 2017).





## ON FUTURE: INTERPRETATIONS ABOUT TIME IN ROLLO MAY

Sobre o Porvir: Interpretações do Tempo in Rollo May

Sobre el Futuro: Interpretaciones del Tiempo en Rollo May

CARLOS ROGER SALES DA PONTE \*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO CEARÁ, CAMPUS SOBRAL)

**Resumo:** Entre os muitos temas abordados por Rollo May (1909-1994), expoente estadunidense da Psicologia Existencial, encontra-se o tempo como experiência existencial e subjetiva; isto é, a temporalidade como espaço de organização da própria subjetividade do humano, dando ênfase na capacidade contínua deste mesmo humano de extrapolar seu “presente” criando novas significações em direção ao “futuro”. Neste breve estudo pretende-se expor um certo “conjunto de pensamentos” em que se mesclam tanto uma apresentação da perspectiva de May a respeito do tempo, o qual incide na questão do “futuro” como um fio condutor fundamental para o tecido mesmo da atividade psíquica humana (quer se trate de condições ditas “normais”, como as que são designadas como “transtorno”) e horizonte de sua existência; assim como algumas interpretações, a partir da ótica proporcionada por May, de algumas sintomáticas e adoecidas expressões de como o humano tem lidado com o tempo na atualidade.

**Palavras-chave:** Rollo May; Temporalidade; “Futuro”; Psicologia Existencial.

**Abstract:** Among the many themes addressed by Rollo May (1909-1994), American exponent of Existential Psychology, time is considered an existential and subjective experience; i.e. temporality as the organizational space of human subjectivity itself, emphasizing human’s continuous ability to extrapolate his “present” by creating new meanings toward the “future.” In this brief study, it is exposed a certain “set of thoughts”: a presentation of May’s perspective about time, which focuses on the subject of “future” as a fundamental guiding thread for human’s psychic activity (whether in terms of “normal” conditions, or those referred as “disorders”) and furthermore, the horizon of its existence. Just as some interpretations, based on the viewpoint provided by May, of some symptomatic and sickened expressions of how the human has dealt with the present time.

**Keywords:** Rollo May; Temporality; “Future”; Existential Psychology.

**Resumen:** Entre los muchos temas abordados por Rollo May (1909-1994), un exponente estadounidense de la psicología existencial, está el tiempo como una experiencia existencial y subjetiva; es decir, la temporalidad como espacio de organización de la subjetividad humana misma, enfatizando la capacidad continua del mismo humano para extrapolar su “presente” creando nuevos significados hacia el “futuro”. Este breve estudio pretende exponer un cierto “conjunto de pensamientos” en el que se mezcla una presentación de la perspectiva del tiempo de May, que se centra en la cuestión del “futuro” como un hilo fundamental para el tejido mismo de la actividad psíquica humana (si se llama condiciones “normales”, como las denominadas “trastorno”) y el horizonte de su existencia; así como algunas interpretaciones, desde la perspectiva proporcionada por May, de algunas expresiones sintomáticas y enfermas de cómo el humano ha manejado el tiempo hoy.

**Palabras-clave:** Rollo May; Temporalidad; “Futuro”; Psicología existencial.

\* Psychologist; Doctor in Philosophy by the Universidade Federal do Ceará (UFC), Associate Professor of Psychology at the Universidade Federal do Ceará (Sobral Campus). Institutional Address: Rua Coronel Estanislau Frota, 563. Centro. CEP 62010-560. Sobral. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5779-4786>; Email: [jardimphilo@yahoo.com.br](mailto:jardimphilo@yahoo.com.br)



When one goes through the pages of his work *The Discovery of Being* (1983), Rollo May (1909-1994), one of the founders of the humanistic movement in psychology in the end of the 50s in the United States, it is possible to clearly perceive in his theoretical-clinician considerations the influences of phenomenological and existential contributions in psychology and psychiatry of European origin<sup>1</sup>. It is also evident that those influences are, in truth, May's reinterpretations, rereadings for the American context in terms of reception of those psychologies. Therefore, it is worthwhile highlighting the presence of various thinkers of existential background (and May sometimes mentions or quotes works of those authors), such as Sartre, Heidegger, Jaspers or even Nietzsche. Because of this intimate contact with various philosophies of existence, many themes dealt by May in the already mentioned book, above all when he detains himself in the "contributions to therapy" of his existential psychology, (May (1974) also speaks about a "humanistic-existential" psychology), are consequences of those philosophical thoughts.

Among the problems on which May dwells, we find *time*. However, a note seems to be necessary before going forward. May does not linger in considerations of what could be time "in itself", its "nature" or something similar. Nevertheless, the eminent psychologist sees time as *experience* in the context of human historical existing. He claims that human psychic organization and its lived experiences are anchored in the dimension of time.

Not intending to dwell deeper in theme already explored by so many thinkers throughout the philosophical tradition, and going to the domain of human historical experience, time will, in this brief study (taking May's considerations as a guiding thread), neither appear as a "physical" nor natural-ontological entity which is anterior or external to human being; however, when the experiential ambience which the being accomplishes when dealing with things around himself and with itself as a lived body, since he, the human himself is also a thing among things, and therefore is subject to time. Going even further, human being is a history being realized; temporality concerns him.

With the characters already set up, I will explain in this brief study a certain "set of thoughts" that mix both a presentation about May's perspective on time, one which conducts to the matter of "*future*" as a fundamental guiding thread for the fabric itself of psychic activity (both in conditions said "normal" and those in which the human being is found to be in "disorders") and the existential horizon to feel its influences in the dimensions which the human being builds from the "past" concentrating in the "present", just as like some interpretations, from the insights provided by May, of the way by which human being has dealt with time in contemporary times, which have been configured as "sickening".

## Time and Subjective Constitution

Following the trajectory of his existential thought, May claims that human existence is a continual happening which is given *in time*, and that this is in accordance with the European existential therapists, for these "literally propose a psychology of the *being*, on the contrary of a psychology of the 'it is' or of the 'was' or even of static categories" (May, 1993, p. 149). In other words, human being, for being historical, is a being which realizes itself in time, where it finds its inconstancy and impermanence of the becoming which, because of its mode, inexorably flows towards that which is called *future*. Therefore, to think about the human being through supposedly 'static' categories would be to incur into the danger of promoting conceptual incoherences which would perceive the mutable character of human being, fruit of its historicity.

In regard to the 'future', point of great importance in this study, it is conceived by May as the key-stone to comprehend time in the experience and constitution of subjectivity, above all when human is to transform himself (regarding future) in some type of situation which demands from him such (re)significations as are, for example, the various psychotherapeutic propositions that are available. Whether it is perceived as a source of suffocating torment or as possible repositioning of existence, future remains an important beacon for the conformation of subjectivity. And speaking/describing "subjectivity" could be more or less as the following: it would be constituted by formations of constantly movable meanings which (re)make themselves in their own proper modes of being, crossed by their historical and cultural context of a given moment. Such ongoing framework enables us to understand subjectivity as "the mode of organizing daily experiences, the universes of sensations and representations" (Araújo, 2002, p. 81). In other words, human being is a being that thinks/feels/acts in his environment and is transformed by it. Thus, if it is ongoing; changing; in traffic; it is not ready. Still following Araújo (2002), not even that which we call subjectivity is absent from this prerogative, since.

<sup>1</sup> The article of Ponte e Sousa (2011) discourses, even if in an introductory level, about the contribution of May for the American Existential Psychology as well as its mutual repercussions between it and Humanistic Psychology.



(..) subjectivity, as *ethos*, will be then the space/home where our existential experiences are organized; it will be the territory in which we locate ourselves in order to establish relationships with others and to bestow meaning to lived experiences as they emerge. Under our point of view, this meaning is constituted with the production of daily experience itself. Subjectivity is produced in the social and, in the whole time, maintains with it reciprocal relations of mutual constitution (Araújo, 2002, p. 82).

Subjectivity is not the objectification of “something” which inherent to human being, but something which is constantly replaced in the game of becoming. Far from being the thirst for perfectly clear and luminous identity that “tells who we would be”, subjective conformation, if we look closely, throw in our face that we have disturbing both obscurity and opacity, since the future is not already there. Nor will it ever be. It is also perhaps from this point that comes the thirst for meaning which sometimes desolates and bothers us. Such a perspective points directly to the mobility of human being, confronting him with mystery and the demand of existing, as if challenging him to create meaning to this floating being that he is. And in a cultural context as ours, in which there are incredibly mobile and quickly evanescent relationships and significations, also expectations around the future suffer modifications, as will see in the following.

In this light, human being seems to be the only living being which is capable of excessively temporalizing and extrapolating the present time, moving himself both to the past as to the future, reuniting them in a significative whole which is for him more or less coherent, and giving it exactly the notion of having/being a *history*. In other words, if existence is this continuous emerging; a becoming; thus, the point which we should pay attention is the becoming; the future. Better understood: not as that which “did not happen” nor that which would be only in the domain of possible imagination, or like a set of supposed “events” which could be by some “clairvoyance” predicted. No. The future would work, rather, like a project which echoes in the *present* urging for movement, assisting to scale the *past*, constituting meaning by rebounding in the present and future. This “categorization” (inappropriate term in lack of a better one), which corresponds to the usual division of time, is experiential and fluid, even if clear for the human being himself which reunite them in threads that are particular to his existence.

Such is the importance of paying attention to *future as protention* that unites itself in a horizon, just like the patient of the clinic does when oscillating between present and past, urging the patient in future expectations. That is, protention which encompasses and goes through us in the mobilized lived experience of the here-and-now.

This leads to consequences worthy of interest: the present moment (suppose a human being in therapeutic or analytical process) can and should be *expanded in relationship to time* as a whole, in which this patient, sometimes in a movement of coming and going regarding his discourse (because that is what clinic is about and shows its most intimate essence: narratives produced by the human being about himself and for himself through the performativity of language) will conform subjectivity (May would say, his *self consciousness*) that this human being is: where the “I am” that continually comes (past) is mixed with the “I am being” (present), from his own projects of a becoming (future). In more direct terms: when the future influences, it resonates in the present.

Thus, although psychotherapy is given in the present moment of human being, *memory and existential possibilities* enter in the mixture of his conformation. It results by the way in the conclusion that one should attempt not make the mistake, during one’s clinical conduction, of excessively focusing in the here-and-now, as if this moment was more important in the therapeutic process. One does not even deal with “problems” (what is an allusion to Rogers); nor properly speaking with a “person” in itself. Much broader: in front of the therapist there is a *history* which, for various interurrences, is found to be more or less fragmented, bringing to the human being the feeling that was lost in the way, without knowing why or how. One needs to restore or create other meanings in order to keep alive (its becoming) with some meaning.

Still following May’s indications (and observing a framework which is, so to say, “normal” or “atypical”), the capacity of excessively temporalizing, as was previously said, which configures concrete and subjective existence as a history in the act, is such that the human being experiences it as a conjunction of “protentive” moments that, for him, are more or less discernible in the common division of time. However, if we are analyzing a mental disorder, whatever it is and without taking into account its specificities, it is characterized by the disorganization of that temporal conjunction: time subsists *unattached*, remaining *static* in some of those moments and there being fixed. In general, the human being in disorder seems to be sometimes “frozen” regarding the *future*, with an expectation which is empty of meaning, dissociating itself from the remaining temporal *continuum*. From these statements about time in subjectivity, how does May highlight it?

## May’s Comprehension of Time

By exploring the semantics of the term *transcending*, May (1993) tells writes that this term “describes that which every human being is committed in doing every instant that he does not find himself seriously



sick or temporarily disturbed by despair or anxiety)<sup>2</sup>” (p.157). May is referring to the already mentioned human capacity of expanding himself beyond the present time in the direction of the future, creating expectations for himself. That said, if, for any other reason of someone’s history, this passage is found to be obstructed or blocked, one will feel cut from his existence, stagnating itself in fixed repetitions, running into circles which will bring nothing good to his life.

When commenting on veterans who suffered brain damage in the battlefields of the first world war and who were also under Kurt Goldstein’s care, May writes that the author perceived that those patients were “characterized by the loss of the realm of possibilities. Their space in world suffered a retraction, their time was ripped apart, and consequently they suffered for the radical loss of freedom” (May, 1993, p. 159). Going beyond humans with brain damage, who could probably be considered something rare regarding the patients attended by us in the psychological clinic, May’s reflections are still pertinent, for they indicate that, when the human being finds himself with compromise in this abstracting capacity in dealing with the possible (“*Can I?*”, “*could I?*”, “*Will I be able to?*”), in the same measure remains compromised the exercise of freedom as being-able-to-choose facing the objective and daily circumstances and demands; in its existential contingencies.

Someone’s life history is a fabric whose stability and flexibility are fascinating: it does not consist in “destiny”, but actually in the *destination* of human being to face having to choose. *To need* to choose; to serve the sentence that one’s being-thrown-in-the-world was condemned: the very known penalty of freedom sentenced by Sartre which implies assuming in every choice the possibilities that are contained in the future in midst of this life which, sometimes seems to be strange, or familiar, or absurd. To assume the (un)certain future with bright lights and oppressive shadows it carries.

Whether in depressive disorders or anxiety cases<sup>3</sup>, the experience of time is found to be *disconnected* between its constitutive parts, and the meanings of the vital cycle are “lost”, making no sense. Memory, this psychological process which is the unavoidable support of our identity and history is severely compromised. In a rather simple image, it is like if the human being in suffering was “amnesic” of that which *was*, anesthetized of its *being*, and distressed about the dimensions of what *was to be*, now reduced to poor choices which are felt as non-attractive. In a word, *human being loses its historical meaning*, counting with little in order to give reasons for existing which, in other more healthy circumstances, would be to project one to the future. His “future of the past”, what would it be? He can no longer pose this simple question. About this, Canello (1991), in a interpretation coming from *Daseinanalysis*, writes that the “future of the past is the paid price for humans having a memory, for living in society and being able to compare their attitudes with the others, for participating (willingly or not!) in common projects, in short: for having a history” (p. 69).

Human Being, guided by its moral values, hates the inconstancy which he is. To “technicize” and to “manipulate” time with chores and a thousand goals of “enhancement”, which are also “stagnated” models of life is still an attempt of sugar-coating: to “tame” time in one’s own favour. And even to this, human being is also preventive: obscuring perspectives of existing which little by little create affections (actually, they bring them together) darkened to the point of nonconformity which becomes sickness (anxiety, collective forms of intolerance, depression, symbolic violence, virtual exhibitionism, abusive/toxic relationships, disinterest in the environment, increase of the suicide rate and etc), bitter and sickened fruits of modernity in which human does not want to assume dealing with the drama of existing, mixing together present and future and not being able to move from one to another. Even though Mosé (2018) writes with reason that “it was modernity that built the future, this new way of denying the present, of diminishing the instant and the life in the name of a better life, a happier life” (p. 66-67), as if human would only in another moment be fulfilled at the expense of his here-and-now, in the limit we perceive, however, that the future is found to be obstructed in the field of possible and present (which seems to detain more value for the human being), it is transformed into an arena of despair, because it is not less obscure, since we still have control over it. In short, life is exhausted.

Making reference to the psychotherapeutic process, May (1993) suggests that “if we can assist the patient in a state of anxiety or profound depression to anchor in a certain future moment, when the patient is *outside* this anxiety or depression [i.e., when he is not in crisis], we will have walked half the way” (p. 148). “Half the way” is a rather optimism by May. However, it is not unreal, since it consists in providing an receptive environment with a comprehensive listening in which the patient can face the elements of

<sup>2</sup> Instead of using the term “anxiety” (much common in the brazilian translations of Mays work) I have chosen the word “torment” for it seems to me that it answers better to May’s presented argument regarding this phenomenon, aligning himself in a proper way with this humanistic-existential thought. For the ones interested in this theme (torment), I would point some of May’s texts, namely: “Anxiety and Guilt as Ontological” (which is in the book “The Discovery of Being”); the chapter “Anxiety and Values” ( which is to be found in his book Psychology and the Human Dilemma (1977); and the book which was his doctoral thesis, The Meaning of Anxiety (1980). For a brief explanation about the theme, cf. Ponte (2013).

<sup>3</sup> *Depression* and *anxiety* are examples that May brings to illustrate his thesis. However, the same could be expanded for situations of great psychological disorganizations, such as *bipolarity*, for example, in which the human in disorder, when in its melancholic phase, finds himself locked in what already “happened”; and in his maniac phase is too heavily anchored in the present (Dias, Menezes & Ponte, 2018). For a more comprehensive understanding on the question of time in the bipolar disorder, I recommend the article of Moreira and Bloc (2012).





his present suffering, handling them in their actual meanings, imagining himself in a “maybe”, beyond this present, in which the constituted meanings for this equally painful exercise of facing suffering may provide an existence which goes forward without that which would hurt, or dealing through other forms/choices with that which still hurts, creating a web of significations which are meaningful.

May (1993) brings together those thoughts and even claims that “the existential therapists have observed that the most profound psychological experiences are, peculiarly, those which shake one’s relationship with time. Severe anxiety and depression erase time, annihilate the future” (p. 151). The guiding idea here is to retake future as a project, as prospective. This implies in an effort of reconnecting with the lived actuality and the previous history of the human being. In a word, human being must assume the becoming which he himself is. Something that has implications regarding the image itself which the human being usually make of himself.

However, this assumption towards future surely goes through a restoration of values which remake its present image of life provided by questions such as: “how would you like to live a life which is worth living?”. This is an imaginative inquire which reverberates, rebounds in the present as question which is hard to deflect. Such an inquire about the actuality of human being to be cut off and (re)positioned. Thus, it is fair to say that the present (and even the past), when held in check, is the work that comes out of a project, of an intimation, of a invitation which comes from the future.

It is clear for May that the “most profound psychological experiences” do not necessarily and always have to do with psychological disorders, but to those experiences which permeate subjectivity, since temporality is amazingly malleable and works for the human being’s affections, thoughts and imaginations. Artistic activity, for example, confirms this human power and its manifestations, above all the literary pieces (romances, novels and tales), in dealing with time for the simple fact of telling a story<sup>4</sup>. Still, human being, “if he has self-consciousness and is not disabled by anxiety or some other form of neurotic rigidity, finds himself permanently in a dynamic process of self-knowledge, ceaselessly investigating, molding himself and moving himself towards the future” (May, 1993, p. 153).

And since “every experience has a historical character” (May, 1993, p. 153), i.e., finds itself in a minimal condition of representation in the effective history, human being is not “outside” the process that he himself is. This transcending immediacy of living throwing oneself in protentions implicates the human being’s self consciousness: the presence of self for oneself in a given moment which affords a dislocating of perspectives that is the “mode of behaviour in which the person sees himself as subject and object” (p. 161), drawing possibilities only longed, at least for now; for to think the future is to think time (those are not stagnant instances which communicate among themselves), it emerges before us that this is a synonym of thinking life in its course and the plurality of possible paths.

Such “transcendence” is the fruit of the mode of being of human being’s language which calls him to create, abstract and tell his own history as something ongoing and to be able to recognize himself in this process which sustains a changing identity. May (1993) is emphatic when saying that the “human being’s capacity of transcending the immediate situation is discernible in the core of human experience and it cannot be worked around or forgotten without distorting or transforming frame which the person makes of himself into unreal and undefined” (p. 162). The author points out that it does not merely consists of self-consciousness, but actually of a meaningful and narrative expansion of oneself in which human being recognizes, assumes himself and is responsible for the narrative of himself as an ongoing “historical world”, perhaps searching for more world.

## Final Words

If the human being is different from other animal species, this differential is in moving in time which he is and goes on making himself. May writes that this quality lies in the foundation of freedom. If we think in the therapeutic setting (which is, not rare, a relatively small place regarding space) as an ambience in which patients apprehend, little by little, their capacity of imagination by throwing themselves in enlargements of conjunctures, planes, projects, aspirations, desires, all of those turned towards future, *they can weave those images with the present, providing a new meaning to the past*, since “everything depends on the structure of our imagination in front of the possibilities of transcending - i.e., of exposing our objectives in front of us” (May, 1993, p. 164). By remaining with the possibility that I am free in my imagination in order

<sup>4</sup> See as an example Tolstoy’s *The death of Ivan Ilitch*, in which the main character, living a disease which inflicts to him ferocious pains and will eventually cost his life, starts to remember all his existence and what made sense or not for him (and the personal or collective values included) which saw death very quickly approaching. Ivan, just as like any other human being, thought about the future, going from the present to the most distant past, strongly desiring that the future was another. The character twitched into despair into those conjectures, because the weight of death was for him inevitable (and Tolstoy is accurate in those descriptions!). Another literary example is the first page of the book *O Filho de Mil Homens*, from Valter Hugo Mãe. The main character, Crisóstomo, feels a profound sadness when realizing that he, with 40 years of age, had no sons; and for this reason, felt as if half of everything in the world and in himself was for him absent. Life, in its continuity, was for him incomplete and meaningless without the presence of an offspring (lively sign of a “future”). Finitude is a strong ingredient which can both paralyse existence or give to it a living and creative moment. Which perspectives regarding value are in stake in what concerns death is a valid question in those considerations about time.





to experiment myself today everything that *could* be/happen: by exercising a *future of the past* which I call *mine*, weaving other forms of subjectivation in those much more hyper connected and accelerated times of experiences which reach us more and harder. In those new subjective constitutions, Araújo (2002) claims that, in his own experience in clinical psychology, “the emergence of ultraspeed” (p. 82), has resulted in

(...) destabilizations in the subjectivities which periodically need to reinvent new ways of existence to interact with the various universes, in order to organize their sensations and experiences with some harmony, facing fear of shattering. The strength and intensity of the universe of the subjectivities’ sensations transform themselves throughout existence and produce new sensations, sometimes unpredictable, unspeakable, unable of being translated (Araújo, 2002, p. 82).

Naturally, human being only opens himself to time as experience which intimately concerns him, for he recognizes himself, even if unwillingly, as a being, not only in process, but also mortal. And this finitude encompasses all of the horizon of his possible senses, since none is given a priori. And if there is nothing which has been gifted to men in order to give way to man’s own existence, *he must do it for himself*. This is our apanage and opening to all our “could”, even if, eventually and occasionally, we are destined to die. And how Nietzsche (1978) cruelly and without detours reminds us,

(...) what is the “world” there for, what is “humanity” there for - that must for now not afflict us, unless we want to make a joke: for the insolence of the small human verm is what there is of more jocose and hilarious about the earthly stage: but what are you, individual, there for? - that I ask you and, if no one can say it, try it for once to legitimate the meaning of your existence as if *a posteriori*, proposing to yourself an end, a target, a “why”, a noble and high “for what” (p. 70).

## References

- Araújo, M. G. C. (2002). Subjetividade, crise e narratividade. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*. Fortaleza. 2(1), 79-91. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482002000100007](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482002000100007)
- Cancello, L. A. G. (1991). *O fio das palavras: um estudo de psicoterapia existencial*. São Paulo: Summus.
- Dias, D. C. S.; Menezes, D. K. L. & Ponte, C. R. S. (2018). Humanismo no tratamento do transtorno bipolar. In: Fábio Gomes de Matos e Souza (Org). *Transtorno Bipolar: conceitos clínicos e abordagens terapêuticas* (pp.253-258) Fortaleza: Premius.
- May, R. (1974) (Org.). *Psicologia existencial*. Porto Alegre: Globo. (Originalmente publicado em 1960).
- May, R. (1977). *Psicologia e dilema humano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Originalmente publicado em 1967).
- May, R. (1980). *O significado da ansiedade: as causas da integração e desintegração da personalidade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Originalmente publicado em 1977).
- May, R. (1993). *A descoberta do ser: estudos sobre a psicologia existencial*. Rio de Janeiro: Rocco. (Originalmente publicado em 1983).
- Moreira, V. & Bloc, L. (2012). Fenomenologia do tempo vivido no transtorno bipolar. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. 28(4), 443-450. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722012000400005>
- Mosé, V. (2018). *Nietzsche hoje: sobre os desafios da vida contemporânea*. Petrópolis: Vozes.
- Nietzsche, F. (1978). *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Em: Obras Incompletas. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural. Col. Os Pensadores.
- Ponte, C. R. S. (2013). Reflexões sobre angústia em Rollo May. *Rev. NUFEN*. 5(1), 57-63. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912013000100007](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912013000100007)
- Ponte, C. R. S. & Sousa, H. L. (2011). Reflexões críticas acerca da psicologia existencial de Rollo May. *Rev. Abordagem Gestáltica*. 17(1), 47-58. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672011000100008](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000100008)

Submitted Oct 26, 2019 – First Editorial Decision Jan 23, 2020 – Accepted Mar 13, 2020



## **SOBRE O PORVIR: INTERPRETAÇÕES DO TEMPO EM ROLLO MAY**

On Future: Interpretations of Time in Rollo May

Sobre el Futuro: Interpretaciones del Tiempo en Rollo May

CARLOS ROGER SALES DA PONTE \*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO CEARÁ, CAMPUS SOBRAL)

**Resumo:** Entre os muitos temas abordados por Rollo May (1909-1994), expoente estadunidense da Psicologia Existencial, encontra-se o tempo como experiência existencial e subjetiva; isto é, a temporalidade como espaço de organização da própria subjetividade do humano, dando ênfase na capacidade contínua deste mesmo humano de extrapolar seu “presente” criando novas significações em direção ao “futuro”. Neste breve estudo pretende-se expor um certo “conjunto de pensamentos” em que se mesclam tanto uma apresentação da perspectiva de May a respeito do tempo, o qual incide na questão do “futuro” como um fio condutor fundamental para o tecido mesmo da atividade psíquica humana (quer se trate de condições ditas “normais”, como as que são designadas como “transtorno”) e horizonte de sua existência; assim como algumas interpretações, a partir da ótica proporcionada por May, de algumas sintomáticas e adoecidas expressões de como o humano tem lidado com o tempo na atualidade.

**Palavras-chave:** Rollo May; Temporalidade; “Futuro”; Psicologia Existencial.

**Abstract:** Among the many themes addressed by Rollo May (1909-1994), American exponent of Existential Psychology, time is considered an existential and subjective experience; temporality as the organizational space of human subjectivity itself, emphasizing human’s continuous ability to extrapolate his “present” by creating new meanings toward the “future.” In this brief study, it is exposed a certain “set of thoughts”: a presentation of May’s perspective about time, which focuses on the subject of “future” as a fundamental guiding thread for the psychic activity (whether in terms of “normal” conditions, or those referred as “disorders”) and furthermore, the horizon of its existence. Besides that, some interpretations, based on the viewpoint provided by May, of some symptomatic and sickened expressions of how the human has dealt with the present time.

**Keywords:** Rollo May; Temporality; “Future”; Existential Psychology.

**Resumen:** Entre los muchos temas abordados por Rollo May (1909-1994), un exponente estadounidense de la psicología existencial, está el tiempo como una experiencia existencial y subjetiva; es decir, la temporalidad como espacio de organización de la subjetividad humana misma, enfatizando la capacidad continua del mismo humano para extrapolar su “presente” creando nuevos significados hacia el “futuro”. Este breve estudio pretende exponer un cierto “conjunto de pensamientos” en el que se mezcla una presentación de la perspectiva del tiempo de May, que se centra en la cuestión del “futuro” como un hilo fundamental para el tejido mismo de la actividad psíquica humana (si se llama condiciones “normales”, como las denominadas “trastorno”) y el horizonte de su existencia; así como algunas interpretaciones, desde la perspectiva proporcionada por May, de algunas expresiones sintomáticas y enfermas de cómo el humano ha manejado el tiempo hoy.

**Palabras-clave:** Rollo May; Temporalidad; “Futuro”; Psicología existencial.

\* Psicólogo; Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Professor Adjunto do Curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará (Campus de Sobral). Endereço Institucional: Rua Coronel Estandislaus Frota, 563. Centro. CEP 62010-560. Sobral. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5779-4786>; Email: [jardimphilo@yahoo.com.br](mailto:jardimphilo@yahoo.com.br)



Quando se percorre as páginas da sua obra, *A Descoberta do Ser* (1993), Rollo May (1909-1994), um dos fundadores do movimento humanista em psicologia nos fins dos anos 1950 nos EUA, é possível perceber com muita clareza, em suas considerações teórico-clínicas, as influências dos aportes em psicologia e psiquiatria de cunho fenomenológico e existencial de origens e desenvolvimento europeus<sup>1</sup>. Fica evidente também que aquelas influências são, em verdade, reinterpretações, releituras de May para o contexto estadunidense em termos de recepção daquelas psicologias. Portanto, é digno de nota a presença de vários pensadores de perfil existencial (e May ora faz menção ou cita obras destes), tais como Sartre, Heidegger, Jaspers ou mesmo Nietzsche. Por conta deste contato íntimo com diversas filosofias da existência, muitos temas tratados por May na obra acima mencionada, sobretudo quando ele se detém nas “contribuições à terapia” de sua psicologia existencial (May (1974) fala inclusive de uma psicologia “existencial-humanista”), são decorrentes daquelas reflexões filosóficas.

Entre os problemas aos quais May se debruça, encontramos o *tempo*. Todavia, uma nota se faz necessária antes de prosseguir: May não se demora em considerações do que poderia ser o tempo “em si”, sua “natureza” ou algo semelhante. Porém, o eminente psicólogo vê o tempo como *experiência* no contexto do existir histórico do humano. Sustenta que a organização psíquica humana e suas vivências estão ancoradas na dimensão do tempo.

Sem intenções de profundos mergulhos neste tema já explorado por tantos pensadores ao longo da tradição filosófica, descendo mais ao terreno da vivência histórica do humano, neste breve estudo (tomando as considerações de May como fio condutor) o tempo não aparecerá aqui como uma entidade “física” ou ontológico-natural anterior/externa ao humano; porém, enquanto ambiência experiencial que o humano realiza na sua lida com as coisas ao seu redor e consigo mesmo enquanto corpo vivido, uma vez que ele mesmo, o humano, também é uma coisa entre coisas, e está submetido ao tempo. Mais ainda, o humano é uma história em efetuação; a temporalidade lhe concerne.

Com os personagens colocados em cena, explanarei neste breve estudo um certo “conjunto de pensamentos” em que se mesclam tanto uma apresentação da perspectiva de May a respeito do tempo, a qual incide na questão do “futuro” como um fio condutor fundamental para o tecido mesmo da atividade psíquica (tanto em condições ditas “normais” com aquelas em que o humano encontra-se em “transtorno”) e horizonte da existência a sentir suas influências nos dimensionamentos que o humano constrói do “passado” na concentração do “presente”, assim como algumas interpretações, a partir da ótica proporcionada por May, dos modos como o humano tem lidado com o tempo na atualidade os quais tem-se configurado como “adoecedores”.

## Tempo e Constituição Subjetiva

May, seguindo a trajetória de seu pensamento existencial, advoga que a existência humana é um contínuo acontecimento que se dá *no tempo* e que essa perspectiva está em acordo com os terapeutas existenciais europeus, pois estes “propõem uma psicologia literalmente do *sendo* ao contrário do ‘é’ ou do ‘foi’ ou de categorias estáticas” (May, 1993 p.149). Em outras palavras, o humano, por ser histórico, é um ente que se realiza no tempo, onde encontra a inconstância, a impermanência mesma do devir que, por seu modo próprio se escoia, inexoravelmente, em direção àquilo que se chama de *futuro*. Portanto, pensar o humano por categorias supostamente “estáticas”, seria incorrer no perigo de se promover incoerências conceituais que não perceberiam o caráter mutável do humano, fruto de sua historicidade.

Quanto ao “futuro”, ponto de grande importância neste estudo, é concebido por May como pedra angular para a compreensão do tempo na experiência e constituição da subjetividade, sobretudo quando o humano está a se (re)dimensionar (em relação ao futuro) em algum tipo de situação que dele demande tais (re)significações como são, por exemplo, as diversas propostas psicoterapêuticas à sua disposição. Quer seja percebido como uma fonte de sufocantes angústias ou então como reposicionamento possível da existência, o futuro segue como um balizador fulcral para a conformação da subjetividade. E falar/descrever acerca da “subjetividade” poderia ser mais ou menos assim: ela seria constituída de formações de significados constantemente móveis e que se (re)fazem em seus modos de ser próprios, atravessados pelo contexto histórico e cultural em dado momento. Uma tal conformação em curso faz com que compreendamos, também, a subjetividade “como o modo de organizar as experiências do cotidiano, os universos de sensações e representações” (Araújo, 2002, p.81). Dito de outro modo, o humano é um ente o qual pensa/sente/atua em seu meio e é transformado por ele. Logo, se está em curso; cambiante; em trânsito; não está pronto. Seguindo ainda Araújo (2002), nem mesmo aquilo que nomeamos como subjetividade fica isento desse apanágio, pois

<sup>1</sup> O artigo de [Ponte](#) e [Sousa](#) (2011) disserta, ainda que em nível introdutório, acerca da contribuição de May para a Psicologia Existencial estadunidense e as mútuas repercussões entre ela e a Psicologia Humanista.



(...) a subjetividade, como *ethos*, será então o espaço/moradia onde se organizam as nossas experiências existenciais; será o território no qual nos situamos, para podermos estabelecer relações com os outros, e para atribuir significado às experiências vividas tal como elas vão se surgindo. Sob nosso ponto de vista, esse significado se constitui junto com a própria produção da experiência cotidiana. A subjetividade se engendra no social e, o tempo todo, mantém com ele relações recíprocas de mútua constituição. (Araújo, 2002, p.82)

A subjetividade não é uma coisificação de “algo” inerente ao humano, mas se põe e repõe constantemente no jogo do devir. Longe de ser a sede de uma identidade perfeitamente clara e luminosa que “diz quem seríamos”, a conformação subjetiva, se prestarmos atenção, nos joga no rosto que vige em nós uma obscuridade e uma opacidade deveras incômodas uma vez que o porvir não está posto. Nem nunca estará. Talvez venha daí, também, a sede de sentido que de vez em quando nos assola e aperreia. Tal perspectiva aponta diretamente para a mobilidade do modo de ser do humano, confrontando-o com o mistério e a solicitação do existir, como que intimando-o a criar sentidos a este ser flutuante que é. E num contexto cultural como o nosso em que vigem relações e significações incrivelmente móveis e rapidamente evanescentes, também as expectativas em torno do porvir sofrem modificações, como se verá mais à frente.

Por este prisma, o humano parece ser o único vivente capaz de temporalizar em demasia, extrapolando muito o tempo presente, movendo-se tanto para o passado quanto para o futuro, reunindo-os num todo significativo que lhe seja mais ou menos coerente, e dando-lhe exatamente a noção de ter/ser uma *história*. Por outros termos, se a existência é esse contínuo emergir; um devir; logo, o ponto no qual devemos dar atenção é o porvir; o futuro. Bem entendido: não como aquilo que “não aconteceu” e que estaria somente no reino da imaginação dos possíveis, ou como um conjunto de supostos “eventos” os quais se poderiam, por alguma “vidência”, prever. Não. O futuro funcionaria, antes, como projeto que repercute no *presente* incitando ao movimento, e auxiliando a dimensionar o *passado* constituindo significados rebatendo no presente e no futuro mesmo. Essa “categorização” (termo inapropriado na falta de outro melhor), que corresponde à divisão usual do tempo, é experiencial e fluida, ainda que nítida para o próprio humano que as reúne em tramas muito particulares em seu existir.

Tal é a importância de se prestar atenção ao *futuro como protensão* que se reúne em um horizonte, tal como o faz o paciente na clínica a oscilar entre o presente e o passado, incitando-o em expectativas do porvir. Ou seja, protensão que nos abarca e nos atravessa na vivência mobilizada do aqui-agora.

Isso leva a consequências de interesse: o momento presente (supondo o humano em processo terapêutico ou analítico) pode e deve ser *ampliado em relação ao tempo* como um todo, onde este paciente, às vezes, num movimento de idas e vindas em seu discurso (porque é disso que se trata na clínica e que mostra sua essência mais íntima: narrativas produzidas pelo humano sobre si mesmo e para si mesmo através da performatividade da linguagem) vai conformando a subjetividade (May diria, sua *autoconsciência*) que este humano é: onde o “eu sou” que provém continuamente (passado) é mesclado ao “estou sendo” (presente), a partir dos projetos próprios de um porvir (futuro). Em termos mais diretos: o futuro influencia, repercute no presente.

Assim, embora a psicoterapia se dê no momento presente do humano, *memória e possibilidades* existenciais entram no amálgama de sua conformação. Resulta, inclusive, na conclusão de que não se deve cair no erro, durante a condução clínica, de se focar obsessivamente no aqui-agora, como se apenas este momento contasse mais no processo terapêutico. Não se lida nem com “problemas” (fazendo aqui uma alusão a Rogers); também não propriamente com uma “pessoa” em si. Muito mais abrangente: tem-se diante do terapeuta uma *história* que, por várias intercorrências, encontra-se mais ou menos fragmentada trazendo ao humano o sentimento de que se perdeu no caminho, sem saber o porquê ou como. Precisar restaurar ou criar outros significados para continuar existindo (seu devir) com algum sentido.

Ainda seguindo as indicações de May (e observando um quadro por assim dizer “normal” ou “típico”), a capacidade de temporalizar em demasia, conforme dito mais atrás, que configura a existência concreta e subjetiva como história em ato, é de tal monta que o humano a experiencia como uma conjunção de momentos “protentivos” os quais, para ele, são mais ou menos discerníveis na divisão vulgar do tempo. Entretanto, se tivermos em vista um transtorno psíquico, seja ele qual for e sem ainda levar em conta suas especificidades, ele se caracterizaria pela desorganização daquela conjunção temporal: o tempo subsiste *desagregado*, permanecendo *estático* em algum daqueles momentos e por ali se fixando. Em geral, o humano em transtorno parece estar, por vezes, “congelado” em relação ao *futuro* como uma expectativa vazia de sentido, dissociando-o do *continuum* temporal restante. A partir dessas colocações sobre o tempo na subjetividade, como May explicita isso?

## A Compreensão de May sobre o Tempo

Explorando a semântica do termo *transcender*, May (1993) nos informa que este termo “descreve aquilo que todo ser humano está empenhado em fazer a cada instante quando não se encontra seriamente doente ou perturbado temporariamente pelo desespero ou pela ansiedade [angústia]” (p.157). May está se referindo

<sup>2</sup> Em vez de usar o termo “ansiedade” (muito comum nas traduções brasileiras das obras de May), optei pela palavra “angústia”, por me



a já mencionada capacidade humana de expandir-se para além do tempo presente transitando em direção ao futuro, criando para si perspectivas. Dito isso, se, por quaisquer motivos na história de um humano, esse trânsito se encontra obstruído ou impedido, aquele se sente tolhido em seu existir, estagnando-se em repetições fixas, dando voltas e voltas que nada lhe trazem de novo em seu viver.

Comentando acerca de ex-combatentes que foram lesionados no cérebro nos campos de batalha da I Guerra Mundial e que estavam sob os cuidados de Kurt Goldstein, May nos diz que este percebeu que os pacientes “caracterizavam-se pela perda da esfera das possibilidades. Seu espaço no mundo sofrera uma retração, seu tempo fora retalhado, e conseqüentemente sofriam pela perda radical de liberdade” (May, 1993, p.159). Indo para além de humanos com lesões cerebrais, os quais de resto provavelmente seriam uma raridade de pacientes comumente atendidos por nós na clínica psicológica, essa reflexões de May são pertinentes, pois indicam que, quando o humano se encontra com comprometimento nessa capacidade de abstração de lidar com os possíveis (“eu posso?”, “eu poderia?”, “eu poderei?”), em igual medida fica comprometido o exercício da liberdade como poder-escolher perante as circunstâncias e solicitações objetivas, cotidianas; em suas contingências existenciais.

A história de vida de alguém é um tecido cuja firmeza e maleabilidade são fascinantes: não se trata aqui “destino”, mas da *destinação* do humano a se confrontar com o ter de escolher. *Precisa* escolher; cumprir a pena que o seu estar jogado-no-mundo lhe condenou: a tão conhecida penalidade da liberdade sentenciada por Sartre a qual implica em assumir a cada escolha, as possibilidades contidas no futuro em meio a esta vida a lhe parecer, ora estranha, ora familiar, ora absurda. Assumir o futuro (in)certo com luzes cintilantes e sombras opressoras que ele carrega.

Seja em transtornos depressivos ou quadros ansiosos<sup>33</sup>, a experiência do tempo se encontra *desconectada* entre suas partes constituintes e os significados do ciclo vital estão “perdidos” não fazendo sentido algum. A memória, este processo psicológico que é o suporte incontornável de nossa identidade e história, está severamente comprometida. Numa imagem meio tosca, é como se o humano em sofrimento estivesse “amnésico” do que *foi*, meio anestesiado em seu *sendo*, e angustiado quanto à dimensão do *seria*, agora reduzido a mínguas escolhas sentidas como nada atraentes. Numa palavra, *o humano perde seu sentido histórico*, contando com bem pouco para dar para dar razões de existir que, em outras circunstâncias mais saudáveis, seria um projetar-se ao futuro. Seu “futuro do pretérito”, o que seria? Ele já não consegue fazer essa simples pergunta. E sobre isso, Cancellato (1991), numa interpretação lastrada na *Daseinanalyse*, diz que o “futuro do pretérito é o preço pago pelo homem por ter memória, por viver em sociedade e poder comparar suas atitudes com as dos outros, por participar (querendo ou não!) de projetos comuns, em suma: por ter história” (p. 69).

O humano, lastrado e guiado por seus valores morais odeia a inconstância que é. “Tecnizar” e “manipular” o tempo com afazeres mil e metas de “aperfeiçoamento”, os quais também eles, são modelos “estranques” de vida não deixa de uma tentativa de tapar o sol com a peneira: “domar” o tempo a seu favor. E mesmo essa “peneira”, o humano ainda usa seus “óculos escuros”: perspectivas obscurecedoras do existir que aos poucos instauram afetos (os reúne, na verdade) ensombrecidos ao ponto do inconformismo tornado doença (ansiedade, formas coletivas intolerância, depressão, violência simbólica, exibicionismo virtual, relações tóxicas/abusivas, desinteresse com o meio ambiente, aumento de casos de suicídios, etc.), frutos amargos e adoecidos da modernidade em que o humano não assumiu ainda em lidar com o drama de seu existir, emaranhando presente e futuro não conseguindo transitar de um para outro. Ainda que Mosé (2018) diga com razão, que “foi a modernidade que construiu o futuro, este novo modo de negar o presente, de desvalorizar o instante e a vida em nome de uma vida melhor, de uma vida feliz” (p. 66-67), como se somente em outro momento o humano estaria pleno em detrimento do seu aqui-agora, no limite percebemos, por outro lado, que o futuro encontra-se obstruído como campo dos possíveis e o presente (o qual parece deter maior valor para o humano), se transforma numa arena do desespero, pois não é menos obscuro, posto que temos pouco controle sobre ele. Em suma, a vida se pega em exaustão.

Aludindo ao processo psicoterapêutico, May (1993) sugere que “se pudermos ajudar o paciente em estado de ansiedade ou depressão profunda a fixar-se em algum momento do futuro, quando estiver *fora* de sua ansiedade ou depressão [isto é, quando não está em crise], já teremos meio caminho andado” (p.148). “Meio caminho” é um otimismo meio exagerado da parte de May. Porém, não é irreal, posto que se trata de proporcionar um ambiente acolhedor munido de uma escuta compreensiva, no qual o paciente possa enfrentar os elementos de seu sofrer presente, manuseando-os em seus significados atuais, imaginando-se num “talvez”, para além deste presente, em que os sentidos constituídos por este igualmente doloroso exercício de encarar o sofrer, possam lhe proporcionar uma existência que segue adiante sem aquilo que “doloria” ou lidando por

parecer que ela responde melhor aos argumentos que May apresenta acerca deste fenômeno, alinhando-se de modo mais condizente ao seu pensamento existencial-humanista. Para o interessado nesta temática (angústia), aponto alguns textos de May, a saber: “O fator ontológico da ansiedade e da culpa” (que figura no livro *A Descoberta do Ser*); o capítulo “Ansiedade e Valores” (que se encontra no livro *Psicologia e Dilema Humano* (1977); e o livro que foi o seu doutoramento, *O Significado da Ansiedade* (1980). Para uma explanação mais breve do mesmo tema, cf. Ponte (2013).

<sup>33</sup> Depressão e ansiedade são os exemplos que May traz para ilustrar suas teses. Porém, o mesmo poderia ser expandido para situações de grande desorganização psicológica, tais como a bipolaridade, por exemplo, onde o humano em transtorno, quando está em sua fase melancólica se encontra preso no que “passou”; e na fase maníaca ele se está ancorado demasiadamente no presente (Dias, Menezes & Ponte, 2018). Para uma compreensão mais abrangente da questão do tempo no transtorno bipolar, remeto ao artigo de [Moreira](#) e Bloc (2012).





outras formas/escolhas com o que ainda dói, amarrando uma teia de significações que lhe façam sentido.

May (1993) colige estas reflexões e chega a atestar que “os terapeutas existenciais observaram também que as experiências psicológicas mais profundas são, peculiarmente, aquelas que abalam a relação do indivíduo com o tempo. A ansiedade grave e a depressão apagam o tempo, aniquilam o futuro” (p.151). A ideia diretriz aqui é retomar o futuro como projeto, como prospectiva. Isso implica num esforço de reconectar com a atualidade vivida e a história pregressa do humano. Numa palavra, o humano assumir o devir que ele mesmo é. Algo com implicações na imagem mesma que comumente o humano faz de si.

Mas, é claro, essa assunção ao futuro passa por uma restauração de valores que refazem a imagem da vida no seu presente proporcionada por perguntas do tipo: “como gostaria de viver uma vida que valeria a pena viver?”. Eis uma inquirição imaginativa que reverbera, ricocheteia no presente como pergunta, como questão da qual é difícil se desviar. Uma inquirição acerca da atualidade do humano a ser (re)cortada e (re) posicionada. Logo, é justo dizer que o presente (e mesmo o passado) quando colocado em xeque, é obra que vem de um projeto, de uma intimação, de um convite que vem do futuro.

Claro está para May que as “experiências psicológicas mais profundas” não dizem respeito necessariamente e sempre a quadros de transtornos psíquicos, senão aquelas outras experiências que atravessam a subjetividade, posto que a temporalidade seja incrivelmente maleável e funciona ao sabor dos afetos, pensamentos e a imaginação do humano. A atividade artística, por exemplo, nos comprova esse poder humano e suas manifestações, sobretudo literárias (romances, novelas ou contos), em lidar com o tempo pelo simples fato de contar uma história<sup>44</sup>. Ainda assim, o humano, “desde que possua autoconsciência e não se encontre incapacitado pela ansiedade ou alguma forma de rigidez neurótica, encontra-se permanentemente e processo dinâmico de autoconhecimento, investigando incessantemente, moldando a si próprio e movendo-se rumo ao futuro” (May, 1993, p.153).

E já que “toda experiência possui um caráter histórico” (May, 1993, p.153), isto é, encontra-se numa condição mínima de representação na história efetiva, o humano não está “de fora” do processo que ele mesmo é. Esse transcender a imediatidade do viver jogando-se em suas protensões implica a autoconsciência do humano: a presença de si para si mesmo em dado momento que dispõe um deslocar de perspectivas que é o “modo de comportamento em que a pessoa vê a si própria como sujeito e objeto” (p. 161), desenhando possibilidades somente ansiadas, pelo menos por enquanto; pois uma vez que pensar o futuro é pensar o tempo (não são instâncias estanques que se comunicam), surge diante de nós que isso é sinônimo de pensar a vida em seu curso e a pluralidade de cursos possíveis.

Tal “transcendência” é fruto do modo de ser de linguagem do humano que lhe intima a criar, abstrair, contar a própria história como algo em andamento e poder se reconhecer nesse processo que sustenta uma cambiante identidade. May (1993) é enfático ao dizer que a “capacidade do ser humano de transcender a situação imediata é discernível no âmago da experiência humana e não pode ser contornada ou esquecida sem distorcer ou tornar irreal e indefinido o quadro que a pessoa faz de si mesma” (p. 162). O autor aponta que não se trata meramente de uma consciência de si, mas de um expandir-se significativo e narrativo onde o humano se reconhece, se assume e se responsabiliza da narração de si como “mundo histórico” em curso, buscando talvez, mais mundo.

## Palavras finais

Se o humano difere de outras espécies animais, esse diferencial está em movimentar-se no tempo que ele é e vai se fazendo. May diz que essa qualidade está na base da liberdade. Se pensarmos no setting terapêutico (que é, não raro, um lugar relativamente pequeno no espaço) como uma ambiência em que os pacientes apreendem, pouco a pouco, sua capacidade de imaginação ao lançarem-se em alargamentos de conjecturas, planos, projetos, anseios, quereres, todos estes voltados para o futuro, *elas podem vir a trançar tais imagens com o presente e resignificando o passado*, pois “tudo depende da estrutura de nossa imaginação diante das possibilidades de transcender – isto é, de expor nossos objetivos diante de nós” (May, 1993, p.164). Atendo-me à possibilidade de que na minha imaginação sou livre para me experimentar hoje, tudo o que *poderia ser/ acontecer: exercendo um futuro do pretérito* que chamo de *meu*, tecendo outras formas de subjetivação nestes tempos mais hiperconectados e acelerados de experiências nos atingindo e maior número e impacto. Nestas novas constituições subjetivas, Araújo (2002) atesta, em sua própria experiência em psicologia clínica, que “a emergência da ultravelocidade” (p. 82), tem engendrado

4 <sup>4</sup>Veja-se, a título de exemplo, A morte de Ivan Ilitch, de Tolstói, onde o protagonista, atravessado por uma doença que lhe proporciona dores atrozes e irá lhe consumir a vida, põe-se a rememorar toda sua existência e o que nela fazia sentido ou não para ele (e os valores pessoais ou coletivos aí inclusos) que via, a passos largos, a morte se aproximando. Ivan, como qualquer humano, ponderava acerca do futuro, transitando do presente para passado mais longínquo, desejando ardentemente que o futuro lhe fosse outro. A personagem contorcia-se ao ponto do desespero nessas conjecturas porque o peso da morte lhe era inevitável (e Tolstói é exímio nessas descrições!). Outro exemplo literário é a primeira página do livro O Filho de Mil Homens, de Válgter Hugo Mãe. O protagonista, Crisóstomo, sente uma profunda tristeza ao constatar que, com 40 anos de idade, não tinha filhos; e por isso, sentia como se lhe faltasse a metade de tudo no mundo e em si mesmo. A vida, em sua continuidade, lhe chegava incompleta e sem sentido sem a presença de uma prole (sinal vivo de um “futuro”). A finitude é um forte ingrediente que tanto pode paralisar a existência ou pode lhe inculcar um movimento vivo e criativo. Quais perspectivas valorativas estão em jogo no que concerne à morte é uma pergunta válida nestas considerações sobre o tempo.



(...) desestabilizações nas subjetividades que precisam, periodicamente, reinventar novas maneiras de existência para poder interagir com os diversos universos, de forma a organizar suas sensações e experiências, com alguma harmonia, enfrentando o medo do despedaçamento. A força e intensidade das sensações do universo das subjetividades transformam-se ao longo da existência e produzem sensações novas, às vezes imprevisíveis, indizíveis, incapazes de serem traduzidas (Araújo, 2002, p. 82).

É claro, o humano só se abre ante o tempo como experiência que lhe concerne intimamente, porque se reconhece, ainda que muito a contragosto, como um ser, não só em processo, mas também mortal. E essa finitude abrange todo o horizonte de seus sentidos possíveis, posto que nenhum lhe esteja dado a priori. E se não há nada que tenha sido apresentado ao humano para que possa dar rumos à própria existência, *precisa fazê-lo por si mesmo*. Este é o nosso apanágio e abertura a todo nosso “poderia”, ainda que, eventualmente e ocasionalmente, estejamos destinados a morrer. E como nos lembra Nietzsche (1978), sem rodeios e bem cruel,

(...) para que está aí o “mundo”, para que está aí a “humanidade” – isso por enquanto não deve nos afligir, a não ser que queiramos fazer uma piada: pois a o atrevimento do pequeno verme humano é o que há de mais jocoso e de mais hilariante sobre o palco terrestre; mas para que tu, indivíduo, estás aí? – isso eu te pergunto, e, se ninguém te pode dizê-lo, tenta apenas uma vez legitimar o sentido de tua existência como que *a posteriori*, propondo tu a ti mesmo um fim, um alvo, um “para quê”, um alto e nobre “para quê” (p. 70).

## Referências

- Araújo, M. G. C. (2002). Subjetividade, crise e narratividade. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*. Fortaleza. 2(1), 79-91. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482002000100007](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482002000100007)
- Cancello, L. A. G. (1991). *O fio das palavras: um estudo de psicoterapia existencial*. São Paulo: Summus.
- Dias, D. C. S.; Menezes, D. K. L. & Ponte, C. R. S. (2018). Humanismo no tratamento do transtorno bipolar. In: Fábio Gomes de Matos e Souza (Org). *Transtorno Bipolar: conceitos clínicos e abordagens terapêuticas* (pp.253-258) Fortaleza: Premius.
- May, R. (1974) (Org.). *Psicologia existencial*. Porto Alegre: Globo. (Originalmente publicado em 1960).
- May, R. (1977). *Psicologia e dilema humano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Originalmente publicado em 1967).
- May, R. (1980). *O significado da ansiedade: as causas da integração e desintegração da personalidade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Originalmente publicado em 1977).
- May, R. (1993). *A descoberta do ser: estudos sobre a psicologia existencial*. Rio de Janeiro: Rocco. (Originalmente publicado em 1983).
- Moreira, V. & Bloc, L. (2012). Fenomenologia do tempo vivido no transtorno bipolar. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. 28(4), 443-450. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722012000400005>
- Mosé, V. (2018). *Nietzsche hoje: sobre os desafios da vida contemporânea*. Petrópolis: Vozes.
- Nietzsche, F. (1978). *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Em: *Obras Incompletas*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural. Col. *Os Pensadores*.
- Ponte, C. R. S. (2013). Reflexões sobre angústia em Rollo May. *Rev. NUFEN*. 5(1), 57-63. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912013000100007](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912013000100007)
- Ponte, C. R. S. & Sousa, H. L. (2011). Reflexões críticas acerca da psicologia existencial de Rollo May. *Rev. Abordagem Gestáltica*. 17(1), 47-58. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672011000100008](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000100008)

Recebido em 26.10.2019 – Primeira Decisão Editorial em 23.01.2020 – Aceito em 13.03.2020



## FORMATIVE HERMENEUTICS AND THE ART OF INTERPRETATION: TEACHING IN CARING AND EDUCATING PRACTICES

A Hermenêutica formativa e a arte de interpretar: docência em práticas de cuidar e educar

MARCELO SILVA DE SOUZA RIBEIRO \*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO VALE DO SÃO FRANCISCO)

A Hermenéutica formativa y el arte de la interpretación: enseñanza en prácticas de cuidado y educación

CLARA MARIA MIRANDA DE SOUSA \*\*  
(UNIVERSIDADE DE PERNAMBUCO)

FERNANDA PATRÍCIA SOARES SOUTO NOVAES \*\*\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO VALE DO SÃO FRANCISCO)

**Resumo:** O texto discute a ideia de Hermenêutica Formativa, baseada na filosofia de H.G.Gadamer, apresentando estudos empíricos sobre as experiências docentes quanto ao cuidado e ao sofrimento psicológico de alunos. Foram tomadas algumas vivências de docentes apreendidas nos percursos do componente curricular “Núcleo Temático em Políticas da Vida” (NT), a partir das atividades do Grupo de Trabalho (GT) “Metodologia Viva”, que aborda a qualidade das relações vividas pelos docentes, bem como a relação entre educação e saúde e sua indissociabilidade entre o cuidar e o educar. Participaram das atividades do GT vinte professores da educação básica. Como dispositivos de informações foram utilizados entrevistas, questionários e duas rodas de conversas vivenciadas no próprio espaço escolar em busca de interpretação acerca das experiências docentes. Em relação à análise, optou-se pela articulação da análise de conteúdo do tipo “tema emergente” e a análise fenomenológica do tipo círculo hermenêutico. Os horizontes interpretativos se organizaram em: A desvalia do docente cansado; O cuidado docente interrompido e suas possibilidades de resgate; Phronesis: saberes e estratégias docentes. Nesse processo inventivo de si, a ação de cuidado passa pelas relações e práticas de diálogo. Nessa arte de se interpretar e cuidar, o próprio ato educativo se faz na relação.

**Palavras chaves:** Hermenêutica Formativa. Docência. Cuidado.

**Abstract:** The text discusses the idea of Formative Hermeneutics, based on the philosophy of H.G.Gadamer, presenting empirical studies on the teaching experiences regarding the care and psychological distress of students. Some experiences of professors learned in the curricular component “Thematic Core in Life Policies” (NT) were taken, based on the activities of the Working Group (GT) “Living Methodology”, which addresses the quality of the relationships experienced by teachers, as well as the relationship between education and health and its inseparability between caring and educating. Twenty basic education teachers participated in the activities of the WG. As information devices, interviews, questionnaires and two rounds of conversations lived in the school space in search of interpretation about teaching experiences were used. In relation to the analysis, it was decided to articulate the content analysis of the “emerging theme” type and the phenomenological analysis of the hermeneutic circle type. The interpretive horizons were organized into: The tired teacher’s worthlessness; The interrupted teaching care and its possibilities of rescue; Phronesis: teaching knowledge and strategies. In this inventive process of itself, the care action involves the relations and practices of dialogue. In this art of interpreting and caring, the educational act itself takes place in the relationship.

**Keywords:** Formative Hermeneutics. Teaching. Watch out.

**Resumen:** El texto discute la idea de la hermenéutica formativa, basada en la filosofía de H.G.Gadamer, presentando estudios empíricos sobre las experiencias de enseñanza sobre el cuidado y el sufrimiento psicológico de los estudiantes. Se tomaron algunas experiencias de docentes aprendidas en el curso del componente curricular “Núcleo temático en políticas de vida” (NT), en base a las actividades del Grupo de trabajo (GT) “Metodología de vida”, que aborda la calidad de las relaciones experimentadas por los docentes, así como la relación entre educación y salud y su inseparabilidad entre el cuidado y la educación. Veinte docentes de educación básica participaron en las actividades del GT. Como dispositivos de información, se utilizaron entrevistas, cuestionarios y dos rondas de conversaciones en el espacio escolar en busca de interpretación sobre experiencias de enseñanza. En relación con el análisis, se decidió articular el análisis de contenido del tipo de “tema emergente” y el análisis fenomenológico del tipo de círculo hermenéutico. Los horizontes interpretativos se organizaron en: la inutilidad del profesor cansado; El cuidado docente interrumpido y sus posibilidades de rescate; Phronesis: enseñanza de conocimientos y estrategias. En este proceso inventivo en sí mismo, la acción asistencial involucra las relaciones y prácticas del diálogo. En este arte de interpretar y cuidar, el acto educativo en sí tiene lugar en la relación.

**Palabras clave:** Hermenéutica formativa. Enseñanza. Cuidado.

\* PhD in Education Sciences (Université du Québec à Montréal), Professor at the Universidade Federal do Vale do São Francisco. Institutional Address: Univasf. Rua da Simpatia, 179. Centro. 56304-440 - Petrolina, PE – Brazil. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-1196-7383>. E-mail: [mri-beiro27@gmail.com](mailto:mri-beiro27@gmail.com)

\*\* Master in Education (Universidade de Pernambuco). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0967-7790>. E-mail: [claradassis@gmail.com](mailto:claradassis@gmail.com)

\*\*\* Master in Education for health graduate courses. Current PhD in Education on Health Professions. Professor at the Universidade Federal do Vale do São Francisco. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0801-2431>. E-mail: [fernanda.patricia@univasf.edu.br](mailto:fernanda.patricia@univasf.edu.br)



*“Education demands the greatest care, for it influences the whole life” (Sêneca)*

## Hermeneutics and the art of interpreting oneself

The human being is thrown in space and time, but this is only possible due to the consciousness of that condition, which is inexorable to humanity. To be thrown in the world implies assuming everything that is previous to man, for there is always something before, and at the same time everything that succeeds him, for there is always something to be, since the horizons indicate possibilities (Stoehr, 1999).

In this throwing oneself, human being lives the movement of his nature and the art of his construction in a constant search for balance and for health. “What the art of curing must produce is health, that is, something which is natural in itself” (Gadamer, 2009, p. 48). This tension of letting oneself go and making something, of hearing voices of nature and interfering in the paths has been, since a long time, both the disgrace and the redemption of human being. The founding myths of humanity usually bring this message, as is the case for example with the abrahamic traditions. In one of the versions, Adam and Eve, when biting the apple, i.e., when accessing knowledge, consciousness of existence, fall from the paradise, are detached from nature, but not to the point of a complete separation. Thus, human being lives his sage of being part of nature and at the same time of building its own nature, as an artisan of himself.

For more variable ends, going through health (Gadamer, 2009) to education (Menezes & Lourenço, 2019), where one’s strength starts and another ends? To what extent is it possible to interfere in the inventive processes of oneself, or would it be better to let nature act? Is it nature itself that which transforms and cures? Is educating something that comes from the subject or something that is given through mediations? Such questions refer to the problem of the construction of oneself, of self care and formation. Both are situated here in the field of hermeneutics insofar as they point out to the art of interpreting (Gadamer, 2011, 2015), but not simply interpreting the other, the text or the world. Hermes, which gives the etymological meaning to hermeneutics, is one of the Olympian Gods who is responsible for connecting the human to the olympian world, thus he is the messenger, for he interprets and connects different worlds. The God Hermes is crafty, inventive and interested in human activities, just as he has the capacity of moving away in order to clarify knowledge that many times resists comprehension (Macedo, 2000). For Bolzan (2005, p. 20) hermeneutics is the art of interpreting and is aligned to “many other synonyms or meanings such as: to clarify, to declare, to enunciate, to proclaim or even to translate”. The hermeneutics beyond the interpretation of the other is also an art of interpreting oneself, therefore, of constructing oneself, which demands self care and which leaves a trail of formation, concerning being and not only technical aspects. This understanding is crossed over by the idea of *Bildung*, which means the singular mode of a historical time of articulating its worldview and of improving from the various knowledges evolved (Gadamer, 2011; 2015). That is the idea of formative hermeneutics as an art of interpreting oneself and simultaneously one’s own formation.

Regarding hermeneutics, Gadamer (2002) points to some questions about the aegis of technique in contemporaneity as an answer to the human dilemma of interpreting himself. For the German philosopher, the hypertrophy of technical rationality bets everything on the human capacity of interfering in his condition, neglecting nature, more precisely in this ontological dimension, in its dialogical and historical existentialities. Although this problem may seem to lie in the philosophical domain, there are serious consequences, above all in the domain of care and education (Sousa & Ribeiro, 2019). This binomial, which was adopted by Sousa (2018), Sousa and Ribeiro (2019) of an “educate and care”, assumes that there is no process of caring which avoids the educating and vice-versa, and that the “educating and caring” is not given by technical rationality, but, before that, it takes into consideration the maieutic balance and the dialogues between relating partners in the wholeness of being (Gusmão, Palmeira & Lima, 2018).

This discussion about the processes of caring and educating has a particular importance in contemporary times, since we live in a “burnout society” (Han, 2015), marked by the demands of high performance, not to speak about the volatility and liquidity of human relationships (Bauman, 2007). It may be that some of these marks are contributing for the sickening processes in the educational field (Diehl & Marin, 2016), as is the case of suicide or even phenomena such as self mutilation and self injury<sup>1</sup>, from now on designated as “self directed aggressivity”.

Thus, how would be the teachers that do not consider the dialogical and relational levels of formative processes and focus above all in educational techniques? How would the students develop themselves in such

<sup>1</sup> Self mutilation is different from self injury in regard to the gravity and consequence of the act. The first is much more severe than the second. Both, however, are configured as a self directed aggressivity, which in Gestalt therapy is identified as ‘retroreflection’. Regarding this theme there is an ongoing study developed by Marta Marcial and Marcelo Ribeiro, researchers at Univasf.





a context? How are teachers, even though they have no access to an initial formation that articulates caring and educating, not even to the reception of processes which are inherent to life altogether with the art of teaching, interpreting themselves, composing themselves? How are teachers taking care of themselves to take better care of students? And when one faces difficult situations in the classroom, as is the case of phenomena like self directed aggressivity, something unfortunately very common today? How have teachers been referring and acting in their own process of taking care of themselves and of the other? Which surprises do teachers elaborate when discovering that educating is taking care of?

In this way, our objective is to comprehend some formative processes of teachers, and more specifically their formative hermeneutics, considering the contexts of lived experiences and affections which are above all directed to care. We are also interested in comprehending formative processes where teachers are faced with situations of students' self directed aggressivity. This text presents, however, a request to be written in the first person plural, since it reflects the work implied in a collectivity. This position already indicates the importance given to the relationships as constituting the being people, and, in a more precise way, it points out to the quality of relationships, specially when there is an implication to the other.

Thus, having Gadamer's phenomenological hermeneutics as a meaningful inspiration (Linhares, 2016; Dittrich, Leopardi, 2015; Alves, Rabelo & Souza, 2014), which makes the dialogue as the conductor of the art of interpreting, assuming the "preconceptions" as founding conditions, i.e., pre-theoretical, articulating comprehension and critique. We pretend, as was already pointed out, to better understand the becoming of a professor as an art of interpretation, specially regarding caring and educating when facing situations of students' self directed aggressivity. In this sense, some teachers' experiences were taken from moments of the curricular component called "thematic core in life policies".

## Aspects of the method as a path

The empirical elements presented in this work are originated from the curricular component Thematic Core in Life Policies (NT), offered every semester in the undergraduate courses at a public university in the northeastern semi-arid. The NT attempts to integrate the dimensions of teaching, research and social extension in a interdisciplinary way, involving teachers and students from various areas of knowledge distributed in the working groups (GT).

The trimmed section here exposed refers to the activities of the GT "Living Methodology", which approaches the quality of the relationships lived by teachers, the interface between education and health, and the inseparability of caring and educating (Ribeiro, Sousa & Novaes, 2019). Regarding this work's purpose were selected the products of the last two versions of the GT, which tackled two themes: teacher's self care and the impact of students' self-directed aggressivity in the teacher. For both of the themes we used devices such as: semi structured interviews, questionnaires and talking circles. Twenty teachers participated: teachers of early childhood education (EI) for the first theme and both elementary school II teachers (EF) and high school (EM) for the second theme. Some attended the interviews, others the questionnaires and some others attended both the talking circles lived in the very school environment.

The interviews and questionnaires brought up subjects that versed about the relationship with students, the quality of dialogue and the affections when facing situations of self-directed aggressivity. The talking circles explored the teachers' strategies of dealing with matters of educating and caring, and how they were interpreted in their formative processes. Such processes are here understood by the actualization of the human "being", in an elaboration which happens through the dialogues with the other and through the lived and reflected experiences. This understanding is supported by Paulo Freire's idea of "being more" (1987), that sees formation as something more complex than simply learning or mastering a certain technical knowledge. This understanding is in line with the critique which Gadamer (2009, 2011, 2015) makes to technical rationality.

Regarding the analysis of the informations, we chose articulating the content analysis of the type "emergent theme" (Bardin, 2016) and the phenomenological analysis of the type "hermeneutic circle", that is the dialogue between parts and the whole. The emergent themes were apprehended from the transcriptions of interviews and confronted with the informations of questionnaires, which had a rather secondary role. In the talking circles, the informations were analysed considering the production of meaning through the dialogues which were elaborated and confirmed by the participants. We will in the following present the synthesis of the emergent themes and of the meanings.

Altogether, the emergent themes taken from interviews and questionnaires point to: (a) the sensation of professional devaluation; (b) a sensation of impotence generated by social pressure, above all the charges in terms of performance; (c) the subject of care and how much it depends on the mode of the school's administration mediating the quality of interpersonal relationships; (d) the strategies to deal with self-care will vary, depending on the conditions found in the context of each school.

Those emergent themes converge with the meanings produced in the talking circles, marked above all by a fast life, by pressure and charges. The teachers have also brought how much this is translated into symptoms in the body and their difficulties in dealing with emotions. They have also tackled strategies of coping.





## Informations in discussion

We present the integration between themes and meanings which formed what we called “interpretative horizons”: the tired teacher’s worthlessness; the interrupted teacher’s care and its possibility of rescue and; *Phronesis*: teachers’ knowledges and strategies. Such interpretative horizons will be composed by the empirical contents and followed by reflections pertinent to formative hermeneutics.

### The tired teacher’s worthlessness

It is interesting to note that the teacher lives one of those professions with high identification power, i.e., in his daily activities he seems to be the whole time ‘logged’ in work. Even in situations of overload, he does not turn himself off. This exhaustion is many times followed by a conscious lack. In the interview, one of the EI teachers speaks to us about this:

I wanted to get it off my chest, but nobody had ever time to bother with me. Besides that, it was evident how exhausting is the teacher’s life, for I realized that much of the passion I had in the beginning of my career was lost due to the tiredness which is the life of a teacher (“Teresa”).

The devaluation felt by teachers is also associated with the perception that the colleagues are not so much integrated, in need of support. “Sometimes I think that devaluation is carried forth by the teachers themselves which are disunited”, says one teacher of early child education. This exhaustion, which is one of the symptoms of the Burnout Syndrome (Han, 2015; Nascimento Sobrinho, Barros, Tironi & Marques Filho, 2010), characterized by the triad of emotional exhaustion, depersonification and cynicism, has crossed through contemporaneity, reaching professions related to care such as doctors, policemen and, also, teachers. In the case of teachers it is presented by singular contours, since it affects the relationship with students. One EF teacher says in the interview that possible compensations, with the minimal recognition, are hindered from him.

The work’s routine consists in three shifts... It is a lot of work to prepare classes, correct evaluations and prepare material... Sometimes not only in the school, but also in the house. And, sometimes, when arriving at the school and finding students who do not value this... They are not interested in desiring to learn. All this results in us becoming “boring”, “grumpy” and discouraged (“Solange”).

The excessive demand for results in professional practice is not something that only comes from the outside. The demand is additionally lived by oneself. In those cases, far from being something positive in the sense of elevating the professional to see constant improvements, it has generated discomfort. Han (2015) points out that the obedient subject is not the subject which experiences pleasure, but the one who experiences duty. In this sense, the profession which mostly deals with care, such as it is the teacher, because of the demands, is inclined to formulate data which feed the system, which punishes or judges him if he is not adjusted with the society of performance.

Yes, I demand a lot of myself. Demand of myself, mostly. Really...really overloaded, I have no social life, I do not go out somewhere and nonetheless I am overloaded, worried and disappointed, for I do not see how to get better. I feel myself frustrated because I cannot reach the result I wanted (EF teacher, “Juliana”).

And this devaluation of the tired teacher seems to be aggravated when he faces the student’s suffering, in the limit of his *dispar* (Dejours, 1992). The following was said by “João Pedro”, high school teacher: “(...) I will tell you something... I had to want to not know about students’ problems because it was not being good to me. I could not handle my own problems, and how would I handle theirs?” Han (2015) points out that the society of performance make people live solitary weariness, moving away from others. This teacher found a way to endure the daily demands which go through both the personal as well as the professions spheres, questioning himself, reflecting and showing that the help of other professionals is necessary for the promotion of well-being.

This feeling of “devaluation” indicates a loss of balance, in a way that the teacher feels diminished, generating dependencies. The lack of autonomy, in this case, is hidden behind devaluation. This, for its turn, compromises the formative hermeneutics, considering that this is also given in the encounter with the student. By lacking autonomy, the teacher cannot establish a relationship of care with the other, also failing in his self-care. After all, for a living methodology, the teacher must live the relationship with his student beyond the transmission of content, seeing him in his totality (Ribeiro, Sousa & Novaes, 2019; Ribeiro, 2018, 2019).



## The interrupted teacher care and its possibilities of rescue

One of the things which were most evident in the whole of answers was how much teacher self-care and caring as teacher's practice depend on the way which the school institution takes care of its teachers. This obviousness, namely that for the teacher to care, he must be taken care of, has to be taken seriously. In this case, the role of the school administration indicates an unique importance, since an administration that is sensible to caring of teachers, improving the interpersonal relationships, creating mechanisms of attention, hearing and caring, might generate more resilient positions, in a way that teachers feel strengthened to deal with adversities and, above all, in situations of students' psychical suffering.

In one of the talking groups, some teachers complained about the conflicts and the daily demands, expressing that the school's demands, in certain moments, provoked exhaustion and contributed to illness. One of the teachers has particularly complained about the lack of interaction with the other colleagues. For her, the result of the technological outbreak brings new demands in the classroom, beyond the creation of difficulties regarding the students' attention span. It is possible to observe here the importance for the teacher to speak about his difficulties with his pairs, specially with the administration, which would act by confirming his lived experience.

The lack of those confirmations seems to indicate a loss of the integrality of the being, corroding the ability of being wholly with the other, of being open to the other. In an interesting way, Gadamer (2009) relates the idea of well-being (next to the idea of care) to the capacity of being in the relation. "But what is well-being if not occupying with oneself, so to be open and ready for everything?" (p. 90). In a formative hermeneutics, the being present in the relation is a condition for the art of interpreting, including the interpretation of oneself.

If on the one hand it is possible to observe an interrupted care regarding teaching practice, be it in the relationship of pairs, with students or with oneself, it is also noticeable ongoing possibilities which indicate the rescue of this self-care. In this case, the rescue has a lot to do with strengthening solidary, collective, caring spaces and the sensible listening of teachers, but also with a sensible and supporting mediation towards these questions by the school's administration. Another point worthy of comment is that the very care with oneself and with the other, which concerns formative hermeneutics, has a relationship with the interpretation of oneself. What we observe in these passages is that, for the teachers' "being-able-to-do", these demand, beyond more supportive spaces, to feel authorized to show the art of interpretation (Gadamer, 2009), producing new significative meanings.

### ***Phronesis*: teachers' knowledges and strategies**

This third interpretative horizon brings with it the meaning of *Phronesis* which, for philosophy in general and, in particular for Gadamer, has to do with practical knowledge, specially a knowledge which emerges and develops itself from experience and integrates itself with the other knowledges. There are certain things which the teachers know how to do that are much more connected with their practical experiences than with the technical knowledge which would define him as teacher.

Regarding the situations of psychical suffering of students which affect the teachers, specially self-directed aggressivity, some answers from the questionnaires were selected to establish contrasts and understandings (Macedo, 2018). In a general way, regarding the question of how they felt before a situation of self-directed aggressivity, two thirds of the teachers say not knowing what to do, and two thirds say it is only to draw attention, showing, in the latter case, lack of knowledge. This already indicates that the strategy to work with the subject of care goes through education. Certainly, those gaps are not absent of lived experiences, which show the possibility of an articulated education with the experiences of these very teachers, even though it is commenced by not knowing or affections, moving away from a formative proposal based in applied techniques.

Regarding some teachers' speech in the talking circle, it was possible to observe that, when getting in touch with negative affections, the teachers act with the student in an inflexible and distant manner. However, we note that those are attitudes which come from discomfort and maybe from a lack of repertoire to deal with those affections. These sensibilities, even the inflexibility or the defense mechanisms, are configured as those teachers' possibilities to interpret themselves, integrating their formative processes. Generally speaking, even Gadamer (2009, 2011, 2015) puts forth the idea that knowledge is present in other sources of expressivity.

Those dilemmas and challenges point out to the need for a formative hermeneutics which articulates caring and educating. After all, the meaning of *Phronesis* is when knowledge becomes an experience and is integrated in the practical consciousness of the one who acts (Gadamer, 2009, p. 12). Let us now look a report from an EM teacher regarding how he changed his way of relating with students.

My relationship today is super friendly, but it was not always like that. In the beginning I was much more "mechanical", like "Hey? Hey...". Without much talk. Even because it was not what I learned in my education. With the time I observed other teachers, I perceived the positive side that could be obtained with a more affective relationship with students ("Fabrício").



Another teacher of EF reveals in the interview an strategy that is more implicated in the relationship.

The way I see my way of caring towards a certain student goes through a very motivating conversation, depending on the situation, and what made him to mutilate himself. I try to share something of my history and the overcoming of problems I also went through in adolescence. Besides that, I always attempt to be attentive to this type of student, by playing around, by giving importance to him, with a fraternal hug... Through those various actions, I show him that he has importance, that he is important, and that he is unique, exclusively by his characteristics, his gifts, his virtues ("Rodrigo").

Teachers are capable of recognizing the students' suffering and can act towards a relationship of care, but not without cost. This indicates that caring, which is inherent to the teacher's practice, but in a situation in which the other manifests a great suffering, also wears the teacher. On the other hand, this reinforces the thesis that for the teacher to care, he must be taken care of.

It is very sad when I get to know about those cases. Firstly, because you know that that student is suffering for something, something is bothering him, disturbing his internal peace, his emotional balance, his life. Secondly, this student, for living in a such problematic atmosphere which does not allow him to see solutions, might take the worst of the decisions, suicide. In my adolescence I had experiences of this type, generated from family problems ("Fabiola", teacher of the EF)

Other teachers, in quick answers, indicate their unpreparedness to deal with situations of self-directed aggressivity. Thus, a teacher that works with adolescents for more than over 20 years has never directly faced self-directed aggressivity, but only heard about cases. She feels unprepared to deal with those themes, but she also feels challenged, in the sense that it is not only the content which is important, but also that the students need something else. Another teacher works with adolescents for a lot of time and identifies himself with the students who express suffering. This teacher has already experienced cases of self mutilation a while ago. At the time, he attempted to use a religious approach in order to convert the teenager.

Lastly, a teacher of the EM who works there for 19 years with teenagers, believes that it is difficult to talk about self-mutilation, since it is something that is very intense. When one case showed up, he was apprehensive, without knowing how to talk. In a moment, he asked if the student was okay and what was going on. The teenager told him about the cuts and said that she felt no affection coming from her family. This teacher then sought for help with colleagues and was oriented not to speak about what had happened, but to have a special attention with her, since she was a very shy student.

## **A circle which concludes, but also restarts**

As we have said, formative hermeneutics is, in short, the art of interpreting oneself in the interaction with the other, towards the merging of horizons as described by Gadamer, entailing all the potentiality that this comprehensive encounter promotes. In this inventive process of self, in the scope of the teacher's doing and being able to do, it goes through self-care, through the care with the other but, above all, through the relationships and through dialogue. In this art of interpreting and caring, the very educational act makes itself, because it is given in the very relationship. It is in this sense that we borrow a passage from the singer Roberta Campos: "Life is a way to compose oneself". Our appropriation is then referred to the aesthetics of existence, where we make, create and interpret ourselves, therefore, in the care of oneself, in the care with the other. And the teacher, in the act of caring, educates. Therefore, in the "educate and care" he is becoming, composing himself, because he is living the relationship with the other.

We have considered hermeneutics, besides being the art of interpretation, an art of dialogue, which implies producing interpretations, even about ourselves. This work, therefore, which had as object the comprehension of teachers' formative processes, considering the contexts of their lived experiences, affections, specially when they are faced with situations of self-directed aggressivity, indicates gaps and lacks regarding the levels of interpersonal relations in the school context. After all, what Gadamer (2009) says about the importance of the "art of being able to listen one another and the strength of being able to hear one another" (p. 180). as a novel in the sense of hermeneutics, must be valued in the school spaces, in the school's floor, specially if the object is to effect (continual) formations which integrate caring and educating.

We are aware of some limitations of this enterprise, above all in relation to the pretension of dealing with things that surpasses the scope of this work. However, the limitations may reveal challenges, going exactly through formative hermeneutics, evidently inspired in Gadamer's phenomenological hermeneutics, which has to do with the possibility of elaborating a more conceptual study relating the idea of living methodology, something that we are developing.

Besides this suggestions, another one which draws us is to articulate this meaning of hermeneutics as interpretation of oneself with the ideas of care of self in Foucault and self-care in Heidegger. Furthermore,



and from a more empirical standpoint, there are a lot of studies to be conducted in the context of schools, specially ones which face the phenomena of self-directed aggressivity and how educating and caring might be integrated in a formation of being. After all, spaces which establish the teachers' capacity to listen as provocative moments for their formation, and the appreciation of their experiences regards indeed a formative hermeneutics.

## References

- Alves, P. C.; Rabelo, M. C. & Souza, I. M. (2014). Hermenêutica-fenomenológica e compreensão nas ciências sociais. *Revista Sociedade e Estado*, 29 (1), 181-198. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922014000100010>
- Bauman, Z. (2007). *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bardin L. (2016). *Análise de conteúdo*. Lisboa: Ed. 70.
- Bolzan, J. (2005). Aproximações sobre hermenêutica e educação. *Aprender - Cad. de Filosofia e Psic. da Educação, ano III* (3), 19-32. <http://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/3068/2561>
- Dejours, C. (1992). *A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho*. São Paulo: Cortez.
- Diehl, L. & Marin, A. H. (2016). Adoecimento mental em professores brasileiros: revisão sistemática da literatura. *Est. Inter. Psicol.* (Londrina), 7 (2), 64-85.  
[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S223664072016000200005](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S223664072016000200005)
- Dittrich, M. G. & Leopardi, M. T. (2015). Hermenêutica fenomenológica: um método de compreensão das vivências com pessoas. *Discursos fotográficos*, 11 (18), 97-117. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922014000100010>
- Freire, P. (1987). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Gadamer, H. G. (2009). *O mistério da saúde. O cuidado da Saúde e a Arte da Medicina*. Lisboa: Edições 70.
- Gadamer, H. G. (2015). *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes.
- Gadamer, H. G. (2011). *Verdade e Método II: complementos e índices*. Petrópolis: Vozes.
- Gusmão, J. L. O.; Palmeira, L. L. L. & Lima, W. M. (2018). A hermenêutica filosófica de Gadamer e sua contribuição para o cenário educacional. *Filos. e Educ.*, 10 (2), 379-405. <https://doi.org/10.20396/rfe.v10i2.8652454>
- Han, B. C. (2015). *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes.
- Linhares, J. C. (2016). A herança da fenomenologia husserliana na hermenêutica de Gadamer. *Pensando – Revista de Filosofia*, 7 (13), p. 97-109. <https://doi.org/10.26694/pensando.v7i13.4889>
- Macedo, R. S. (2018). *Pesquisa Contrastiva e Estudo Multicasos*. Salvador: EDUFBA.
- Macedo, R. S. (2000). *A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação*. Salvador: EDUFBA.
- Menezes, A. A. & Lourenço, D. N. (2019). Hermenêutica e Educação: implicações a partir do pensamento de Hans-Georg Gadamer e Jürgen Habermas. *Revista Práxis Educacional*, 15 (36), 566-582. <https://doi.org/10.22481/praxisedu.v15i36.5912>
- Nascimento Sobrinho, C. L.; Barros, Dalton de Souza; Tironi, M. O. S. e Marques Filho, E. S. Médicos de UTI: prevalência da Síndrome de Burnout, características sociodemográficas e condições de trabalho. *Rev. bras. educ. med.* [online]. 2010, vol.34, n.1 <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-55022010000100013>.
- Ribeiro, M. S. S; Sousa, C. M. M. & Novaes, F. P. S. S. (2019). Metodologia viva: relação de cuidado e autocuidado em processos formativos. In: L. P. Araújo et al. (Orgs). *Psicologia, saúde & assistência social* (p. 93-107). Petrolina: Univasf.



Ribeiro, M. S. S. (2019). Performance minimalista e a metodologia viva na educação online: experiências em linguagem audiovisual. In: J.R. Rodrigues & J.N.Vieira (Orgs). *Paradigma Cultural III: campo educacional e cultura escolar* (p. 35-44). Curitiba: CRV.

Ribeiro, M. S. S. (2018). Por uma metodologia viva: docência, identidade e relações interpessoais. In: I.F. Motta; A.S.R. De Rosal & C.Y.G. Silva (Orgs). *Psicologia: relações com o contemporâneo* (p. 50-77). São Paulo: Editora Ideias & Letras.

Sousa, C. M. M. & Ribeiro, M. S. S. (2019). O Ethos do cuidado na formação docente: uma experiência de estágio no ensino superior. *Aprender - Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, [S.l.], ano XIII (21), 26 - 41.

<http://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/5603>

Sousa, C. M. M. *Cuidado em educação: os sentidos da experiência no contexto de pesquisa formação com professoras da educação infantil*. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Formação de Professores e Práticas Interdisciplinares, Universidade de Pernambuco, Petrolina - PE.

Stoehr, T. (1999). *Aqui, ahora y lo que viene. Paul Goodman y la psicoterapia. Gestalt en tempos de crisis mundial*. Santiago, Chile: Quatro Vientos, 1999.

Submitted Oct 16, 2019 / First Editorial Decision Jan 02, 2020 / Accepted Jan 22, 2020





# A HERMENÊUTICA FORMATIVA E A ARTE DE INTERPRETAR: DOCÊNCIA EM PRÁTICAS DE CUIDAR E EDUCAR

Formative hermeneutics and the art of interpretation: teaching in caring and educating practices

MARCELO SILVA DE SOUZA RIBEIRO \*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO VALE DO SÃO FRANCISCO)

A Hermenêutica formativa y el arte de la interpretación: enseñanza en prácticas de cuidado y educación

CLARA MARIA MIRANDA DE SOUSA \*\*  
(UNIVERSIDADE DE PERNAMBUCO)

**Resumo:** O texto discute a ideia de Hermenêutica Formativa, baseada na filosofia de H.G.Gadamer, apresentando estudos empíricos sobre as experiências docentes quanto ao cuidado e ao sofrimento psíquico de alunos. Foram tomadas algumas vivências de docentes apreendidas nos percursos do componente curricular “Núcleo Temático em Políticas da Vida” (NT), a partir das atividades do Grupo de Trabalho (GT) “Metodologia Viva”, que aborda a qualidade das relações vividas pelos docentes, bem como a relação entre educação e saúde e sua indissociabilidade entre o cuidar e o educar. Participaram das atividades do GT vinte professores da educação básica. Como dispositivos de informações foram utilizados entrevistas, questionários e duas rodas de conversas vivenciadas no próprio espaço escolar em busca de interpretação acerca das experiências docentes. Em relação à análise, optou-se pela articulação da análise de conteúdo do tipo “tema emergente” e a análise fenomenológica do tipo círculo hermenêutico. Os horizontes interpretativos se organizaram em: A desvalia do docente cansado; O cuidado docente interrompido e suas possibilidades de resgate; Phronesis: saberes e estratégias docentes. Nesse processo inventivo de si, a ação de cuidado passa pelas relações e práticas de diálogo. Nessa arte de se interpretar e cuidar, o próprio ato educativo se faz na relação.

FERNANDA PATRÍCIA  
SOARES SOUTO NOVAES \*\*\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO VALE DO SÃO FRANCISCO)

**Palavras chaves:** Hermenêutica Formativa. Docência. Cuidado.

**Abstract:** The text discusses the idea of Formative Hermeneutics, based on the philosophy of H.G.Gadamer, presenting empirical studies on the teaching experiences regarding the care and psychological distress of students. Some experiences of professors learned in the curricular component “Thematic Core in Life Policies” (NT) were taken, based on the activities of the Working Group (GT) “Living Methodology”, which addresses the quality of the relationships experienced by teachers, as well as the relationship between education and health and its inseparability between caring and educating. Twenty basic education teachers participated in the activities of the WG. As information devices, interviews, questionnaires and two rounds of conversations lived in the school space in search of interpretation about teaching experiences were used. In relation to the analysis, it was decided to articulate the content analysis of the “emerging theme” type and the phenomenological analysis of the hermeneutic circle type. The interpretive horizons were organized into: The tired teacher’s worthlessness; The interrupted teaching care and its possibilities of rescue; Phronesis: teaching knowledge and strategies. In this inventive process of itself, the care action involves the relations and practices of dialogue. In this art of interpreting and caring, the educational act itself takes place in the relationship.

**Keywords:** Formative Hermeneutics. Teaching. Watch out.

**Resumen:** El texto discute la idea de la hermenéutica formativa, basada en la filosofía de H.G. Gadamer, presentando estudios empíricos sobre las experiencias de enseñanza sobre el cuidado y el sufrimiento psicológico de los estudiantes. Se tomaron algunas experiencias de docentes aprendidas en el curso del componente curricular “Núcleo temático en políticas de vida” (NT), en base a las actividades del Grupo de trabajo (GT) “Metodología de vida”, que aborda la calidad de las relaciones experimentadas por los docentes, así como la relación entre educación y salud y su inseparabilidad entre el cuidado y la educación. Veinte docentes de educación básica participaron en las actividades del GT. Como dispositivos de información, se utilizaron entrevistas, cuestionarios y dos rondas de conversaciones en el espacio escolar en busca de interpretación sobre experiencias de enseñanza. En relación con el análisis, se decidió articular el análisis de contenido del tipo de “tema emergente” y el análisis fenomenológico del tipo de círculo hermenéutico. Los horizontes interpretativos se organizaron en: la inutilidad del profesor cansado; El cuidado docente interrumpido y sus posibilidades de rescate; Phronesis: enseñanza de conocimientos y estrategias. En este proceso inventivo en sí mismo, la acción asistencial involucra las relaciones y prácticas del diálogo. En este arte de interpretar y cuidar, el acto educativo en sí tiene lugar en la relación.

**Palabras clave:** Hermenéutica formativa. Enseñanza. Cuidado.

\* Doutor em Ciências da Educação (Université du Québec à Montréal), Professor da Universidade Federal do Vale do São Francisco. Endereço Institucional: Univasf. Rua da Simpatia, 179. Centro. 56304-440 - Petrolina, PE – Brasil. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-1196-7383>. E-mail: [mribeiro27@gmail.com](mailto:mribeiro27@gmail.com)

\*\* Mestre em Educação (Universidade de Pernambuco). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0967-7790>. E-mail: [claradassis@gmail.com](mailto:claradassis@gmail.com)

\*\*\* Mestre em Educação para Graduação nos Cursos da Saúde. Doutoranda em Educação nas Profissões da Saúde. Professora da Universidade Federal do Vale do São Francisco. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0801-2431>. E-mail: [fernanda.patricia@univasf.edu.br](mailto:fernanda.patricia@univasf.edu.br)



*“A educação exige os maiores cuidados, porque influi sobre toda a vida” (Sêneca)*

## **Hermenêutica e a arte de interpretar a si mesmo**

O ser humano se faz lançado no tempo e no espaço, mas isso só é possível por causa da consciência dessa condição, que é inexorável à humanidade. Estar lançado no mundo, implica assumir tudo que o antecede, porque sempre há alguma coisa antes, e ao mesmo tempo tudo que o sucede, porque sempre há um por vir, afinal os horizontes indicam possibilidades (Stoehr, 1999).

Nesse lançar-se, o humano vive o movimento da sua natureza e da arte de sua construção numa busca constante pelo equilíbrio e pela saúde. “O que a arte de curar deve produzir é a saúde, quer dizer, algo que é natural em si mesmo” (Gadamer, 2009, p. 48). Essa tenção de se deixar levar e de fazer algo, de ouvir as vozes da natureza e interferir nos caminhos, tem sido, desde tempos áureos, a desgraça e a redenção do humano. Os mitos fundadores da humanidade trazem geralmente essa mensagem, como é o caso, por exemplo, das tradições abraâmicas. Em uma das versões, Eva e Adão, ao morderem a maçã, ou seja, ao acessarem o conhecimento, a consciência da existência, caem do paraíso, se descolam da natureza, mas não ao ponto de romper totalmente. Assim, o humano vive a sua saga de fazer parte da natureza e ao mesmo tempo de construir a sua própria natureza, como um artesão de si.

Para fins mais variados, passando pela saúde (Gadamer, 2009) à educação (Menezes & Lourenço, 2019), onde começa a força de um e termina a do outro? Até que ponto é possível interferir nos processos inventivos de si ou melhor deixar a natureza agir? É a própria natureza que transforma e cura? O educar é algo que vem de dentro do sujeito ou algo que se dá por meio de mediações? Tais questões remetem ao problema da construção de si mesmo, do autocuidado e da formação. Ambas são situadas aqui no campo da hermenêutica à medida que apontam para a arte de interpretar (Gadamer, 2011, 2015), mas não simplesmente interpretar o outro, o texto ou mundo. Hermes, que dá o sentido etimológico a hermenêutica, é um dos deuses olímpicos e responsável por conectar o mundo humano ao mundo olímpico, assim ele é o mensageiro, pois interpreta e liga mundos diferentes. O deus Hermes é astuto, inventivo e interessado pelas atividades dos homens, assim como tem a capacidade de afastar-se para clarificar o conhecimento que muitas vezes resiste a compreensão (Macedo, 2000). Para Bolzan (2005, p. 20) hermenêutica é a arte de interpretar e se alinha “a vários outros sinônimos, ou sentidos afins, como: esclarecer, declarar, anunciar, proclamar, ou ainda traduzir”. A hermenêutica para além de interpretar o outro é também uma arte de interpretar a si mesmo, portanto, de construir a si mesmo, que demanda autocuidado e que deixa um rastro de formação, dizendo respeito ao ser e não apenas aos aspectos técnicos. Esse entendimento também é atravessado pela ideia de Bildung, que significa o modo singular de uma época histórica articular a sua compreensão de mundo e de aprimorar-se a partir dos vários saberes envolvidos (Gadamer, 2011; 2015). Eis a ideia de hermenêutica formativa como uma arte de interpretar a si mesmo e simultânea a própria formação.

Acerca da hermenêutica, Gadamer (2002) aponta algumas indagações sobre a égide da técnica na contemporaneidade como resposta ao dilema humano de se interpretar. Para o filósofo alemão, a hipertrofia da racionalidade técnica coloca todas as fichas na capacidade humana de interferir na sua condição, negligenciando a natureza, mais precisamente na dimensão ontológica, em suas existencialidades dialógicas e históricas. Embora esse problema pareça ficar na ordem filosófica, há desdobramentos graves, sobretudo no campo do cuidar e do educar (Sousa & Ribeiro, 2019). Esse binômio, que foi apropriado por Sousa (2018), Sousa e Ribeiro (2019) de “educuidar”, assume o entendimento de que não existe processo de cuidar que esquive o educar e vice-versa, e que o “educuidar” não se dá pela via da racionalidade técnica, mas antes levando em consideração o equilíbrio maiêutico e os diálogos entre os parceiros de relação na inteireza do ser (Gusmão, Palmeira & Lima, 2018).

Essa discussão sobre os processos de cuidar e educar tem uma pertinência particular na contemporaneidade uma vez que vivemos numa “sociedade do cansaço” (Han, 2015), marcados por exigências de alta performances, além da própria volatilidade e liquidez nas relações humanas (Bauman, 2007). Possivelmente, algumas dessas marcas estejam contribuindo para processos de adoecimento em meios educativos (Diehl & Marin, 2016), como é o caso do suicídio ou mesmo os fenômenos da automutilação e autolesão<sup>1</sup>, doravante designadas aqui como “agressividade autodirigida”.

Assim, como ficariam os professores que não consideram os níveis dialógicos e relacionais dos processos formativos e que se centram de sobremaneira nas técnicas de ensino? Como os alunos se desenvol-

<sup>1</sup> A automutilação se diferencia da autolesão pela gravidade e consequência do ato. A primeira é mais grave que a segunda. Ambos, entretanto, reservam o movimento de uma agressividade autodirigida, que na Gestalt-terapia é identificado como “retroflexão”. Sobre isso há um estudo em andamento desenvolvido por Marta Maciel e Marcelo Ribeiro, pesquisadores da Univasf.



veriam em tais contextos? Como os professores, mesmo não tendo acesso a uma formação inicial que articule o cuidar e o educar, e nem o acolhimento aos processos inerentes à vida junto com a arte de ensinar, estão se interpretando, estão se compondo? Como os professores estão se cuidando para melhor cuidar dos alunos? E quando se depara com situações fortes em sala, como é o caso dos fenômenos da agressividade autodirigida, infelizmente algo muito comum hoje em dia? Como os docentes têm se referido e agido no seu próprio processo de cuidado de si e do outro? Que sobressaltos elaboram os docentes ao descobrir que educar é cuidar?

Sendo assim, o nosso objetivo é compreender alguns processos formativos de docentes, mais especificamente sua hermenêutica formativa considerando os contextos de vivências, afetos, sobretudo voltados para o cuidado. Também nos interessa compreender processos formativos onde os docentes se deparam com situações de agressividade autodirigida por parte dos alunos. Este texto apresenta, contudo, um pedido para que a escrita seja assumida na primeira pessoa do plural, uma vez que reflete o trabalho implicado de uma coletividade. Esse posicionamento já indica a importância dada às relações como constituidoras do ser gente, e de modo mais preciso, aponta para a qualidade das relações, principalmente quando há envolvimento para o outro.

Assim, tendo como significativa inspiração a *Hermenêutica Fenomenológica* de Gadamer (Linhares, 2016; Dittrich, Leopardi, 2015; Alves, Rabelo & Souza, 2014), que toma o diálogo como condutor da arte de interpretar, assumindo os “pré-conceitos” como condições fundantes, ou seja, o pré-teórico, articulando compreensão e crítica, pretendemos, como já sinalizado, lançar entendimentos a respeito do tornar-se professor como sendo uma arte da interpretação, principalmente no que diz respeito ao cuidar e educar e diante de situações de agressividade autodirigida por parte dos alunos. Nesse sentido, foram tomadas algumas vivências de docentes apreendidas nos percursos do componente curricular chamado de “Núcleo Temático em Políticas da Vida”.

## Aspectos do método como caminho

Os elementos empíricos presentes neste trabalho têm origem no âmbito do componente curricular Núcleo Temático Políticas da Vida (NT), ofertado semestralmente, nos cursos de graduação em uma universidade pública do semiárido nordestino. O NT busca integrar as dimensões do ensino, pesquisa e extensão, de maneira interdisciplinar, envolvendo professores e estudantes de variadas áreas do conhecimento e distribuídos em Grupos de Trabalhos (GT).

O recorte aqui exposto diz respeito às atividades do GT “Metodologia Viva”, que aborda a qualidade das relações vividas pelos docentes, a interface educação e saúde e a indissociabilidade do cuidar e do educar (Ribeiro, Sousa & Novaes, 2019). No propósito deste trabalho foram selecionadas as produções das últimas duas versões do GT, que abordou dois temas: o autocuidado docente e o impacto da agressividade autodirigida de estudantes no ser docente. Lançou-se mão, para os dois temas, de dispositivos como: entrevistas semiestruturadas, questionários e rodas de conversa. Participaram vinte docentes: professoras de educação infantil (EI) para o primeiro tema e professores do ensino fundamental II (EF) e ensino médio (EM) para o segundo tema. Alguns participaram das entrevistas, outros dos questionários e outros ainda das duas rodas de conversa vivenciadas no próprio espaço escolar.

As entrevistas e os questionários trouxeram conteúdos que versavam sobre a relação com os alunos, a qualidade do diálogo e os afetos diante de situações de agressividade autodirigida. As rodas de conversa exploraram as estratégias dos docentes lidarem com as questões do educar e cuidar e como isso era interpretado nos seus processos formativos. Tais processos são aqui entendidos pela atualização do “ser” humano, numa elaboração que se dá via os diálogos com o outro e por meio das experiências vividas e refletidas. Esse entendimento tem amparo na ideia do Ser Mais em Paulo Freire (1987), que vê a formação como algo mais complexo do que a simples aprendizagem ou domínio de um conhecimento técnico. Esse entendimento tem consonância com a crítica que Gadamer (2009, 2011, 2015) faz a racionalidade técnica.

Em relação à análise das informações, optou-se pela articulação da análise de conteúdo do tipo “tema emergente” (Bardin, 2016) e a análise fenomenológica do tipo círculo hermenêutico, que é o diálogo entre as partes e o todo. Os temas emergentes foram apreendidos das transcrições das entrevistas e confrontados com as informações dos questionários, que tiveram um papel mais secundário. Nas rodas de conversa, as informações foram analisadas considerando a produção de sentido via os diálogos elaborados e confirmados pelos participantes. A seguir iremos apresentar a síntese dos temas emergentes e dos sentidos.

De modo geral, os temas emergentes oriundos das entrevistas e questionários apontam para: (a) a sensação de desvalorização profissional; (b) uma sensação de impotência gerada pela pressão social, sobretudo as cobranças em termos de desempenho; (c) a questão do cuidado e o quanto isso depende do modo da gestão escolar mediar a qualidade das relações interpessoais; (d) as estratégias para lidar com o autocuidado vão variar a depender das condições encontradas em cada contexto escolar.

Esses temas emergentes convergem com os sentidos produzidos nas rodas de conversa, marcados, sobretudo por uma vida corrida, por pressões e cobranças. Os docentes também trouxeram o quanto



tudo isso se traduz em sintomas no corpo e suas dificuldades em lidar com as emoções. Abordaram ainda estratégias de enfrentamento.

## Informações em discussão

Apresentamos a integração entre os temas e os sentidos, que formaram o que chamamos de “horizontes interpretativos”: a desvalia do docente cansado; o cuidado docente interrompido e suas possibilidades de resgate e; *Phronesis*: saberes e estratégias docentes. Tais horizontes interpretativos serão compostos pelos conteúdos empíricos e acompanhados de reflexões pertinentes a hermenêutica formativa.

## A desvalia do docente cansado

Interessante notar que o docente vive uma daquelas profissões com alto poder de identificação, ou seja, em seu dia a dia parece ficar o tempo todo “logado” no trabalho. Mesmo em situação de sobrecarga não se desliga. Essa exaustão muitas vezes é acompanhada por uma carência consciente. Uma das professoras de EI, na entrevista, nos diz sobre isso:

Queira desabafar, mas ninguém nunca tinha tempo para se incomodar comigo. Além disso, ficou evidente o quão desgastante é a vida de um professor, pois percebi que muito da paixão que possuía no início da carreira, foi perdido pelo cansaço que é a vida de um professor (“Tereza”).

A desvalorização sentida pelos professores também está associada à percepção de que os colegas estão pouco integrados, carecendo de apoios. “Às vezes eu acho que a desvalorização é acarretada pelos próprios professores que são desunidos”, diz uma professora de educação infantil. Essa exaustão, que é um dos sintomas Síndrome de Burnout (Han, 2015; Nascimento Sobrinho, Barros, Tironi & Marques Filho, 2010), caracterizada pelo tripé da exaustão emocional, despersonalização e cinismo, tem atravessado a contemporaneidade, atingindo profissões do cuidado como médico, policiais e, também, o professor. No caso do professor apresenta contornos singulares, pois afeta as relações com os alunos. Uma professora do EF fala, na entrevista, que possíveis compensações, como o mínimo reconhecimento, lhe é tolhido.

A rotina de trabalho de três turnos... Muito trabalhoso devido ter que preparar aulas, corrigir avaliações e preparar material... Muitas vezes não apenas na escola como também em casa. E ainda, às vezes, ao chegar na escola encontrar os alunos e esses não valorizam isso... Não se interessar em querer aprender. Tudo isso resulta que nos tornemos “chatos”, “rabugentos” e desestimulados (“Solange”).

A cobrança por resultados no exercício da profissão não é algo que vem só de fora. A cobrança é vivida também a partir de si mesmo. Nesses casos, longe de ser algo positivo no sentido de elevar o profissional a buscar constantemente aperfeiçoamentos, tem gerado um mal-estar. Han (2015) aponta que o sujeito obediente não é sujeito que vive o prazer, mas sim o dever. Desse modo, a profissão preponderantemente da relação como é a do professor, se inclina por conta da cobrança, para a formulação de dados que alimentam o sistema, que o castiga ou o julga caso não se ajuste com a sociedade do desempenho.

Sim, eu me cobro bastante. Cobrança de si, principalmente. Nossa... Muito sobrecarregada, não tenho vida social, não saio para canto algum e fico sobrecarregada, preocupada e desiludida, pois não vejo como poder melhorar. Sinto-me frustrada porque não consigo resultado que eu queria (professora EF, “Juliana”).

E essa desvalia do docente cansado parece se agravar quando este se depara com o sofrimento do aluno, no limite do seu desespero (Dejours, 1992). Assim disse “João Pedro”, professor do ensino médio: “(...) Vou dizer uma coisa... Eu tive que não querer saber de problemas de alunos porque estava me fazendo mal. Eu não estava dando conta dos meus problemas e como eu iria dar conta dos problemas deles?” Han (2015) pontua que a sociedade do desempenho, leva as pessoas a viverem cansaços solitários, levando-o a se afastar dos outros. Esse professor encontrou um modo para ir suportando as exigências cotidianas que perpassa tanto o campo pessoal quanto o profissional, se questionando, refletindo e mostrando que a ajuda de outros profissionais é necessário para promoção de bem-estar.

Esse sentimento de “desvalia” indica uma perda do equilíbrio, de modo que o professor se sente diminuído, gerando dependências. A falta de autonomia, nesse caso, se esconde por traz da desvalorização. Isso, por sua vez, compromete a hermenêutica formativa, considerando que esta também se dá no encontro com o aluno. A falta de autonomia, o professor não consegue estabelecer uma relação de cuidado com o



outro, falhando também no seu autocuidado. Afinal, para uma metodologia viva, o professor precisa viver a relação com o seu aluno para além da transmissão de conteúdos, vendo-o em sua totalidade (Ribeiro, Sousa & Novaes, 2019; Ribeiro, 2018, 2019).

## O cuidado docente interrompido e suas possibilidades de resgate

Uma das coisas que mais ficaram evidenciadas no conjunto das respostas foi o quanto o autocuidado docente e o cuidar enquanto prática do professor, depende do modo como a instituição escolar cuida dos seus professores. Essa obviedade, de que o professor, para cuidar precisa ser cuidado, merece ser levada a sério. Nesse caso, o papel da gestão escolar indica uma importância ímpar, pois uma gestão sensível ao cuidado para com os professores, qualificando as relações interpessoais, criando dispositivos de atenção, de escuta e acolhimento, pode desencadear posições mais resilientes de modo que os docentes se sintam fortalecidos para lidar com as adversidades, sobretudo em situações de sofrimento psíquico dos alunos.

Em uma das rodas de conversas, alguns professores se queixaram dos conflitos e das exigências cotidianas, expressando que as demandas escolares, em dados momentos, provocaram exaustão e contribuíram para adoecimentos. Uma das professoras, em particular, se queixou da falta de interação com os demais colegas. Para ela, o resultado da eclosão tecnológica traz novas demandas na sala de aula, além de criar dificuldades em relação a atenção dos estudantes. Observa-se aqui a importância do docente falar sobre as dificuldades com seus pares, principalmente com os seus gestores, que atuariam de modo confirmador da experiência vivida.

A falta dessas confirmações parece indicar uma perda da integralidade do ser, corroendo a capacidade de estar inteiro com o outro, de estar aberto para o outro. De modo interessante, Gadamer (2009) relaciona a ideia de bem-estar (próxima à ideia de cuidado) à capacidade de estar na relação. “Mas o que é o bem-estar se não um ocupar-se de si mesmo, de modo estar aberto e pronto para tudo?” (p. 90). Numa hermenêutica formativa, o estar presente na relação é uma condição para arte de interpretar, inclusive a si mesmo.

Se, por um lado, observa-se um cuidado interrompido na prática docente, seja na relação entre pares, com os alunos ou consigo mesmo, nota-se possibilidades em andamento que indicam o resgate desse próprio cuidado. Nesse caso, o resgate tem muito a ver com o fortalecimento de espaços solidários, coletivos, de acolhimento e escuta sensível entre os professores, mas também de uma mediação sensível e apoiadora a essas questões por parte da gestão escolar. Outro ponto a ser notado é que o próprio cuidado consigo e com o outro, que diz respeito à hermenêutica formativa, tem relação com a interpretação de si mesmo. O que observamos nessas passagens é que, para o “poder-fazer” dos docentes, estes demandam, além de espaços mais apoiadores, se sentirem autorizados para deflagrarem a arte da interpretação (Gadamer, 2009), produzindo novos sentidos e significativos.

## ***Phronesis*: saberes e estratégias docentes**

Esse terceiro horizonte interpretativo traz o sentido de *Phronesis*, que, para Filosofia em geral e, em particular, para Gadamer, tem a ver com o conhecimento prático, especialmente um saber que emerge e se desenvolve da vivência e se integra com os demais conhecimentos. Há coisas que os professores sabem fazer que estão muito mais vinculados com as suas experiências práticas do que os conhecimentos técnicos que o definiriam como docente.

Sobre as situações de sofrimento psíquico dos alunos e que atravessam os docentes, sobretudo a agressividade autodirigida, algumas respostas dos questionários foram selecionadas para estabelecer contrastes e entendimentos (Macedo, 2018). De modo geral, quanto a questão de como se sentiam diante de situação de agressividade autodirigida, dois terços dos professores dizem não saber o que fazer e dois terços dizem que é para chamar atenção, demonstrando, nesse caso, desconhecimento. Isso já indica, que a estratégia para trabalhar a questão do cuidado passa pela formação. Certamente essas lacunas não estão isentas de vivências, o que denota a possibilidade de uma formação articulada com as próprias experiências desses professores, mesmo que se inicie pelo não saber ou afetações, se distanciando de uma proposta formativa baseada em técnicas aplicadas.

Na fala de alguns professores na roda de conversa foi possível observar que, ao entrarem em contato com afetos negativos, os docentes agem com o aluno de forma rígida e distanciada. Todavia, notamos que são posturas que advêm de um mal-estar e talvez de uma falta de repertório para lidar com esses afetos. Essas sensibilidades, mesmo a rigidez ou os mecanismos de defesa, se configuram como possibilidades daqueles professores interpretarem a si mesmos, integrando seus processos formativos. De modo geral, o próprio Gadamer (2009, 2011, 2015) sustenta a ideia de que o conhecimento está presente em outras fontes de expressividades.





Esses dilemas e desafios apontam para a necessidade de uma hermenêutica formativa que articula cuidar e educar. Afinal, o sentido de *Phronesis* é quando o conhecimento se torna experiência e integrado na consciência prática de quem age (Gadamer, 2009, p.12). Vejamos agora um relato de um professor EM sobre como mudou sua forma de se relacionar com os alunos.

Minha relação hoje é super amigável, mas nem sempre foi assim. No início eu era mais "mecânico", do tipo "Oi? Oi...". Sem muita conversa. Até porque não foi o que aprendi na minha formação. Com tempo eu fui observando outros professores, percebi o lado positivo que se poderia alcançar com uma relação mais afetiva com os alunos ("Fabrício").

Um outro professor do EF revela na entrevista uma estratégia mais implicada na relação.

O modo como vejo minha forma de cuidar para um dado aluno passa por uma boa conversa motivadora, a depender da situação, e que o levou a se mutilar. Tento compartilhar um pouco de minha história e superação de problemas que vivi também na adolescência. Além disso, busco sempre ter atenção para esse perfil de aluno, brincando, dando importância para ele, com abraço fraterno... Através destas várias ações, mostro para ele que tem importância, que ele é importante, e que ele é único, exclusivo por suas características, seus dons e suas virtudes ("Rodrigo").

Os docentes são capazes de reconhecer o sofrimento dos alunos e podem se lançar numa relação de cuidado, mas não sem custo. Isso indica que o cuidar, que é inerente à prática docente, mas em situação onde o outro manifesta grande sofrimento, provoca também desgastes no professor. Isso por sua vez reforça a tese de que o docente, para cuidar, precisa se sentir cuidado.

Quando fico sabendo destes casos é muito triste. Primeiro porque você sabe que aquele aluno está sofrendo por alguma coisa, algo o está perturbando, perturbando sua paz interna, seu equilíbrio emocional, a sua vida. Segundo que esse aluno, por viver numa atmosfera tão carregada de problemas e que não se vê soluções, possa tomar a pior das decisões, o suicídio. Na minha adolescência tive experiências desse tipo, decorrendo dos problemas familiares ("Fabiola", professora do EF).

Outros professores, em respostas rápidas, indicam seus despreparos para lidar com as situações de agressividade autodirigida. Assim, uma professora, que trabalha com adolescentes há 20 anos não se deparou diretamente com a agressividade autodirigida, mas soube de casos. Ela se sente despreparada para trabalhar com essas temáticas, mas também se sente desafiada, no sentido de que não é só o conteúdo que vale, mas que os alunos precisam de algo a mais. Um outro professor atua com adolescentes há bastante tempo e se identifica com os alunos que expressam sofrimento. Esse professor já presenciou casos de automutilação há algum tempo atrás. Na época tentou utilizar uma abordagem religiosa para conversar com o adolescente.

Por fim, um docente do EM que trabalha há 19 anos com adolescentes, acredita que seja difícil falar sobre automutilação, pois é uma coisa que está muito intensa. Quando apareceu um caso, ele ficou receoso, sem saber como conversar. Num momento, perguntou se a aluna estava bem, o que tinha havido. A adolescente contou sobre os cortes e disse que sentia falta do afeto familiar. Esse docente buscou ajuda com os colegas, e foi orientado para não ficar perguntando o que tinha acontecido, mas que tivesse uma atenção especial a ela, já que era uma aluna muito retraída.

## Um círculo que conclui, mas que recomeça

Como dissemos, a hermenêutica formativa é, em suma, a arte de interpretar a si mesmo na interação com o outro, rumo a fusão de horizontes relatada por Gadamer, acarretando toda potencialidade que esse encontro compreensivo promove. Nesse processo inventivo de si, na envergadura do fazer e poder docente, passa pelo cuidado de si, pelo cuidado para com o outro, mas, sobretudo, via as relações e por meio do diálogo. Nessa arte de se interpretar e cuidar, o próprio ato educativo se faz, porque se dá justamente na relação. É nesse sentido que tomamos de empréstimo uma passagem da cantora Roberta Campos: "A vida é um caminho para se compor". Nossa apropriação remete, então, à estética da existência, onde nos fazemos, nos criamos, nos interpretamos, portanto, no cuidado de si, no cuidado para com o outro, e o docente, nesse ato de cuidar, educa. Então no "educuidar" ele está a se formar, a se compor, porque está a viver a relação com o outro.

Consideramos a hermenêutica, além de ser a arte da interpretação, como uma arte do diálogo, que implica em produzir interpretações, inclusive de nós mesmos. Este trabalho, portanto, que teve como objetivo compreender processos formativos de docentes, considerando os contextos de suas vivências, afetos, sobretudo quando se deparam com situações de agressividade autodirigida, indica carências e esgarça-



mentos nos níveis das relações interpessoais no contexto escolar. Afinal, o que Gadamer (2009) diz sobre a importância da “arte de conseguirmos escutar-nos uns aos outros e a força de podermos ouvir o outro” (p. 180), como a novidade do sentido da hermenêutica, deve ser algo valorizado nos espaços escolares, no chão da escola, principalmente se o objetivo é efetivar formações (continuadas) que integrem o cuidar e o educar.

Temos consciência de algumas limitações deste empreendimento, sobretudo em relação à pretensão de dar conta de coisas que ultrapassam o escopo do trabalho. Contudo, as limitações podem depreender desafios, passando justamente pela hermenêutica formativa, evidentemente inspirada na Hermenêutica Fenomenológica de Gadamer, que tem a ver com a possibilidade de elaborar um estudo mais conceitual relacionando com a ideia de Metodologia Viva, algo que estamos desenvolvendo.

Além dessa sugestão, uma outra que muito nos atrai é articular esse sentido de hermenêutica enquanto interpretação de si mesmo com as ideias de cuidado de si em Foucault e autocuidado em Heidegger. Ademais, e do ponto de vista mais empírico, há muitos estudos a serem feitos nos contextos escolares, principalmente que façam frente aos fenômenos da agressividade autodirigida e como o educar e o cuidar possam estar integrados numa formação do ser. Afinal, espaços que estabeleçam as escutas de professores como momentos provocativos para formação, e a valorização de suas experiências é da ordem de uma hermenêutica formativa.

## Referências

- Alves, P. C.; Rabelo, M. C. & Souza, I. M. (2014). Hermenêutica-fenomenológica e compreensão nas ciências sociais. *Revista Sociedade e Estado*, 29 (1), 181-198. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922014000100010>
- Bauman, Z. (2007). *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bardin L. (2016). *Análise de conteúdo*. Lisboa: Ed. 70.
- Bolzan, J. (2005). Aproximações sobre hermenêutica e educação. *Aprender - Cad. de Filosofia e Psic. da Educação, ano III* (3), 19-32. <http://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/3068/2561>
- Dejours, C. (1992). *A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho*. São Paulo: Cortez.
- Diehl, L. & Marin, A. H. (2016). Adoecimento mental em professores brasileiros: revisão sistemática da literatura. *Est. Inter. Psicol.* (Londrina), 7(2), 64-85.  
[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S223664072016000200005](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S223664072016000200005)
- Dittrich, M. G. & Leopardi, M. T. (2015). Hermenêutica fenomenológica: um método de compreensão das vivências com pessoas. *Discursos fotográficos*, 11 (18), 97-117. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922014000100010>
- Freire, P. (1987). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Gadamer, H. G. (2009). *O mistério da saúde. O cuidado da Saúde e a Arte da Medicina*. Lisboa: Edições 70.
- Gadamer, H. G. (2015). *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes.
- Gadamer, H. G. (2011). *Verdade e Método II: complementos e índices*. Petrópolis: Vozes.
- Gusmão, J. L. O.; Palmeira, L. L. L. & Lima, W. M. (2018). A hermenêutica filosófica de Gadamer e sua contribuição para o cenário educacional. *Filos. e Educ.*, 10(2), 379-405. <https://doi.org/10.20396/rfe.v10i2.8652454>
- Han, B. C. (2015). *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes.
- Linhares, J. C. (2016). A herança da fenomenologia husserliana na hermenêutica de Gadamer. *Pensando – Revista de Filosofia*, 7(13), p. 97-109. <https://doi.org/10.26694/pensando.v7i13.4889>
- Macedo, R. S. (2018). *Pesquisa Contrastiva e Estudo Multicasos*. Salvador: EDUFBA.
- Macedo, R. S. (2000). *A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação*. Salvador: EDUFBA.



- Menezes, A. A. & Lourenço, D. N. (2019). Hermenêutica e Educação: implicações a partir do pensamento de Hans-Georg Gadamer e Jürgen Habermas. *Revista Práxis Educacional*, 15(36), 566-582. <https://doi.org/10.22481/praxisedu.v15i36.5912>
- Nascimento Sobrinho, C. L.; Barros, Dalton de Souza; Tironi, M. O. S. e Marques Filho, E. S. Médicos de UTI: prevalência da Síndrome de Burnout, características sociodemográficas e condições de trabalho. *Rev. bras. educ. med.* [online]. 2010, vol.34, n.1 <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-55022010000100013>.
- Ribeiro, M. S. S; Sousa, C. M. M. & Novaes, F. P. S. S. (2019). Metodologia viva: relação de cuidado e autocuidado em processos formativos. In: L. P. Araújo et al. (Orgs). *Psicologia, saúde & assistência social* (p. 93-107). Petrolina: Univasf.
- Ribeiro, M. S. S. (2019). Performance minimalista e a metodologia viva na educação online: experiências em linguagem audiovisual. In: J.R. Rodrigues & J.N.Vieira (Orgs). *Paradigma Cultural III: campo educacional e cultura escolar* (p. 35-44). Curitiba: CRV.
- Ribeiro, M. S. S. (2018). Por uma metodologia viva: docência, identidade e relações interpessoais. In: I.F. Motta; A.S.R. De Rosal & C.Y.G. Silva (Orgs). *Psicologia: relações com o contemporâneo* (p. 50-77). São Paulo: Editora Ideias & Letras.
- Sousa, C. M. M. & Ribeiro, M. S. S. (2019). O Ethos do cuidado na formação docente: uma experiência de estágio no ensino superior. *Aprender - Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, [S.l.], ano XIII (21), 26 - 41.
- <http://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/5603>
- Sousa, C. M. M. *Cuidado em educação: os sentidos da experiência no contexto de pesquisa formação com professoras da educação infantil*. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Formação de Professores e Práticas Interdisciplinares, Universidade de Pernambuco, Petrolina - PE.
- Stoehr, T. (1999). *Aqui, agora y lo que viene. Paul Goodman y la psicoterapia. Gestalt en tempos de crisis mundial*. Santiago, Chile: Quatro Vientos, 1999.

Recebido em 16.10.2019 / Primeira Decisão Editorial em 02.01.2020 / Aceito em 22.01.2020



## INTERPRETATION, SEMIOTICS AND QUALITATIVE RESEARCH IN HYPNOSIS

Interpretação, Semiótica e Pesquisa Qualitativa em Hipnose

Interpretación, Semiótica e Investigación Cualitativa en Hipnosis

MAURÍCIO NEUBERN\*  
(UNIVERSITY OF BRASÍLIA)

**Abstract** – The present work seeks to highlight some relevant references to conceive the interpretation of clinical and qualitative research in hypnosis. Starting from a brief case report, he discusses three important references under a semiotic and complex reading: the universe of experience of the subject, impressions and descriptions, and the problem of form. In the first reference, he emphasizes that the interpretations must contemplate the own semiotic production of the experience of the subject. In the second, that the impressions and description processes need to be integrated into the research. In the third, that the construction of interpretation needs to conceive and deal with problems of form, such as deformation (influence), information (addition of knowledge) and transformation (reconfiguration of experience). The article concludes by pointing out that, although this discussion is still initial, it points out ways to a collective discussion around the subject, as they are pertinent in terms of research and hypnosis.

**Keywords:** Hypnosis; Interpretation; Qualitative Research; Semiotics.

**Resumen** - El presente trabajo busca destacar algunas referencias relevantes para concebir la interpretación de la investigación clínica e cualitativa en hipnosis. A partir de un breve relato de caso, discute tres referencias importantes bajo una lectura semiótica y compleja: el universo de experiencia del sujeto, impresiones y descripciones y el problema de la forma. En la primera referencia, destaca que las interpretaciones necesitan contemplar la producción semiótica propia de la experiencia del sujeto. En la segunda, que los procesos de impresión y descripción deben integrarse en la investigación. En la tercera, que la construcción de la interpretación necesita concebir y lidiar con los problemas de forma, como la deformación (influencia), la información (aumento del conocimiento) y la transformación (reconfiguración de la experiencia). El artículo se concluye resaltando que, a pesar de que esta discusión es todavía inicial, ella apunta caminos hacia una discusión colectiva en torno al asunto, pues se muestran pertinentes en términos de investigación e hipnosis.

**Palabras clave:** Hipnosis; Interpretación; Investigación Cualitativa; Semiótica.

**Resumo** – O presente trabalho busca destacar algumas referências relevantes para se conceber a interpretação da pesquisa clínica e qualitativa em hipnose. Partindo de um breve relato de caso, discute três referências importantes sob uma leitura semiótica e complexa: o universo de experiência do sujeito, impressões e descrições e o problema da forma. Na primeira referência, destaca que as interpretações precisam contemplar a produção semiótica própria da experiência do sujeito. Na segunda, que os processos de impressão e descrição precisam ser integrados à pesquisa. Na terceira, que a construção da interpretação precisa conceber e lidar com os problemas de forma, como a deformação (influência), a informação (acréscimo de conhecimento) e a transformação (reconfiguração da experiência). O artigo é concluído ressaltando que, apesar dessa discussão ser ainda inicial, ela apontar caminhos para uma discussão coletiva em torno do assunto, pois se mostram pertinentes em termos de pesquisa e hipnose.

**Palavras-chave:** Hipnose; Interpretação; Pesquisa Qualitativa; Semiótica.

\* Doctor in Psychology, Associate Professor in Clinical Psychology Department of University of Brasília. Institutional Address: Instituto de Psicologia, UnB, Campus Universitário Darcy Ribeiro, Asa Norte. 70910-900, Brasília, DF. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-6971-0655>. Email: [mauricio.neubern@gmail.com](mailto:mauricio.neubern@gmail.com)



## Introduction

The resumption of interest in hypnosis, especially in the last twenty years, was marked by the sharp opposition between clinic and research (Neubern, 2017a), in which the primacy of quantitative methods over qualitative ones (Jensen & Patterson, 2014). Thus, although such research is relevant in several ways, such as evaluating the effectiveness of hypnosis and its application to various problems, they end up not considering important processes of the relationship and the hypnotic experience, such as emotions, narrative reconstruction, the role of the subject and communication. As for the clinic, there are innovative and pertinent aspects, which favor, at some level, the overcoming of certain criticisms, such as the superficiality of hypnosis or the substitution of symptoms (Roustang, 2015; Zeig, 2014), and a multitude of applications in everyday problems, ranging from chronic pain to medical and dental issues (such as preparing for surgery) and psychological, psychiatric and sporting demands (Bioy, 2018). Despite the considerable production of knowledge present in the clinic of hypnosis, such proposals are generally not recognized as research and are often restricted to schools of hypnotherapy, in which the ideas of a founding master are applied and used as an explanatory axis regarding the challenges faced by the clinical practice in their daily work.

A similar scenario brings up a fundamental research problem for both groups, which is the problem of interpretation, that is, the construction of thought that encompasses elements of the empirical and theoretical concepts through the researcher's action (Creswell, 2013; Gonzalez Rey & Mitjans, 2017). That is where the notion of clinical research can be conceived (Lévy, 1997; Neubern, 2017a), which involves a construction process, part of a relational contract between the protagonists (researcher and subjects), allows different fronts of interpretation (reflexivity about the relationship and the experience of the other) and culminates in change processes pertinent to the subject. It would not be an exaggeration the idea that the clinic itself is, in essence, an important form of research, as it involves the challenge of producing knowledge about the universe of the other (be it a person, group or community) that is not previously known to the researcher, given the multiple facets of its complexity. In this sense, interpretation assumes a central role in clinical research as it favors the construction of legitimate information about an eminently subjective research field that is constituted as an ontological process with its own characteristics, such as singularity, quality, complexity and subject (Morin, 2001), that is, challenging notions for modern science proposals (Demo, 2000).

Thus, although there are few explicit proposals for clinical research in hypnosis, it is possible to highlight some points of considerable relevance to reflect on the role of interpretation in clinical and qualitative research in this field. A first relevant topic would be how to qualify the subject and its different expressions during the hypnotic process. Hypnosis highlights a fundamental concern about the uniqueness of each subject (Erickson & Rossi, 1980), around which the hypnotherapist must create a whole context (with his language, interventions, roles and therapeutic goals) to contemplate his particular needs and characteristics, instead of wanting to adapt or dissolve them in general frameworks. This point is very close to contemporary discussions about the subject in the research, which should be understood in the singularity of its configurations (Gonzalez Rey & Mitjans, 2017) and narratives (Kim, 2015).

Second, there is the problem of qualifying the different expressions that occur in a human (Creswell, 2013) and hypnotic context in particular (Bioy, 2018), which precede the process of interpretation. It is an attempt to answer the question in which one asks how a researcher reaches such readings in a given situation, which touches both the subjective and ideological imposition possibilities, as well as the pertinence as to what is experienced and makes sense for the other. Contrary to the mythical view pointed out by some (Bioy, 2018), the insight through which certain hypnotherapists (Erickson, 1954; Zeig, 2014) seem to capture or read the clinical process refers to the influence of their internal and subjective universe, such as the capturing visible and public expressions (Neubern, 2017b). Third, there are aspects linked to a very particular dimension of hypnosis - its capacity for influence (Roustang, 2015). This theme consists of a thorny problem in terms of research, since it breaks with the proposal of subject - object separation, fundamental to the modern science project (Demo, 2000; Stengers, 2002). If the expressions that seem to emerge from a hypnotic process are reproductions of the therapist's thinking, it is questioned to what extent it would be possible to carry out reliable research in this context (Neubern, 2018).

Thus, the present work aims to highlight, still in an initial way, some relevant references to build possible ways to conceive the interpretation in a qualitative research process, here also taken as a clinic (Lévy, 1997), in hypnosis. To this end, it will address three major references and their respective topics: the subject's universe of experience; the role of impressions and descriptions; and the problem of form, where influence and its role in the construction of information are discussed. As an illustration, it will start from a clinical vignette by Erickson (1954) where he will bring the main elements for his discussion. It is considered here that many of the reflections will be taken in hypothetical aspects, either by the scarcity of elements of clinical





illustration, or by the very space limit for this work. Its theoretical starting points will be the semiotics and phenomenology of Charles Peirce (1998) and his followers (Colapietro, 1989; Jappy, 2013; Nöth, 2015), as well as some topics raised by authors of complexity (Morin, 2001; Neubern, 2016) whose ideas about hypnosis relevant proximity to the ideas of Peirce (1998).

## Clinical Illustration

Mr. X, 59, was a factory worker and had been diagnosed with hysterical paralysis due to the immobilization of his arm, with no known organic cause. The company where he worked said it would be enough to have the willpower to get well, since his problem would not be serious. Thus, it was accepted, on the part of the company, only the payment of one week of medical assistance so that he could return to work, so that he would be fired if he did not improve. The situation was quite hopeless, as he was only a year away from retirement and a layoff at that point would be a very difficult problem for him. Erickson agreed to treat him and called in some colleagues to assist him in the process. It was noticed that, during waking, his arm became rigid, but during sleep, relaxed, confirming the diagnosis. He was a man who did not express much verbal resourcefulness to explain his problem and his life story, which hindered a broader investigation of his condition and way of being.

So, Erickson decided to take the following approach: he met with fellow doctors in front of the patient, without addressing him directly and began to discuss his clinical condition. They said, in a pessimistic tone, that he would have a syndrome of inertia, which was a real problem, that would follow a certain prognosis: after 2 or 3 days, he would feel some looser muscles in his shoulder, after 4 or 5 days, most of the arm would be normal and, within a week, he would have only a slight feeling of numbness in the wrist. Then they said that this hypothesis would be confirmed when the patient was in a hypnotic process. Erickson induced him into a trance, confirming the diagnosis and again describing the progress of his improvement. At the end of a week, the patient had followed exactly what was explained about his condition and suppressed the symptom, in order to reintegrate to work and, after a year, to retire as expected, claiming only a slight numbness in the wrist.

## Basic Concepts

In the perspective presented here (Neubern, 2016; 2017a), hypnosis is conceived as a semiotic and complex process. On the one hand, it implies the trance that consists of altering the references of the I-world experience, which involve the socially shared notions of space, time, body, matter and cause. These changes are followed by the emergence of a series of processes, generally barely visible during the common state, which involve a phylogenetic dimension (such as anesthesia, analgesia and time distortions) and a sociocultural dimension (such as views of cultural beings and family scenes) that refers to collective processes and knowledge that are subjectified in a unique way by each subject (Morin, 2001). On the other hand, hypnosis also involves specific modes of communication that trigger trance and actively participate in a therapeutic process. They can include repetitions, changes in rhythm, pauses and even figures of speech and role performance (Neubern, 2016).

Regarding the work of Peirce (1998), there are two types of knowledge of great value for this reflection: semiotics and phenomenology. Semiotics, or study of signs, conceives the sign as something that represents an object and produces an effect on the mind of an interlocutor, the interpretant (Jappy, 2013). Signs, when classified according to their objects, can be: icons, which convey qualities of their objects (such as drawings, images and, in grammatical terms, verbs, adjectives and adverbs); the indexes, which are linked to your objects by a physical relationship (such as footprints on the floor, tracks of an animal) or functional (such as the markers on a thermometer); and symbols, which relate to their objects through laws, habits or conventions (such as words and speeches in general). Peirce's phenomenology (1998) alludes to the ways in which the mind captures and experiences the influence of the world, which basically implies three dimensions: firstness (qualitative, potential, typical of feeling), secondness (reactive, of the existing singular and individual) and outsourcing (laws, habits, symbols and thinking). There is a strong approximation between phenomenology and semiotics, mainly in the correspondence between the classification of signs and the dimensions of apprehension of the mind.

Neubern (2016) highlights that one of the possible approaches to hypnotic communication by the work of Peirce (1998) is through the notion of iconicity, that is, the ability of signs to transmit the qualities of their objects (Nöth, 2015). These are three types of signs called hypoicons (Nöth, 2015): in terms of a first-priority, there are images that convey qualities of their objects (such as visual images) very present in the hypnotic experience; in terms of second-priority, there are diagrams, which are linked to their objects, highlighting the functional relations between them, as in the case of repetition of the subject's words or of a description; and third-priority signs, metaphors, which juxtapose two distinct fields of experience in a single sign, as in the case of the expression love is blind, which articulates the human deviations of feeling to a physical limitation.



## The Subject's Experience

The richness and complexity of semiotic processes in a clinical situation requires a conception of signs that is beyond linear reading. Thus, even if signs are conceived, in logical terms, in relation to their objects and interpretants (Peirce, 1998), a clinical situation such as that of Mr. X refers to a series of semiotic configurations or forms, that is, systems that they interpenetrate and recreate themselves according to the particular characteristics of the subject's universe of individual and social experience (Neubern, 2016). The interpretation should not be based on the interpretants that can produce an icon or symbol in isolation, but on its insertion within this lived universe, conceived in its entirety. Thus, if a semiotic form like Mr. X's symptom means something to the subject (Gonzalez & Mitjans, 2017; Creswell, 2013), this goes beyond a linear and classificatory perspective of logic, although it does not exclude it, demanding some clinical principles of great relevance for interpretation.

A first principle is that the different semiotic forms of the subject's experience interpenetrate. In the case of Mr. X, this can be conceived in the narratives given by the representatives of the company (having a hysterical picture, his problem is only psychological, being fired if it doesn't improve, losing his retirement), highly related to the subject's feeling of despair in the face of the tragic possibility of losing his retirement. There is a profusion of signs here that intertwine around a symptom and make reference to several objects: the narratives of the company representatives, who represent social exchanges of that society; the signs of sensations and paralysis, which refer to a whole phylogenetic and also symbolic charge of the subject, in his unique way of being and his history; and, further on, the interventions of Erickson and his colleagues, representing medical knowledge and hypnosis itself. Such semiotic forms are constituted as complex processes, representing different systems of experiences that are linked to the symptom and also to society, to biology and to Mr. X's own subjectivity.

However, going beyond the enumeration of the different signs, there is also the dimension of semiotic production - the field of interpretants - developed by the subject himself, who, by no means, is receptive to sociocultural influences (Colapietro, 1989). It is true that, for the vignette described here, Erickson made no mention, for example, of the agency processes that would have led Mr. X to assume the position described - a point that would be essential for a more comprehensive understanding of the process. Perhaps even because of the emergency nature of the intervention, he had not made any major considerations in that direction. However, it would be possible to conceive that the company's aggressive attitude towards him would favor the production of emotions with a high level of negativity, increasing his anxiety about the risk of loss of retirement, as well as his experience of deep paralysis in the face of the problem experienced. The paralysis of the arm, in which there would certainly also be historical processes, referring to the subjectivity of other exchanges and social devices, also implied an experience of paralysis of the whole, either because it blocked the possibilities for Mr. X to develop and dominate a fundamental dimension of his life. life - work - with its own meanings, either because it impeded his future plan - retirement. The disqualification carried out by the company, by imposing a diagnosis of a psychological cause for its problem, in addition to intensifying the weight experienced in such a scenario, possibly also acted negatively on its own self-image, giving it possible interpretants linked to failure, to moral weakness and emotional fragility, something unacceptable to a worker like him.

In this sense, conceiving that the signs interpenetrate and configure themselves in certain forms should not mean something random, as if they were organized at random. Here we have the second relevant topic of this discussion, which is the symbolic character that emanates from these complex forms. An interpretive process needs to be relevant to this general symbolic production that seems to order the whole, with multiple and specific meanings and meanings. This general symbolic content is found in the forms and habits that can involve from specific themes (such as the possibility of unemployment for Mr. X), as well as in deeper identity issues - types of symbolic scripts, developed in the subject's social fabric, which it seems to obey in many moments of life, as if fulfilling the role of a theater script (Neubern, 2016). These scripts, often generated and embodied by the subject as metaphors (Lakoff & Johnson, 2003), commonly have as their object cultural devices and conversations, which can result in legacies, missions and roles that the subject tends to seek to play, not always in a way conscious. Although this process is not mentioned in the case discussed here, it would be interesting to highlight, always hypothetically, the role of apparent inertia played by Mr. X, in face of a critical situation for such important issues in his life. He simply remained silent and seemed to shyly accept the impositions made, whether those of the company, or those conveyed by doctors in his treatment. It would be possible to consider that this type of attitude may refer to certain symbolic scripts developed, mainly, in family and institutional transmissions (Roustang, 2015).

However, the interpretation process must also be relevant to the signs that support the symbol, such as those of secondary (such as indexes and diagrams) and those of primary, mainly due to the dimension of the feeling present there. In the hypothetical exercise developed here, it would be possible to consider that Erickson's interpretation was relevant to Mr. X's experience in different ways. On the one hand, medical authority was used to welcome the subject disqualified by the company, considering that he really had a problem (the inertia syndrome) and not a mere fiction, and at the same time, opposing the discourse of authority from the company. Thus, the configurations of signs present in the doctors' speech before Mr. X referred to scientific knowledge, describing prognostic indexes of a given syndrome that really existed, but that should dissipate in a few days. The conversation itself, carried out between such authorities without addressing him (someone already cor-



nered by the pressure of the company) was also a semiotic form, the main purpose of which was to bring him up to date without pressuring him. Hypnosis, with all the imagery of power and magic it usually evokes (Bioy, 2018), took on a significant role in confirming the favorable medical discourse of that team and promoting not negligible impacts on the body, which was possibly captured by the subject as yet another sign of power that recognized its problem and pointed to a solution.

On the other hand, this set of forms, both in a conversation with scientific terms that supported it, and in the relational game that did not pressure it, also favored important processes of subjectivation. In the face of an aggressive situation that pressured him and did not offer future perspectives, the recognition of his condition was of considerable importance to the subject, as it legitimized his condition as a victim of a disease (and not the producer of a weakness) and predicted prospects of cure. It can be considered that such a context, by mirroring such signs in the subject's world of experience, adding in this mirroring the recognition and therapeutic possibilities, favored the subject's unblocking regarding the pressure he was experiencing and, more than that, provided the plunge into a first dimension, characterized by the new, the potential and the creation, that is, the field of feelings. Such a process became relevant precisely because it mirrored, for moments of iconicity (Neubern, 2016), the problems experienced by the subject and his healing potential, still hidden and marginalized in his own universe.

From the above, it follows that an interpretation of clinical research is relevant because it makes sense as to what happens with the subject (Gonzalez Rey & Mitjans, 2017), but, the complexity and greatness of the forms is so great, that this interpretation can or not to contemplate important moments of this experience. The diagnosis made about Mr. X may have been technically correct, but his simple expression served as a disqualification and threat, without considering that important elements, such as his moment and his future, were not even taken into account. The intervention of Erickson and his colleagues was more pertinent for conceiving the symptom (very organized in terms of secondary), integrating other elements (the importance of Mr. X being recognized and accepted) and highlighting his potential for change. In summary, the pertinence needs to include the aspects experienced that imply the phenomenological dimensions of the experience in a clinical perspective that favors the protagonism of the subject and the creation of alternatives in the face of his problem (Creswell, 2013; Lévy, 1997).

This touches the third point to be raised - the subject and his relations with the trance. As highlighted by Neubern (2018), at the same time that an active and autonomous dimension is incarnated by the subject during the trance, he is also the representative of other collective belongings, realized, for example, in social, institutional, conversations and family legacies. Such duplicity, marked by someone who can create and choose, but who also represents and tends to obey such legacies, is a central point of interpretation in hypnosis, as it points out an infinite number of possible relationships between these two poles. In Mr. X's specific case, at first glance, there was considerable passivity on his part, as he was situated by the company and presented by Erickson as someone who simply suffered the action of a problem without being able to extricate himself from it. From a certain point of view, he could be a kind of depository of an entire collective situation that perhaps pointed to issues such as the worker's position, the class struggle, social security, masculinity, that is, processes that simply imposed themselves him and set up his symptom without doing anything. It would therefore be a considerable mistake on the part of a researcher or therapist to wish that he would assume the idealized and reified role of a proud and talkative subject at that very critical moment, surrounded by fears and threats.

However, it would also be questionable to conceive that his role during the hypnotic process was one of full passivity, as if he were only there to receive and obey orders from authorities. As he was recognized by doctors and realized some kind of solution to his problem (perhaps his greatest need in the whole process) he accepted these processes and generated realities in his own universe, but he did it from the experiences evoked by the intervention of doctors. If it is right to conceive that he did not carry out a deeper and more deliberate process of symbolizing what affected him and therapy in general, it is also consistent to consider that, on some level, there was protagonism on his part, since his subjectivity was appropriated such influences and produced solutions that met the pressing needs of its demand. It would not be an exaggeration to say that, on Mr. X's part, a conscious effort and a deep unconscious disposition were mobilized in this situation.

An interpretive process, therefore, about the trance experience must conceive a wide variety of possibilities, since such an experience is far from homogeneous, nor is it consistent with rigid standards of understanding (Clément, 2011). Sleepwalking, lucidity, stupor, possession, depth and hypnotic sleep are some examples of terms used in the practices of hypnosis (Bioy, 2018) that point to a range of trance modalities, although at the moment there is no comprehensive and consensus on the same. Despite this, the uniqueness of each person's experience, between its deliberate and conscious dimensions that coincide with the notion of subject (Morin, 2001), and the collective processes that make him a representative (Neubern, 2016), need to be recognized as a important reference in the interpretation processes, since they are a particular characteristic of the trance phenomenon. The variation of semiotic forms present in the construction of self and other voices during the trance and the phenomenological dimensions of experience (Perice, 1998) can offer concepts of great value for understanding the process and the diversity of trances experienced by the subject.



## Impression & Description

If interpretation, in a way, is the most important moment in the construction of qualitative research (Creswell, 2013; Gonzalez Rey & Mitjans, 2017), it should not be conceived as the only one, at the risk of leading the researcher to conclusions intensely marked by their beliefs, but distant from the empirical. As it consists of a process that par excellence refers to the symbolic plane, it also relies on existing, concrete and reactive processes of secondary, and also on the diaphanous potential of primary. If one considers the researcher's own action towards the subject in a trance, in addition to the symbolic dimension, characterized by interpretation and reflexivity, he enters an interactive game against this other, a complex of mutual reactions typical of indices and diagrams, establishing a bond with the other on the plane of feeling that seems to infiltrate the barriers that divide the subject from the world, marked mainly by firstness (Neubern, 2017a). Therefore, the action of interpreting is based on other semiotic processes - such as impressions and descriptions - that need to explicitly integrate the construction of clinical research in hypnosis.

The impressions refer to a diaphanous field of experience, very pervaded by the sensitive that is not yet symbolized (Brito & Pesce, 2015), which occupies a very important place in qualitative research. Commonly associated by clinicians to terms such as intuition, feeling, daydreaming, fantasy, countertransference and imagination (Neubern, 2017a), impressions are highly permeated by firstness, which, due to their potential and qualitative character, are generally considered as a source of error for claims modern science. At the same time, this field is usually the target of several mechanisms of substantiation, in which its processes are conceived from a material and existing perspective that does not match the diaphanous content of firstness, which can produce several conceptual and clinical errors.

The importance of impressions in a hypnosis research setting is, above all, due to its possibility of relevance regarding the subjective scenario studied. An image that comes to the mind of the researcher, a memory, a scene, an indefinite physical sensation, an intuition, a feeling, in short, a subjective impression that comes from the relationship with this other can constitute a relevant semiotic form of the process relational that is drawn there. This is because the primacy that permeates a hypnotic relationship, at the same time that it is fleeting and potential, happens at a level prior to the organization of the self, involving intimate dispositions of the protagonists that, commonly, they themselves are unaware of. In a similar way, they can also capture, with relative precision, processes of great importance in the world of the interlocutor in a trance that, although not clear at the beginning, present indices of great value for certain research investigation axes. Although such signs are quite treacherous for scientific rationality, they refer to a specific field of perception, known to clinicians, mystics and artists (Clément, 2011), which can lead to important research processes not always triggered by other means, such as observation and quantitative instruments.

Impressions cannot and should not constitute the central axis of a research, because, if a researcher did so, he could easily disconnect from the various empirical signs present there, making his research become the mere reproduction of his beliefs or theories (Stengers, 2002). The impressions, taken exclusively, do not guarantee a coherent legitimation process and can cause the research to become a process of ideological or theoretical reproduction of the researcher, in order to manipulate and impose itself on the different semiotic productions of the subjects. However, impressions are also a central point of the research, as they refer to the fundamentals of the subjectification process (Neubern, 2016; Schore, 2016) and participate intensely in relational exchanges in hypnosis. Even though they are elusive and diaphanous, they need to be guided as an intelligibility field, in order to also be submitted to the processes of legitimation (Creswell, 2013; Ionescu & Blanchet, 2009) and integrated throughout the interpretations.

The need to recognize and integrate them refers to two specific points, the first of which refers to the importance of hypo-icons (Jappy, 2013; Nöth, 2015). Hypoicons, because they have a qualitative logic, allow some level of representation of these experiences, which should not imply a perspective of control over them, but a certain materialization of their influences. Images, diagrams and metaphors, in spite of the risks they entail for a research, allow bringing what is potential of firstness to the existing material of secondaryity, offering some level of materiality to the process of understanding that takes place there. Second, such materialization is of paramount importance for the action of the protagonists, favoring the creation of therapeutic actions and opening the field for new narratives of research, which often seems to run out and stiffen in the face of purely existing signs, such as indexes and symbols.

Mr. X's reported case is very significant in this regard. This is because, on the one hand, the different narrative facets surrounding his situation could lead a researcher to a sensation of paralysis, pressure on the body, bars, chains, injustice, revolt, suffocation and, not to mention, the profound anguish linked to the well-known metaphor of a dead end. Such impressions can be of great relevance for a therapist, as Erickson did, to build a narrative strategy that takes into account the different influences of the problem and possible ways to get rid of them from their own personal and social resources. On the other hand, impressions could also offer an initial point of understanding of what may be at stake in this influence operated on him by different instances (such as the company and social security), his way of subjective it and how to mobilize him to favor of its protagonism (Kim, 2015). The very sensitive dimension of corporeality (Brito & Pesce, 2015) that embodied such symptom, as well as the impact of hypnotic intervention, could become more visible from the exercise of materializing these





processes. In short, both the initial thread of a research field and the clinical concern itself with change and protagonism (Lévy, 1997) find a topic of the highest relevance here.

The second important moment in the construction of the research is due to the description of the signs that are presented to the researcher (Neubern, 2017a). It is predominantly pervaded by the secondary and basically consists of the organization of the explicit signs that appear in the relational context of hypnosis. It may involve a more particular dimension of a given event, as in the case of a hypnotic phenomenon not yet or little known, remaining more linked to the secondary, or also sequences of forms, as in an interactive exchange, bringing it closer to thirdness through the notion of pattern. As it constitutes the material dimension of the research, that is, of the signs themselves, they have great importance for the construction of the same. First, when they make the signs explicit, they make reference both to the objects that precede them and to their logical potential for interpretation, functioning as highly relevant indices to the interpretive process. In the case of Mr. X, the reports of the company representative about him had as their object labor relations, company policy, the labor laws of that country and all the subjectivity that ensued in the social universe of this subject. At the same time, they are also signs that referred to a strong reaction on him to the point of intensifying his symptom and further increasing his suffering. Such materiality offers important references for the interpretations that need to cover fields that are not explicitly expressed, therefore, implying several heuristic risks, but they also cannot disregard the strength or demand of certain forms that are present. It is possible to conceive that this point refers more to the researcher's own action as a subject (Gonzalez Rey & Mitjans, 2017; Morin, 1991) that gives life to the research process through its interpretations, but finds in the description some references so that his constructions have coherence with the empirical.

Second, there is the problem of public control (Colapietro, 1989) of research, that is, the possibility that its concrete signs are discussed by the competent public in order to prevent possible errors, inconsistencies or even misinterpretations (Neubern, 2017b). It is a central point in the process of legitimizing research that favors critical discussion among specialists in a field (Demo, 2000) who can, together, reflect on the complexity of the phenomenon, the strategies used to approach it, the contradictions that arise as challenges to the researcher, the slips, the options made and their possible consequences, as well as the alternatives that can be created for the investigation of certain facets. Public control can be of great relevance as a way of preventing ideological impositions and narratives that are very dear to the researcher, but with little or no meaning for the subject, which can favor the manipulation of research and the violence of an imposition of meanings foreign to your world of experience. The researcher's theories can lead to effects as harmful as those produced by the stigmas imposed on Mr. X, as they consist of concepts about the other that function more as strategies of power than as scientific understanding (Nathan, 2001).

Meetings of experts could discuss, for example, the narratives presented to Erickson about Mr. X, the possible records there (recorded, written, filmed), the ways the therapist interpreted and behaved in the case, the application of his techniques in coherence or not with the patient's universe of experiences, the role of trance and the subject itself in such a process. It is certain that a perfect and complete description would be impossible in a complex phenomenon such as the hypnotic relationship, which forces the researcher and his peers to choose certain focuses of description, such as verbal, sonorous, non-verbal, choreographic and performance. However, when starting from common focuses, defining a certain set of semiotic forms, the researchers have full conditions to raise relevant questions about such descriptions, in order to criticize and reflect on their insertion in the research and on the bases offered for the construction of interpretations.

This community topic of the legitimation of hypnosis is still very precarious, either because of its close proximity to universities and research centers, or due to a form of production that is still very associated with individual thinking, which, despite important contributions, rarely acquire a collective content and, when they do, they distance themselves a lot from clinical and qualitative research (Neubern, 2017b). The very elusive character of semiotic production in hypnosis tends to favor this type of organization centered on individual production and on the figure of founding masters. However, the description can offer subsidies of great importance for the construction of a common language to the specialists, basic point for the exercise of such discussions that should not necessarily aim at a consensus, but favor a perspective of dialogue between different ideas. This questionability is fundamental, whether in the advancement of collective negotiations around a field (Demo, 2000), or for the expression of the differences of individual thought of its protagonists.

## Problems of Form

Hypnosis research historically and epistemologically consists of a thorny problem for the modern science project (Stengers, 2002; Neubern, 2017b). The hypnogenic content that runs through it, that is, how the subject ends up reproducing the therapist's beliefs or theories, favors that hypnosis becomes a treacherous process of fabricating reality and not an investigation of it. This is the first problem highlighted in a survey - deformation. On the other hand, despite or thanks to the deformation, research in hypnosis also brings with it the importance of legitimate interpretations, consistent with the empirical and the researcher's conceptual basis. Here is the information problem, which roughly refers to the meaning that shapes things (Nöth, 2012). Another fundamental





point also refers to the clinical dimension of the research, which presupposes the protagonism of the subject in his own change (Ionescu & Blanchet, 2009; Lévy, 1997), that is, the problem of transformation that perhaps constitutes one of the topics most interesting aspects of hypnosis, mainly because of its considerable therapeutic impacts (Erickson & Rossi, 1980; Roustang, 2015).

Regarding deformation, in spite of the risks of error it carries, it implies important epistemological and methodological aspects (Stengers, 2002). It brings up the problem of human influence and its power to fabricate realities, in order to break with the perspective of subject-object separation so dear to the modern science project. In hypnosis, specifically, it becomes difficult to establish a separation between what is revealed and what is manufactured, that is, the extent to which what is brought by the subject can be qualified as a fact or an artifact constructed by the influences of the context and of those involved. Therefore, if the deformation has a constitutive role in human relations, radicalized in hypnosis, it is up to the researcher to ask how this influence can be part of the research and its intentions, despite the risks they involve, or, in a word, what type of deformation can be relevant to the process in question.

He must always ask himself if what he impregnates in the other, with his words, actions, scripts and symbolic contexts, is something merely dear to him and his theories or if this impregnation has something evoking the experience of the other, considering his world and his autonomy in the process. It is important that it happens according to the subject's world experience, his way of being, feeling, thinking, acting and relating to others and, more than that, an attitude of protagonism regarding his own process. In the case of Mr. X, there was something controversial in this regard as Erickson used a false diagnosis - the syndrome of inertia - to legitimize with the subject the reality of his problem. Although this way of intervening is ethically questionable, especially in today's professional parameters, it has a pragmatic dimension in therapeutic terms, since, by attesting the reality of the problem to the subject, the burden of misuse of diagnosis has been removed, which Mr. X was a threat and not a care proposal. It would not be an exaggeration to say that Erickson used a deformation (in this case, a false diagnosis) to fight with the subject another deformation that caused him considerable suffering (a diagnosis that served as injustice and threat).

It should be noted, on the other hand, that, while the deformation brought by the company's diagnosis was paralyzing and reductionist, the one used by Erickson was highly therapeutic, within a specific spectrum - that of making the subject return to his working condition. and could get your retirement. Thus, the deformation cannot be free of parameters, but privilege the subject's universe at different levels, as Erickson did when using a language of authority accessible to him and a context that did not pressure him, but situated him as a patient with prospects for improvement. It is important to highlight here that a central parameter for the creation of such semiotic forms are the subject's emotions configured to the key processes of his demand, such as his problems and needs (Schore, 2016). It can be assumed that, if Erickson maintained a speech that only confirmed the diagnosis of the company and did not contemplate Mr. X's greatest motivations, or inserted any hope for the future, his interventions would hardly be successful.

Another important problem with regard to form is that of information construction. It is, roughly speaking, the perspective according to which the idea or meaning shapes things (Nöth, 2012), organizing them and giving them intelligibility. It implies, on the one hand, an integration between propositions that involve the qualitative and deep aspect of a phenomenon and the propositions that involve its extension, classification and denotative. Information goes through an integration of different elements of a process, which gives it a systemic character, while also articulating the qualitative content that specifies it, considering the richness of its attributes. On the other hand, information needs to bring new elements to an established knowledge, not just explaining the proposition, in order to add something not known about the studied point.

In the specific case of Mr. X, statements of this kind would be possible as carriers of information: Mr. X. was diagnosed with hysteria, which made him suffer even more, intensified his suffering and offered him no future prospects; b) Mr. X's diagnosis did not include important processes of his subjectivity and his relationship with work, such as his needs and prospects for improvement. The diagnosis itself consisted of a proposition, a technical term that presupposed prior knowledge about it and was accompanied by several attributes, some of which were captured, possibly, in the therapist's initial impressions (weight, oppression, injustice) and in the descriptions they obtained when making observations about it.

The term hysteria, in itself, did not present any information, perhaps allowing some explanations about what would happen to Mr. X, which here would not be differentiated in its singularity as to any other person regarding this diagnosis. However, the other attributes associated with it in the aforementioned propositions and throughout the clinical case itself escaped the scope of that term to enter the particular universe of that person's experiences, highlighting, above all, his need for recognition and his motivations regarding that situation. In a word, the propositions started to provide information to the extent that, going beyond the diagnosis, they contemplated and activated their uniqueness, their universe of experiences and their potentialities, in order to bring new knowledge about that particular person. Escaping a merely deductive process very common in clinical readings, in which general rules are applied to the particular universe of subjects (Gonzalez Rey & Mitjans, 2017), the notion of information implies the need to research a series of signs that they say about this universe, expanding their knowledge about it.



In the case of Mr. X, hypnosis participated in the process of building information, exactly through the deformation it provided to what was there until then. From the conversation established between doctors to the very induction of trance, the emphasis of communication was on signs excluded from the diagnosis, that is, on configurations and habits that promote change and the perspective of the future. The hypothesis initially established about such processes, marginalized until then in the dominant narrative of the diagnosis, was confirmed over the days, when Mr. X was able to activate them in his favor and continue his therapeutic process. In short, at the same time that deformation is constitutive of hypnotic phenomena, it can also constitute itself as a producer of information, as long as it is relevant to the subject's universe of experience and involves him as the protagonist of the process.

This leads, finally, to the third problem raised here, which is transformation. Referring to the processes of change or reconfiguration of the experience, the transformation necessarily implies some level of the subject's appropriation of what occurs in hypnosis. Appropriation, as highlighted here, does not refer to the mere repetition of theoretical explanations, but to a process of semiotic production at different levels from the very references of the subject's universe. The significant Peircean notion of conscience (Colapietro, 1989), which involves self-criticism, self-interpretation and self-control, is of great relevance here, as it highlights an active dimension of the subject in the formation of habits, mainly from the experiments created by him in his own world or imaginary. In this sense, there is a dimension of reflexivity in which the subject thinks, analyzes and is prepared for changes that seem fundamental to the therapeutic process as a whole.

However, hypnosis seems to be quite controversial in cases like Mr. X's, in which there does not seem to be a conscious dimension more active in this regard. He simply appears to have made lasting changes without having proceeded to a deliberate and conscious reflective process, at least according to the reports available. It is possible that here, many theorists and clinicians (Kim, 2015; Roustang, 2015) argue that such a change while reconfiguration, in fact, has not occurred, consisting in a mere symptom control or internal rearrangement without major news in terms of symbolic constructions. However, this questioning, although pertinent, is also open to criticism, as it refers to the need for appropriation restricted to the self, which is perhaps a moment of change, but not necessarily as its main point, since many semiotic productions occur far from their deliberations (Colapietro, 1989; Neubern, 2016).

In this sense, if it is considered that the transformation did in fact occur as appropriation, two possibilities can be raised as an explanatory axis. First, since Mr. X was involved as the protagonist of his process, he would certainly have developed new configurations, implying the symbolic level not necessarily as a mediated and conscious process, but as a regularity. For Peirce (cited by Nöth, 2012), the symbolic would not be restricted to the typical human-mediated and conventional language, but would also encompass the typical regularities of habits present in humans and non-humans. This would allow us to conceive that Mr. X may not have presented, in narrative terms, great explanatory news regarding his process, but that he may have developed important reconfigurations regarding his problem, involving the habits that previously led him to the production of these symptoms. Secondly, this dimension linked to the term self highlighted by Peirce (Colapietro, 1989), can perhaps be conceived also involving more complex processes of agency that escape the control and deliberations of the self and intensely influence the subjects' lives. This would also imply other forms of symbolic production, as discussed above, and within organizations other than subjective functioning (Gallagher, 2012), including with regard to the notion of the unconscious (Schore, 2016; Zeig, 2014). This topic, however, is still very controversial and needs further clinical and conceptual research.

## Final considerations

The proposal of this article should be conceived as something very initial, either because it is a theme such as hypnosis, in which clinical research is rare, or because of the approximation with Charles Peirce's own work (1998) which, despite the valuable contributions, curiously, does not seem to have aroused the interest of clinical psychologists in general. As it is a proposal that does not find, at least at the moment, similar ones, its appreciation needs to be thought around the pertinence regarding key themes of clinical research in hypnosis, in order to attract the attention of possible interested parties. In short, the collective character of a discussion, which characterizes modern science (Demo, 2000; Neubern, 2017b), needs to be initiated exactly by the pertinence of ideas on important and challenging issues, so much so that the discussion keeps the adventurous spirit alive. It should characterize the research, as if its protagonists are inserted in this relationship as subjects and remain so.

In this sense, taking the subject's universe of experience as a reference is an idea of great relevance, but which requires certain precautions. Here there is a kind of trap, typical of many psychological schools, for which the subject would always be recognized in his singularity, at the same time that his world of experiences is often subjugated to universal concepts and procedures (Neubern, 2017b). As a possible way of dealing with this contradiction, Peirce's phenomenology (1998), when referring to different levels of experience, favors a heterogeneous understanding of the subjective tissue, at the same time that it offers important concepts to avoid mechanisms such as the reification of such processes. The semiotic conception of this universe favors its understanding as a singularity, offering an infinite number of possibilities for configurations as a way of un-



derstanding it (Colapietro, 1989). It can be an interesting way to overcome the aforementioned trap, as it allows a logic of understanding of the processes (that is, they do not occur in a chaotic way, as there is some organization in them that allows their intelligibility) according to the uniqueness of each universe of experiences. Even if something was traced to Mr. X's hysteria, his way of experiencing it, as a subject and in that context, as well as working on it in hypnosis, were quite particular, not totally fitting any classification.

The impressions and descriptions, on the other hand, consist of important moments in the construction of a clinical research that could not go unnoticed by the researchers. This is because impressions constitute special moments in the clinical context, crossed by firstness, and tend to be at the birthplace of a series of conceptions, configurations and narratives that the researcher develops about the other or the relationship itself. Perhaps due to their treacherous nature, in terms of a modern proposal, they are rarely the focus of attention in research in hypnosis (Jensen & Patterson, 2014), except as a source of error, which certainly reinforces the absence of theoretical concepts capable of offer you some intelligibility. The work with the hypoicons (Jappy, 2013; Nöth, 2015), which has a series of implications in this regard, is of the utmost importance here, as it allows some level of intelligibility and places the researcher in the process. The description, in turn, can offer relevant ways for a good interpretation, while preventing the researcher and protagonists from eventual abuses. It is curious to note how this moment of research has been underestimated in several clinical methodologies (Creswell, 2013; Neubern, 2017a), which can constitute a considerable gap, either by obscuring important moments of construction, or by depriving the researcher and his colleagues. public discussion pairs. Mr X's case points to very illustrative aspects of the importance of both, impressions and descriptions, mainly due to the focus on signs present in the specific clinical situation. If the former seem to have been able to sensitize Erickson to the point of mobilizing him for an unconventional intervention, the latter seem to have highlighted signs that pointed to the uniqueness of that subject, running away from the paralyzing perspective of the diagnosis. Through the ways of feeling, which connects the researcher to the diaphanous, and of seeing in the present, which focuses on the freshness of the signs that appear there, the research can systematize important moments for the coherence of interpretations.

Finally, research in clinical hypnosis is, necessarily, a problem in a way that must imply its three different moments: deformation, information and transformation. In the first case, it is about assuming the character of influence and its typical impacts of hypnosis (Roustang, 2015) as an integral process of the research, which needs to contemplate the semiotic singularity of the subject's universe of experiences. In the second case, the information adds new knowledge about the process, in order to escape the mere confirmatory process of general laws or rules that characterize many clinical praxis. The information speaks of this uniqueness and refers the researcher to the need to remain between the poles of what is already known and what is not yet known. The transformation, in turn, refers to a process of appropriation and autonomy on the part of the subject, which implies a construction of experience sealed and legitimized by its own subjectivity.

It is a central perspective in terms of clinical research, especially with regard to its emancipatory character (Lévy, 1997). In the three points mentioned, feelings play a fundamental role, either because they are at the base of relational processes (very associated with deformation), processes of legitimacy for the subject (therefore, of something that says about him, informs him), as well as for his appropriation of his change process, in which he reorganizes himself to meet himself, which characterizes an authentic transformation process (Neubern, 2016). As the case of Mr. X illustrated, although the deformation of the inertia syndrome and the whole scenario set up around it may have approached a lie, she contemplated something important for the subject, that is, the idea that his problem really it existed and deserved to be treated seriously. In a fugitive and diaphanous field, such as that of human exchanges, the objective tenor of a scientific statement does not always say much about the subject's truths, and is therefore not legitimate for him. If the ethical problem does not disappear here due to an invention such as the inertia syndrome, this deformation also brings up the need for the subject's own senses and meanings to also be considered in research. Without this, a legitimate interpretive process would never be possible, especially in terms of information.

## References

- Bioy, A. (2018). "O pequeno teatro da hipnose": uma leitura clínica do funcionamento hipnótico. Em M. Neubern (org.). *Clínicas do transe. Etnopsicologia, hipnose e espiritualidade no Brasil*. (pp. 49 – 68). Curitiba: Juruá.
- Brito, O. & Pesce, S. (2015). *De la recherche qualitative à la recherche sensible*. Paris: Champ.
- Clément, C. (2011). *L'appel de la transe*. Paris, Stok.
- Colapietro, V. (1989). *Peirce's approach to the self*. New York: Suny.
- Creswell, J. (2013). *Qualitative inquiry and research design*. New York: Sage.



- Demo, P. (2000). *Metodologia do conhecimento científico*. São Paulo: Atlas.
- Erickson, M. (1954). Special techniques of brief hypnotherapy. *Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 2, 109 – 129.
- Erickson, M. & Rossi, E. (1980). *The collected papers of Milton H. Erickson, MD*. New York, Irvington.
- Gallagher, S. (2012). Multiple aspects of agency. *New Ideas in Psychology*, 30, 15-31.
- Gonzalez Rey, F. & Mitjans, A. (2017). *Subjetividade: teoria, epistemologia e método*. Campinas: Alínea.
- Ionescu, S. & Blanchet, A. (2009). *Méthodologie de la recherche en psychologie clinique*. Paris: PUF.
- Jappy, T. (2013). *Introduction to peircean visual semiotics*. New York: Bloomsbury.
- Jensen, M. & Patterson, D. (2014). Hypnotic approaches for chronic pain management. *American Psychologist*, 2, 167-177.
- Kim, J. (2015). *Understanding narrative inquiry*. London: Sage Publications.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (2003). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévy, A. (1997). *Sciences cliniques et organisations sociales*. Paris: Puf.
- Morin, E. (2001). *La méthode V. l'Identité humaine*. Paris: Seuil.
- Nathan, T. (2001). *Nous ne sommes pas seuls au monde*. Paris: Seuil.
- Neubern, M. (2016). Iconicidade e complexidade na comunicação hipnótica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32 (esp), 1 – 9.
- Neubern, M. (2017a). Iconicidade como possibilidade de pesquisa qualitativa da hipnose. *Psicologia em Estudo*, 22, 505-515.
- Neubern, M. (2017b). Contribuições epistemológicas da hipnose de Milton Erickson para a Psicologia Moderna. Em D. Amparo; E. Lazzarini; I. Silva; Polejack, L. (eds). *Psicologia Clínica e Cultura Contemporânea 3*. (pp. 684-709). Brasília: Technopolitik.
- Neubern, M. (2018). *Clínicas do transe. Etnopsicologia, hipnose e espiritualidade no Brasil*. Curitiba: Juruá.
- Nöth, W. (2012). Charles S. Peirce's theory of information: a theory of the growth of symbols and of knowledge. *Cybernetics and Human Knowing*, 19 (2), 137 – 161.
- Nöth, W. (2015). The paradigms of iconicity in language and literature. Em M. Hiraga (org). *Iconicity: east meets west*. (pp. 13 – 34). Amsterdam: John Benjamins.
- Peirce, C. (1998). *The essential Peirce*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Roustang, F. (2015). *Jamais contre, d'abord: la présence d'un corps*. Paris: Odile Jacob.
- Schore, A. (2016). *Affect regulation and the origin of the self*. New York: Routledge.
- Stengers, I. (2002). *Hypnose: entre magie et science*. Paris: Seuil.
- Zeig, J. (2014). *The induction of hypnosis*. Phoenix: Milton Erickson Foundation Press.

Submitted Dec 14, 2019 – Accepted Feb 04, 2020



# INTERPRETAÇÃO, SEMIÓTICA E PESQUISA QUALITATIVA EM HIPNOSE

Interpretation, Semiotics and Qualitative Research in Hypnosis

Interpretación, Semiótica e Investigación Cualitativa en Hipnosis

MAURÍCIO NEUBERN\*  
(UNIVERSITY OF BRASÍLIA)

**Resumo** – O presente trabalho busca destacar algumas referências relevantes para se conceber a interpretação da pesquisa clínica e qualitativa em hipnose. Partindo de um breve relato de caso, discute três referências importantes sob uma leitura semiótica e complexa: o universo de experiência do sujeito, impressões e descrições e o problema da forma. Na primeira referência, destaca que as interpretações precisam contemplar a produção semiótica própria da experiência do sujeito. Na segunda, que os processos de impressão e descrição precisam ser integrados à pesquisa. Na terceira, que a construção da interpretação precisa conceber e lidar com os problemas de forma, como a deformação (influência), a informação (acréscimo de conhecimento) e a transformação (reconfiguração da experiência). O artigo é concluído ressaltando que, apesar dessa discussão ser ainda inicial, ela aponta caminhos para uma discussão coletiva em torno do assunto, pois se mostram pertinentes em termos de pesquisa e hipnose.

**Palavras-chave:** Hipnose; Interpretação; Pesquisa Qualitativa; Semiótica.

**Abstract** – The present work seeks to highlight some relevant references to conceive the interpretation of clinical and qualitative research in hypnosis. Starting from a brief case report, he discusses three important references under a semiotic and complex reading: the universe of experience of the subject, impressions and descriptions, and the problem of form. In the first reference, he emphasizes that the interpretations must contemplate the own semiotic production of the experience of the subject. In the second, that the impressions and description processes need to be integrated into the research. In the third, that the construction of interpretation needs to conceive and deal with problems of form, such as deformation (influence), information (addition of knowledge) and transformation (reconfiguration of experience). The article concludes by pointing out that, although this discussion is still initial, it points out ways to a collective discussion around the subject, as they are pertinent in terms of research and hypnosis.

**Key-words:** Hypnosis; Interpretation; Qualitative Research; Semiotics.

**Resumen** - El presente trabajo busca destacar algunas referencias relevantes para concebir la interpretación de la investigación clínica e cualitativa en hipnosis. A partir de un breve relato de caso, discute tres referencias importantes bajo una lectura semiótica y compleja: el universo de experiencia del sujeto, impresiones y descripciones y el problema de la forma. En la primera referencia, destaca que las interpretaciones necesitan contemplar la producción semiótica propia de la experiencia del sujeto. En la segunda, que los procesos de impresión y descripción deben integrarse en la investigación. En la tercera, que la construcción de la interpretación necesita concebir y lidiar con los problemas de forma, como la deformación (influencia), la información (aumento del conocimiento) y la transformación (reconfiguración de la experiencia). El artículo se concluye ressaltando que, a pesar de que esta discusión es todavía inicial, ella apunta caminos hacia una discusión colectiva en torno al asunto, pues se muestran pertinentes en términos de investigación e hipnosis.

**Palabras clave:** Hipnosis; Interpretación; Investigación Cualitativa; Semiótica.

\* Doutor em Psicologia, Professor Associado do Departamento de Psicologia Clínica (IP/UnB) da Universidade de Brasília. Endereço Institucional: Instituto de Psicologia, UnB, Campus Universitário Darcy Ribeiro, Asa Norte. 70910-900, Brasília, DF. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-6971-0655>. Email: [mauricio.neubern@gmail.com](mailto:mauricio.neubern@gmail.com)





## Introdução

A retomada de interesse pela hipnose, sobretudo nos últimos vinte anos, foi marcada pela acentuada oposição entre clínica e pesquisa (Neubern, 2017a), observando-se nesta última a primazia dos métodos quantitativos sobre os qualitativos (Jensen & Patterson, 2014). Assim, embora tais pesquisas sejam relevantes em vários sentidos, como a avaliação da eficácia da hipnose e sua aplicação a diversos problemas, acabam por não considerar importantes processos da relação e da experiência hipnótica, como as emoções, a reconstrução narrativa, o papel do sujeito e a comunicação. Já quanto à clínica, há aspectos inovadores e pertinentes, que favorecem, em algum nível, a superação de determinadas críticas, como a superficialidade da hipnose ou a substituição de sintomas (Roustang, 2015; Zeig, 2014), e uma infinidade de aplicações nos problemas cotidianos, indo desde as dores crônicas a questões de ordem médica e odontológica (como a preparação para cirurgias) e demandas psicológicas, psiquiátricas e desportivas (Bioy, 2018). Malgrado a considerável produção de saber presente na clínica da hipnose, tais propostas geralmente não são reconhecidas como pesquisa e não raro ficam restritas às escolas de hipnoterapia, na qual as ideias de um mestre fundador são aplicadas e utilizadas como eixo explicativo quanto aos desafios enfrentados pelo clínico no seu dia-a-dia profissional.

Semelhante cenário traz à tona um problema fundamental de pesquisa para ambos os grupos, que é o problema da interpretação, ou seja, a construção do pensamento que engloba elementos do empírico e conceitos teóricos por meio da ação do pesquisador (Creswell, 2013; Gonzalez Rey & Mitjans, 2017). É daí que se pode conceber a noção de uma pesquisa clínica (Lévy, 1997; Neubern, 2017a), que envolve um processo de construção, parte de um contrato relacional entre os protagonistas (pesquisador e sujeitos), permite diferentes frentes de interpretação (reflexividade sobre a própria relação e a experiência do outro) e culmina em processos de mudança pertinentes ao sujeito. Não seria exagero a ideia segundo a qual a própria clínica é, em essência, uma forma importante de pesquisa, pois envolve o desafio de produzir conhecimento sobre o universo do outro (seja ele uma pessoa, grupo ou comunidade) que não se mostra previamente conhecido ao pesquisador, dadas as múltiplas facetas de sua complexidade. Nesse sentido, a interpretação assume um papel central na pesquisa clínica por favorecer a construção de informações legítimas sobre um campo de investigação eminentemente subjetivo que se constitui enquanto processo ontológico com características próprias, como singularidade, qualidade, complexidade e sujeito (Morin, 2001), ou seja, noções desafiadoras para as propostas modernas de ciência (Demo, 2000).

Desse modo, apesar de serem poucas as propostas explícitas de pesquisa clínica em hipnose, torna-se possível destacar alguns pontos de considerável relevância para se refletir sobre o papel da interpretação na pesquisa clínica e qualitativa nesse campo. Um primeiro tópico relevante seria como qualificar o sujeito e suas diferentes expressões durante o processo hipnótico. A hipnose destaca uma preocupação fundamental sobre a singularidade de cada sujeito (Erickson & Rossi, 1980), em torno do qual o hipnoterapeuta deve criar todo um contexto (com sua linguagem, intervenções, papéis e metas terapêuticas) para contemplar suas necessidades e características particulares, ao invés de querer adaptá-las ou dissolvê-las em arcaibouços gerais. Esse ponto encontra muita proximidade com as discussões contemporâneas sobre o sujeito na pesquisa, que deveria ser compreendido na singularidade de suas configurações (Gonzalez Rey & Mitjans, 2017) e narrativas (Kim, 2015).

Em segundo lugar, há o problema da qualificação das diferentes expressões que ocorrem num contexto relacional humano (Creswell, 2013) e hipnótico em particular (Bioy, 2018), que precedem o processo de interpretação. Trata-se da tentativa em responder ao questionamento no qual se pergunta como um pesquisador chega a tais leituras de uma dada situação, o que toca tanto as possibilidades de imposição subjetivas e ideológicas, como a pertinência quanto ao que é vivenciado e faz sentido para o outro. Ao contrário da visão mítica apontada por alguns (Bioy, 2018), a perspicácia por meio da qual determinados hipnoterapeutas (Erickson, 1954; Zeig, 2014) parecem captar ou ler o processo clínico remete à influência de seu universo interno e subjetivo, como à captação de expressões visíveis e públicas (Neubern, 2017b). Em terceiro lugar, há os aspectos ligados a uma dimensão muito particular da hipnose – sua capacidade de influência (Roustang, 2015). Esse tema consiste num problema espinhoso em termos de pesquisa, uma vez que rompe com a proposta de separação sujeito – objeto, fundamental ao projeto moderno de ciência (Demo, 2000; Stengers, 2002). Se as expressões que parecem emergir de um processo hipnótico são reproduções do pensamento do terapeuta, questiona-se sobre até que ponto seria possível a realização de uma pesquisa confiável nesse contexto (Neubern, 2018).

Desse modo, o presente trabalho visa destacar, ainda de forma inicial, algumas referências relevantes para se construir possíveis caminhos para se conceber a interpretação num processo de pesquisa qualitativa, aqui tomada também como clínica (Lévy, 1997), em hipnose. Para tanto, abordará três grandes referências e seus respectivos tópicos: o universo de experiência do sujeito; o papel das impressões e descrições; e o problema da forma, onde se discute a influência e seu papel na construção de informações. Como ilustração, partirá de uma vinheta clínica de Erickson (1954) de onde trará os principais elementos para sua discussão. Considera-se aqui que muitas das reflexões serão levadas em aspectos hipotéticos, seja pela escassez de elementos da ilustração clínica, seja pelo próprio limite de espaço para este trabalho. Seus pontos de partida teóricos serão a semiótica e a fenomenologia de Charles Peirce (1998) e seus seguidores (Colapietro, 1989;



Jappy, 2013; Nöth, 2015), como também alguns tópicos levantados por autores da complexidade (Morin, 2001; Neubern, 2016) cujas ideias sobre hipnose relevante proximidade com as ideias de Peirce (1998).

## Ilustração Clínica

O Sr. X, 59 anos, era operário numa fábrica e havia recebido um diagnóstico de paralisia histérica, por conta da imobilização de seu braço, sem causa orgânica conhecida. A empresa onde trabalhava afirmou que bastaria ter força de vontade para ficar bom, já que seu problema não seria sério. Assim, foi aceito, por parte da empresa, apenas o pagamento de uma semana de atendimento médico para que voltasse ao trabalho, de maneira que ele seria demitido, caso não melhorasse. A situação era bastante desesperadora, pois faltava apenas um ano para sua aposentadoria e uma demissão a essa altura seria um problema muito difícil para ele. Erickson aceitou trata-lo e chamou alguns colegas para auxiliá-lo no processo. Percebeu-se que, em vigília, seu braço ficava rígido, mas durante o sono, relaxado, confirmando o diagnóstico. Tratava-se de um homem que não expressava muita desenvoltura verbal para explicar seu problema e sua história de vida, o que dificultava uma investigação mais ampla de sua condição e modo de ser.

Então, Erickson resolveu adotar a seguinte abordagem: reuniu-se com os colegas médicos em frente ao paciente, sem se dirigir diretamente a ele e começaram a discorrer sobre seu quadro clínico. Afirmaram, em tom pessimista, que ele seria portador de uma *síndrome de inércia*, que era um problema real, que seguiria certo prognóstico: ao final de 2 ou 3 dias, sentiria alguns músculos mais soltos no ombro, ao final de 4 ou 5 dias, a maior parte do braço estaria normal e, com uma semana, ele teria apenas uma leve sensação de torpor no pulso. Disseram, em seguida, que essa hipótese seria confirmada quando o paciente estivesse em processo hipnótico. Erickson induziu-lhe o transe, confirmando o diagnóstico e descrevendo novamente o progresso de sua melhora. Ao final de uma semana, o paciente havia seguido exatamente o explicado sobre seu quadro e suprimido o sintoma, de modo a se reintegrar ao trabalho e, ao cabo de um ano, aposentar-se conforme esperado, alegando apenas um leve torpor no pulso.

## Conceitos Básicos

Na perspectiva aqui apresentada (Neubern, 2016; 2017a), concebe-se a hipnose como um processo semiótico e complexo. Por um lado, ela implica o transe que consiste na alteração de referências da experiência eu-mundo, que envolvem as noções socialmente compartilhadas de espaço, tempo, corpo, matéria e causa. Essas alterações são seguidas da emergência de uma série de processos, geralmente pouco visíveis durante o estado comum, que envolvem uma dimensão filogenética (como anestésias, analgesias e distorções de tempo) e outra sociocultural (como visões de seres culturais e cenas familiares) que remete a processos e saberes coletivos que são subjetivados de modo singular por cada sujeito (Morin, 2001). Por outro lado, a hipnose também envolve modos de comunicação específicos que desencadeiam o transe e participam ativamente de um processo terapêutico. Podem abranger repetições, alterações de ritmo, pausas e ainda figuras de linguagem e performance de papéis (Neubern, 2016).

No tocante à obra de Peirce (1998), há dois saberes de grande valia para esta reflexão: a semiótica e a fenomenologia. A semiótica, ou estudo dos signos, concebe o signo como algo que representa um objeto e produz um efeito na mente de um interlocutor, o interpretante (Jappy, 2013). Os signos, quando classificados quanto a seus objetos, podem ser: ícones, que transmitem qualidades de seus objetos (como desenhos, imagens e, em termos gramaticais, verbos, adjetivos e advérbios); os índices, que se ligam a seus objetos por uma relação física (como pegadas no chão, rastros de um animal) ou funcionais (como os marcadores de um termômetro); e os símbolos, que se relacionam a seus objetos por meio de leis, hábitos ou convenções (como as palavras e discursos em geral). A fenomenologia de Peirce (1998) faz alusão aos modos como a mente capta e experiencia a influência do mundo, o que implica, basicamente três dimensões: a primeiridade (qualitativa, potencial, típica do sentimento), a secundidade (reativa, do existente singular e individual) e a terceiridade (leis, hábitos, símbolos e pensamento). Nota-se uma forte aproximação entre fenomenologia e semiótica, principalmente na correspondência entre a classificação dos signos e as dimensões de apreensão da mente.

Neubern (2016) destaca que uma das abordagens possíveis da comunicação hipnótica pela obra de Peirce (1998) é por meio da noção de iconicidade, ou seja, a capacidade dos signos em transmitir as qualidades de seus objetos (Nöth, 2015). Tratam-se aqui de três tipos de signos chamados hipoícones (Nöth, 2015): em termos de uma primeira-primeiridade há as imagens que transmitem qualidades de seus objetos (como as imagens visuais) muito presentes na experiência hipnótica; em termos de segunda-primeiridade há os diagramas, que se ligam a seus objetos destacando as relações funcionais entre eles, como no caso da repetição das palavras do sujeito ou de uma descrição; e os signos de terceira-primeiridade, as metáforas, que justapõem em um único signo dois campos de experiência distintos, como no caso da expressão *o amor é cego*, que articula os desvarios humanos do sentimento a uma limitação física.



## A Experiência do Sujeito

A riqueza e a complexidade dos processos semióticos numa situação clínica exigem uma concepção dos signos que foge a uma leitura linear. Assim, mesmo que os signos sejam concebidos, em termos lógicos, em relação com seus objetos e interpretantes (Peirce, 1998), uma situação clínica como a do Sr. X remete a uma série de configurações ou formas semióticas, isto é, sistemas que se interpenetram e se recriam de acordo com as características particulares do universo de experiência individual e social do sujeito (Neubern, 2016). A interpretação não deve se fundamentar sobre os interpretantes que podem produzir um ícone ou símbolo isoladamente, mas na sua inserção no seio desse universo vivido, concebido em sua totalidade. Desse modo, se uma forma semiótica como o sintoma do Sr. X significa algo para o sujeito (Gonzalez & Mitjans, 2017; Creswell, 2013), isso extrapola uma perspectiva linear e classificatória da lógica, embora não a exclua, demandando alguns princípios clínicos de grande pertinência para a interpretação.

Um primeiro princípio é o de que as diferentes formas semióticas da experiência do sujeito se interpenetram. No caso do Sr. X, isso pode ser concebido nas narrativas proferidas pelos representantes da empresa (*possuir um quadro histórico, seu problema é apenas psicológico, ser demitido caso não melhore, perder a aposentadoria*), altamente relacionadas com o sentimento de desespero do sujeito face à trágica possibilidade de perder sua aposentadoria. Há aqui uma profusão de signos que se entrecruzam em torno de um sintoma e fazem referência a diversos objetos: as narrativas dos representantes da empresa, que representam trocas sociais daquela sociedade; os signos de sensações e paralisias, que remetem a toda uma carga filogenética e também simbólica do sujeito, em seu modo singular de ser e sua história; e, mais adiante, as próprias intervenções de Erickson e seus colegas, representando o saber médico e a própria hipnose. Tais formas semióticas constituem-se como processos complexos, representando sistemas diversos de experiências que se ligam ao sintoma e também à sociedade, à biologia e à própria subjetividade do Sr. X.

No entanto, indo-se além da enumeração dos diversos signos, há também a dimensão de produção semiótica – o campo dos interpretantes – desenvolvida pelo próprio sujeito que, de modo algum, coloca-se receptivo diante das influências socioculturais (Colapietro, 1989). É certo que, pela vinheta aqui descrita, Erickson não fez alusão, por exemplo, aos processos de agenciamento que teriam levado o Sr. X a assumir a posição descrita – ponto que seria essencial para uma compreensão mais abrangente do processo. Talvez até por conta do caráter emergencial da intervenção, ele não tivesse feito maiores considerações nessa direção. Contudo, seria possível conceber que a atitude agressiva da empresa com relação a ele favorecesse a produção de emoções de alto teor de negatividade, aumentando sua ansiedade com respeito ao risco de perda da aposentadoria, como ainda sua experiência de profunda paralisação frente ao problema vivido. A paralisação do braço, na qual certamente haveria também processos históricos, remetendo à subjetivação de outras trocas e dispositivos sociais, implicava também uma experiência de paralisação do todo, fosse porque bloqueasse as possibilidades de o Sr. X desenvolver e dominar uma dimensão fundamental de sua vida – o trabalho – com sentidos próprios para ele, fosse porque impedisse seu plano de futuro – a aposentadoria. A desqualificação efetivada pela empresa, ao lhe impor o diagnóstico de uma causa psicológica para seu problema, além de intensificar o peso vivido em tal cenário, possivelmente atuou também de modo negativo sobre sua própria autoimagem, conferindo-lhe possíveis interpretantes ligados ao fracasso, à fraqueza moral e à fragilidade emocional, algo inaceitável a um operário como ele.

Nesse sentido, conceber que os signos se interpenetram e se configuram em determinadas formas não deve significar algo aleatório, como se se organizassem ao acaso. Aqui tem-se o segundo tópico relevante dessa discussão que é o caráter simbólico que emana dessas complexas formas. Um processo interpretativo necessita ser pertinente a esta produção simbólica geral que parece ordenar o conjunto, com sentidos e significados múltiplos e específicos. Esse teor simbólico geral encontra-se nas formas e hábitos que podem envolver desde temas específicos (como a possibilidade do desemprego para o Sr. X), como em questões identitárias mais profundas – espécies de roteiros simbólicos, desenvolvidos na trama social do sujeito, que este parece obedecer em muitos momentos de vida, como se cumprisse o papel de um roteiro de teatro (Neubern, 2016). Esses roteiros, muitas vezes engendrados e encarnados pelo sujeito como metáforas (Lakoff & Johson, 2003), comumente possuem como objeto dispositivos culturais e conversações, que podem resultar em legados, missões e papéis que o sujeito tende a buscar desempenhar, nem sempre de modo consciente. Embora tal processo não seja mencionado no caso aqui discutido, seria interessante destacar, sempre de forma hipotética, o papel de aparente inércia desempenhado pelo Sr. X, diante de uma situação crítica para temas tão importantes em sua vida. Ele simplesmente permaneceu em silêncio e pareceu acatar timidamente as imposições feitas, fossem as da empresa, fossem as veiculadas pelos médicos em seu tratamento. Seria possível cogitar que esse tipo de atitude pode remeter a determinados roteiros simbólicos desenvolvidos, principalmente, nas transmissões familiares e institucionais (Roustang, 2015).

Contudo, o processo de interpretação deve também ser pertinente aos signos que sustentam o símbolo, como os de secundidade (como índices e diagramas) e os de primeiridade, principalmente por conta da dimensão do sentimento ali presente. No exercício hipotético aqui desenvolvido, seria possível cogitar que a interpretação de Erickson foi pertinente à experiência do Sr. X em diferentes sentidos. Por um lado, a autoridade médica foi utilizada para acolher o sujeito desqualificado pela empresa, ao considerar que ele realmente



possuía um problema (a *síndrome de inércia*) e não uma mera ficção, e, ao mesmo tempo, contrapor-se ao discurso de autoridade da empresa. Assim, as configurações de signos presentes na fala dos médicos diante do Sr. X remeteram ao saber científico, descrevendo índices de prognósticos de uma dada síndrome que realmente existia, mas que deveria se dissipar em alguns dias. A própria conversa, efetuada entre tais autoridades sem se dirigir a ele (alguém já acuado pela pressão da empresa) foi também uma forma semiótica, cujo intuito principal era o de coloca-lo a par das informações sem pressioná-lo. A hipnose, com todo o imaginário de poder e magia que costuma evocar (Bioy, 2018), assumiu um papel significativo ao confirmar o discurso médico favorável daquela equipe e promover impactos nada desprezíveis no corpo, o que possivelmente foi captado pelo sujeito como mais um signo de poder que reconhecia seu problema e apontava para uma solução.

Por outro lado, esse conjunto de formas, tanto numa conversa com termos científicos que lhe respaldavam, como no jogo relacional que não lhe pressionava, favoreceu ainda importantes processos de subjetivação. Face a toda uma situação agressiva que o pressionava e não lhe oferecia perspectivas futuras, o reconhecimento de sua condição possuiu considerável importância para o sujeito, pois legitimou sua condição de vítima de uma doença (e não o produtor de uma fraqueza) e previu perspectivas de cura. Pode-se cogitar que tal contexto, ao espelhar por tais signos no mundo de experiência do sujeito, acrescentando nesse espelhamento o reconhecimento e as possibilidades terapêuticas, favoreceu o desbloqueio do sujeito quanto à pressão que vivenciava e, mais que isso, propiciou o mergulho numa dimensão de primeiridade, caracterizada pelo novo, pela potencialidade e pela criação, ou seja, o campo dos sentimentos. Semelhante processo tornou-se pertinente exatamente por espelhar, por momentos de iconicidade (Neubern, 2016), os problemas vividos pelo sujeito e suas potencialidades de cura, ainda escondidas e marginalizadas em seu próprio universo.

Do exposto acima, decorre que uma interpretação de pesquisa clínica é pertinente por fazer sentido quanto ao que se passa com o sujeito (Gonzalez Rey & Mitjans, 2017), mas, tamanha é a complexidade e a grandeza das formas, que essa interpretação pode ou não contemplar importantes momentos dessa experiência. O diagnóstico feito sobre o Sr. X talvez estivesse tecnicamente correto, mas sua simples expressão funcionou como desqualificação e ameaça, sem considerar que importantes elementos, como seu momento e seu futuro não foram sequer levados em conta. A intervenção de Erickson e seus colegas foi mais pertinente por conceber o sintoma (muito organizado em termos de secundidade), integrar outros elementos (a importância de o Sr. X ser reconhecido e acolhido) e destacar suas potencialidades para a mudança. Em síntese, a pertinência precisa abranger os aspectos vividos que implicam as dimensões fenomenológicas da experiência numa ótica clínica que favoreça o protagonismo do sujeito e a criação de alternativas face a seu problema (Creswell, 2013; Lévy, 1997).

Isso toca o terceiro ponto a ser levantado – o sujeito e suas relações com o transe. Conforme destacado por Neubern (2018), ao mesmo tempo em que se concebe uma dimensão ativa e autônoma encarnada pelo sujeito durante o transe, ele também é o representante de outros pertencimentos coletivos, concretizados, por exemplo, em dispositivos sociais, institucionais, conversações e legados familiares. Tal duplicidade, marcada por alguém que pode criar e escolher, mas que também representa e tende a obedecer tais legados, consiste num ponto central da interpretação em hipnose, por apontar uma infinidade de relações possíveis entre esses dois polos. No caso específico do Sr. X, à primeira vista, havia uma considerável passividade de sua parte, pois ele foi situado pela empresa e apresentado por Erickson como alguém que simplesmente sofria a ação de um problema sem poder se desembaraçar dele. De certo ponto de vista, ele poderia ser ali uma espécie de depositário de toda uma situação coletiva que talvez apontasse para questões como a posição do trabalhador, a luta de classes, a seguridade social, a masculinidade, ou seja, processos que simplesmente se impusessem a ele e se configurassem em seu sintoma sem que nada pudesse fazer. Seria, portanto, um erro considerável da parte de um pesquisador ou terapeuta, desejar que ele assumisse o papel idealizado e reificado de um sujeito ativo e falante justamente naquele momento crítico, cercado de medos e ameaças.

No entanto, também seria questionável conceber que seu papel durante o processo hipnótico tenha sido o de uma plena passividade, como se estivesse ali apenas para receber e acatar ordens de autoridades. À medida em que foi reconhecido pelos médicos e percebeu algum tipo de solução a seu problema (talvez sua maior necessidade em todo o processo) ele acatou tais processos e gerou realidades em seu próprio universo, mas o fez a partir das próprias experiências evocadas pela intervenção dos médicos. Se é certo conceber que ele não realizou um processo mais profundo e deliberado de simbolização daquilo que lhe acometia e da terapia de um modo geral, também é coerente considerar que, em algum nível, houve protagonismo de sua parte, uma vez que sua subjetividade se apropriou de tais influências e produziu soluções que atenderam a necessidades prementes de sua demanda. Não seria exagero afirmar que, da parte do Sr. X, um esforço consciente e uma disposição inconsciente profunda foram mobilizados nessa situação.

Um processo interpretativo, portanto, sobre a experiência de transe deve conceber uma larga variedade de possibilidades, já que tal experiência nada possui de homogênea, nem se coaduna com padrões rígidos de compreensão (Clément, 2011). Sonambulismo, lucidez, estupor, possessão, profundidade e sono hipnótico são alguns exemplos de termos utilizados nas práticas da hipnose (Bioy, 2018) que apontam para uma gama de modalidades de transe, embora não se disponha, no momento, de uma classificação abrangente e consensual sobre o mesmo. Apesar disso, a singularidade da experiência de cada um, entre suas dimensões deliberadas e conscientes que coincidem com a noção de sujeito (Morin, 2001), e os processos coletivos que dele





fazem um representante (Neubern, 2016), precisam ser reconhecidos como uma referência importante dos processos de interpretação, pois consistem numa característica particular do fenômeno transe. A variação de formas semióticas aí presentes, na construção de um *eu* e de outras vozes durante o transe e as dimensões fenomenológicas de experiência (Perice, 1998) podem oferecer conceitos de grande valia para a compreensão do processo e da diversidade de transes vividos pelo sujeito.

## Impressão & Descrição

Se a interpretação, de certa forma, consiste no momento mais importante da construção da pesquisa qualitativa (Creswell, 2013; Gonzalez Rey & Mitjans, 2017), ela não deve ser concebida como o único, sob o risco de conduzir o pesquisador a conclusões intensamente marcadas por suas crenças, mas distantes do empírico. Por consistir num processo que, por excelência, remete ao plano simbólico, ela também se sustenta sobre processos existentes, concretos e reativos da secundidade, e também sobre o potencial diáfano da primeiridade. Caso se considere a própria ação do pesquisador frente ao sujeito em transe, além da dimensão simbólica, caracterizada pela interpretação e pela reflexividade, ele entra num jogo interativo face a este outro, um complexo de reações mútuas típicas de índices e diagramas, estabelecendo um laço com o outro no plano do sentimento que parece se infiltrar entre as barreiras que dividem o sujeito do mundo, marcado principalmente pela primeiridade (Neubern, 2017a). Logo, a ação de interpretar sustenta-se sobre outros processos semióticos – como as impressões e descrições – que precisam integrar explicitamente a construção da pesquisa clínica em hipnose.

As impressões referem-se a um campo diáfano de experiência, muito perpassado pelo sensível ainda não simbolizado (Brito & Pesce, 2015), que ocupa um lugar de suma importância na pesquisa qualitativa. Comumente associado pelos clínicos a termos como intuição, *feeling*, devaneio, fantasia, contra transferência e imaginação (Neubern, 2017a), as impressões são altamente perpassadas pela primeiridade que, por seu caráter potencial e qualitativo, geralmente são consideradas como fonte de erro para as pretensões modernas de ciência. Ao mesmo tempo, esse campo costuma ser alvo de diversos mecanismos de substancialização, nas quais seus processos são concebidos sob uma ótica material e existente que não condiz com o teor diáfano de primeiridade, o que pode produzir diversos erros conceituais e clínicos.

A importância das impressões num setting de pesquisa de hipnose se dá, sobretudo, por conta de sua possibilidade de pertinência quanto ao cenário subjetivo estudado. Uma imagem que acorra à mente do pesquisador, uma lembrança, uma cena, uma sensação física indefinida, uma intuição, um sentimento, em suma, uma impressão subjetiva que lhe advém na relação com este outro pode se constituir como uma forma semiótica pertinente do processo relacional que ali se desenha. Isso porque a primeiridade que perpassa uma relação hipnótica, ao mesmo tempo em que é fugaz e potencial, acontece num nível anterior à organização do eu, envolvendo disposições íntimas dos protagonistas que, comumente, eles mesmos desconhecem. De modo similar, podem também captar, com relativa precisão, processos de grande importância do mundo do interlocutor em transe que, mesmo não sendo claros ao início, apresentam índices de grande valia para determinados eixos de investigação da pesquisa. Embora tais signos sejam bastante traiçoeiros para a racionalidade científica, eles remetem a um campo específico de percepção, conhecido dos clínicos, místicos e artistas (Clément, 2011), podendo levar a importantes processos de pesquisa nem sempre acionados por outras vias, como a observação e os instrumentos quantitativos.

As impressões não podem e nem devem se constituir como eixo central de uma pesquisa, pois, caso um pesquisador assim procedesse, poderia facilmente se desconectar dos diversos signos do empírico ali presentes, fazendo com que sua pesquisa se tornasse a mera reprodução de suas crenças ou teorias (Stengers, 2002). As impressões, tomadas exclusivamente, não garantem um processo de legitimação coerente e podem fazer com que a pesquisa se transforme num processo de reprodução ideológica ou teórica do pesquisador, de modo a manipular e se impor sobre as diferentes produções semióticas dos sujeitos. No entanto, as impressões também se constituem como um ponto central da pesquisa, por remeterem aos fundamentos do processo de subjetivação (Neubern, 2016; Schore, 2016) e participarem intensamente das trocas relacionais em hipnose. Mesmo sendo elusivas e diáfanas, elas precisam ser pautadas como campo de inteligibilidade, de maneira a também serem submetidas aos processos de legitimação (Creswell, 2013; Ionescu & Blanchet, 2009) e integradas ao longo das interpretações.

A necessidade de reconhecê-las e integrá-las remete a dois pontos específicos, sendo o primeiro deles referente à importância dos hipoícones (Jappy, 2013; Nöth, 2015). Os hipoícones, por possuírem uma lógica qualitativa, permitem algum nível de representação dessas experiências, o que não deve implicar numa ótica de controle sobre as mesmas, mas de certa materialização de suas influências. Imagens, diagramas e metáforas, malgrado os riscos que comportem para uma pesquisa, permitem trazer aquilo que é potencial da primeiridade para o existente material da secundidade, oferecendo algum nível de materialidade ao processo de compreensão que ali tem lugar. Em segundo lugar, tal materialização é de suma importância para a ação dos protagonistas, favorecendo a criação de ações terapêuticas e abrindo o campo para novas narrativas da pesquisa, que muitas vezes parece se esgotar e enrijecer frente aos signos puramente existentes, como índices e símbolos.





O caso relatado do Sr. X é muito significativo nesse sentido. Isso porque, por um lado, as diferentes facetas narrativas envolvendo sua situação poderiam levar um pesquisador a uma sensação de paralisação, pressão no corpo, grades, correntes, injustiça, revolta, asfixia e, sem contar, a profunda angústia ligada à conhecida metáfora de um *beco sem saída*. Tais impressões podem ser de grande relevância para que um terapeuta, como o fez Erickson, construa uma estratégia narrativa que leve em conta as diferentes influências do problema e possíveis meios de se desembaraçar delas a partir dos próprios recursos pessoais e sociais. Por outro lado, as impressões também poderiam oferecer um ponto inicial de compreensão daquilo que pode estar em jogo nessa influência operada sobre ele por diferentes instâncias (como a empresa e a seguridade social), sua forma de subjetiva-la e como mobiliza-lo a favor de seu protagonismo (Kim, 2015). A própria dimensão sensível da corporeidade (Brito & Pesce, 2015) que encarnou tal sintoma, assim como o impacto da intervenção hipnótica, poderiam se tornar mais visíveis a partir do exercício de materialização desses processos. Em suma, tanto o fio inicial de um campo de investigação, quanto a própria preocupação clínica voltada à mudança e ao protagonismo (Lévy, 1997) encontram aqui um tópico da mais alta relevância.

O segundo momento importante da construção da pesquisa se dá por conta da descrição dos signos que se apresentam ao pesquisador (Neubern, 2017a). É predominantemente perpassado pela secundidade e consiste, basicamente, na organização dos signos explícitos que se apresentam no contexto relacional da hipnose. Pode envolver uma dimensão mais particular de dado acontecimento, como no caso de um fenômeno hipnótico ainda não ou pouco conhecido, mantendo-se mais ligada à secundidade, ou também sequências de formas, como numa troca interativa, aproximando-o mais da terceiridade por meio da noção de padrão. Por se constituir como a dimensão material da pesquisa, ou seja, dos signos propriamente ditos, elas possuem grande importância para a construção da mesma. Primeiramente, ao explicitarem os signos, elas fazem referência tanto aos objetos que as precedem, quanto à sua potencialidade lógica de interpretação, funcionando como índices de grande relevância ao processo interpretativo. No caso do Sr. X, os relatos do representante da empresa sobre ele tinham como objeto as relações trabalhistas, a política da empresa, as leis trabalhistas daquele país e toda a subjetivação daí decorrente no universo social deste sujeito. Ao mesmo tempo, são também signos que remetiam a uma forte reação sobre ele a ponto de intensificar seu sintoma e aumentar ainda mais seu sofrimento. Semelhante materialidade oferece referências importantes para as interpretações que necessitam abranger campos que não estão ali explícitos, portanto, implicando vários riscos heurísticos, mas também não podem desconsiderar a força ou exigência de determinadas formas que se fazem presentes. É possível conceber que esse ponto se refere mais à própria ação do pesquisador enquanto sujeito (Gonzalez Rey & Mitjans, 2017; Morin, 1991) que dá vida ao processo de pesquisa por meio de suas interpretações, mas encontra na descrição algumas referências para que suas construções possuam coerência com o empírico.

Em segundo lugar, há o problema do controle público (Colapietro, 1989) da pesquisa, ou seja, a possibilidade de que seus signos concretos sejam discutidos pelo público competente de modo a se precaver de eventuais erros, inconsistências ou até abusos de interpretação (Neubern, 2017b). Trata-se de um ponto central do processo da legitimação de uma pesquisa que favorece a discussão crítica entre os especialistas de um campo (Demo, 2000) que podem, em conjunto, refletir sobre a complexidade do fenômeno, as estratégias utilizadas para abordá-lo, as contradições que surgem como desafios ao pesquisador, os deslizamentos, as opções efetuadas e suas eventuais consequências, assim como as alternativas que se podem criar para a investigação de determinadas facetas. O controle público pode ser de grande relevância como modo de se prevenir das imposições ideológicas e narrativas muito caras ao pesquisador, mas com pouco ou nenhum sentido para o sujeito, que podem favorecer a manipulação da pesquisa e a violência de uma imposição de significados estranhos a seu mundo de experiência. As teorias do pesquisador podem levar a efeitos tão nocivos quanto os produzidos pelos estigmas impostos ao Sr. X, pois consistem em conceitos sobre o outro que funcionam mais como estratégias de poder do que como compreensão científica (Nathan, 2001).

Reuniões de especialistas poderiam discutir, por exemplo, as narrativas apresentadas a Erickson sobre o Sr. X, os eventuais registros ali presentes (gravados, escritos, filmados), as maneiras como o terapeuta interpretou e se portou diante do caso, a aplicação de suas técnicas em coerência ou não com o universo de experiências do paciente, o papel do transe e do próprio sujeito em tal processo. É certo que uma descrição perfeita e completa seria impossível num fenômeno complexo como a relação hipnótica, o que força o pesquisador e seus pares a escolherem determinados focos de descrição, como verbais, sonoros, não verbais, coreográficos e performáticos. Contudo, ao partirem de focos comuns, definindo certo conjunto de formas semióticas, os pesquisadores possuem plenas condições de levantar questões relevantes sobre tais descrições, de maneira a criticar e refletir sobre sua inserção na pesquisa e sobre as bases oferecidas para a construção das interpretações.

Esse tópico comunitário da legitimação da hipnose ainda é muito precário, seja por conta de sua pouca proximidade com as universidades e centros de pesquisa, seja devido a uma forma de produção ainda muito associada ao pensamento individual que, malgrado as importantes contribuições, raramente adquirem um teor coletivo e, quando o fazem, distanciam-se em muito das pesquisas clínicas e qualitativas (Neubern, 2017b). O próprio caráter elusivo da produção semiótica em hipnose, tende a favorecer esse tipo de organização centrada na produção individual e na figura de mestres fundadores. No entanto, a descrição pode oferecer subsídios de grande importância para a construção de uma linguagem comum aos especialistas,



ponto básico para o exercício de tais discussões que não devem, necessariamente, visar um consenso, mas favorecer uma perspectiva de diálogo entre diferentes ideias. Essa discutibilidade é fundamental, seja no avanço das negociações coletivos em torno de um campo (Demo, 2000), seja para a expressão das diferenças de pensamento individual de seus protagonistas.

## Problemas de Forma

A pesquisa em hipnose consiste histórica e epistemologicamente num espinhoso problema para o projeto moderno de ciência (Stengers, 2002; Neubern, 2017b). O teor hipnogênico que lhe perpassa, isto é, como o sujeito acaba por reproduzir as crenças ou teorias do terapeuta, favorece que a hipnose se torne um processo traiçoeiro de fabricação da realidade e não uma investigação da mesma. Trata-se daqui do primeiro problema de forma destacado numa pesquisa – a deformação. De outra parte, apesar ou graças à deformação, a pesquisa em hipnose também traz como necessidade a importância de interpretações legítimas, coerentes com o empírico e com a base conceitual do pesquisador. Eis aqui o problema da informação que, grosso modo, refere-se ao sentido que dá forma às coisas (Nöth, 2012). Outro ponto fundamental refere-se ainda à dimensão clínica da pesquisa, que pressupõe o protagonismo do sujeito em sua própria mudança (Ionescu & Blanchet, 2009; Lévy, 1997), ou seja, o problema da transformação que talvez se constitua como um dos tópicos mais interessantes da hipnose, sobretudo por conta de seus consideráveis impactos terapêuticos (Erickson & Rossi, 1980; Roustang, 2015).

No tocante à deformação, malgrado os riscos de erro que porta, ela implica importantes aspectos epistemológicos e metodológicos (Stengers, 2002). Traz à tona o problema da influência humana e seu poder de fabricar realidades, de modo a romper com a perspectiva de separação sujeito–objeto tão cara ao projeto moderno de ciência. Na hipnose, especificamente, torna-se difícil estabelecer uma separação entre o que é revelado e o que é fabricado, ou seja, até que ponto o que é trazido pelo sujeito pode ser qualificado como um fato ou um artefato construído pelas influências do contexto e dos envolvidos. Logo, se a deformação possui um papel constitutivo nas relações humanas, radicalizado na hipnose, cabe ao pesquisador indagar como essa influência pode fazer parte da pesquisa e suas intenções, malgrado os riscos que comportam, ou, em uma palavra, que tipo de deformação pode ser pertinente para o processo em questão.

Ele deve sempre se questionar se aquilo que impregna no outro, com suas palavras, ações, roteiros e contextos simbólicos, é algo meramente caro a si e suas teorias ou se essa impregnação possui algo de evocador da experiência do outro, considerando seu mundo e sua autonomia no processo. É importante que ela aconteça de acordo com a experiência de mundo do sujeito, seu modo de ser, sentir, pensar, agir e se relacionar com os outros e, mais que isso, uma atitude de protagonismo quanto a seu próprio processo. No caso do Sr. X, houve algo controverso nesse sentido à medida que Erickson se utilizou de um falso diagnóstico – a *síndrome de inércia* – para legitimar junto ao sujeito a realidade vivida de seu problema. Embora esta forma de intervir seja eticamente questionável, principalmente nos parâmetros profissionais de hoje, ela possui uma dimensão pragmática em termos terapêuticos, pois, ao atestar a realidade do problema ao sujeito, tirou-se dele o peso de um uso indevido de diagnóstico, que se constituiu para o Sr. X uma ameaça e não uma proposta de cuidado. Não seria exagero afirmar que Erickson se utilizou de uma deformação (no caso um falso diagnóstico) para combater junto ao sujeito outra deformação que lhe promovia considerável sofrimento (um diagnóstico que servia como injustiça e ameaça).

Deve-se destacar, por outro lado, que, enquanto a deformação trazida pelo diagnóstico da empresa era paralisante e reducionista, a utilizada por Erickson foi altamente terapêutica, dentro de um espectro específico – o de fazer com que o sujeito retomasse sua condição de trabalho e pudesse obter sua aposentadoria. Desse modo, a deformação não pode ser livre de parâmetros, mas privilegiar o universo do sujeito em diferentes níveis, como o fez Erickson ao se utilizar de uma linguagem de autoridade acessível a ele e de um contexto que não lhe pressionasse, mas o situasse como um paciente com perspectivas de melhora. É importante ressaltar aqui que um parâmetro central para a criação de tais formas semióticas são as emoções do sujeito configuradas a processos chave de sua demanda, como seus problemas e necessidades (Schore, 2016). Pode-se supor que, caso Erickson mantivesse um discurso que apenas confirmasse o diagnóstico da empresa e não contemplasse as maiores motivações do Sr. X, nem inserisse alguma esperança no futuro, dificilmente suas intervenções seriam bem-sucedidas.

Outro problema importante no que diz respeito à forma é o referente à construção da informação. Trata-se, grosso modo, da perspectiva segundo a qual a ideia ou significado dá forma às coisas (Nöth, 2012), organizando-as e conferindo-lhes inteligibilidade. Ela implica, por um lado, uma integração entre proposições que envolvem o aspecto qualitativo e de profundidade de um fenômeno e as proposições que envolvem a extensão, classificação e o denotativo do mesmo. A informação passa por uma integração de diferentes elementos de um processo, o que lhe confere um caráter sistêmico, ao mesmo tempo em que articula também o teor qualitativo que o especifica, contemplando a riqueza de seus atributos. Por outro lado, a informação precisa trazer elementos novos a um conhecimento estabelecido, não se limitando a explicar a proposição, de modo a acrescentar algo não sabido sobre o ponto estudado.



No caso específico do Sr. X, seriam possíveis afirmações desse tipo enquanto portadoras de informação: o Sr. X. foi diagnosticado com histeria, o que lhe fez sofrer ainda mais, intensificou seu sofrimento e não lhe ofereceu perspectivas futuras; b) o diagnóstico do Sr. X não contemplou processos importantes de sua subjetividade e de sua relação com o trabalho, como suas necessidades e perspectivas de melhora. O diagnóstico em si consistiu numa proposição, um termo técnico que pressupõe um saber prévio a seu respeito e foi acompanhado por vários atributos, sendo alguns deles captados, possivelmente, nas impressões iniciais do terapeuta (peso, opressão, injustiça) e nas descrições que obtiveram ao fazerem observações sobre ele.

O termo histeria, em si, não apresentou qualquer informação, permitindo talvez algumas explicações sobre o que ocorreria com o Sr. X, que aqui não seria diferenciado em sua singularidade quanto a qualquer outra pessoa quanto a este diagnóstico. Contudo, os demais atributos a ele associados nas referidas proposições e ao longo do próprio caso clínico fugiram do escopo desse termo para adentrarem no universo particular de experiências daquela pessoa, destacando, sobretudo, sua necessidade de reconhecimento e suas motivações quanto aquela situação. Em uma palavra, as proposições passaram a conferir informação na medida em que, indo além do diagnóstico, contemplaram e ativaram sua singularidade, seu universo de experiências e suas potencialidades, de maneira a trazer novos conhecimentos sobre aquela pessoa em particular. Fugindo-se a um processo meramente dedutivo muito comum nas leituras clínicas, nas quais as regras gerais são aplicadas ao universo particular dos sujeitos (Gonzalez Rey & Mitjans, 2017), a noção de informação implica na necessidade da pesquisa de uma série de signos que dizem desse universo, ampliando os conhecimentos sobre o mesmo.

No caso do Sr. X, a hipnose participou do processo de construção da informação, exatamente por meio da deformação que proporcionou ao que havia ali até então. Desde a conversação estabelecida entre os médicos até a própria indução do transe, a ênfase da comunicação se deu sobre signos excluídos do diagnóstico, ou seja, sobre configurações e hábitos promotores de mudança e perspectiva de futuro. A hipótese inicialmente estabelecida sobre tais processos, marginalizados até então na narrativa dominante do diagnóstico, confirmou-se ao longo dos dias, quando o Sr. X pôde ativa-las a seu favor e dar sequência a seu processo terapêutico. Em suma, ao mesmo tempo em que a deformação é constitutiva dos fenômenos hipnóticos, ela também pode se constituir como produtora de informação, desde que seja pertinente ao universo de experiência do sujeito e o envolva como protagonista do processo.

Isso remete, por fim, ao terceiro problema de forma aqui levantado, que é a transformação. Referindo-se aos processos de mudança ou reconfiguração da experiência, a transformação implica necessariamente algum nível de apropriação do sujeito daquilo que lhe ocorre na hipnose. Apropriação, como aqui destacado, não se refere a mera repetição de explicações teóricas, mas a um processo de produção semiótica em diferentes níveis a partir das próprias referências do universo do sujeito. A significativa noção peirceana de consciência (Colapietro, 1989), que envolve autocritica, autointerpretação e autocontrole, é de grande relevância aqui, por destacar uma dimensão ativa do sujeito na formação de hábitos, principalmente a partir dos experimentos por ele criados em seu próprio mundo ou imaginário. Há, nesse sentido, uma dimensão de reflexividade na qual o sujeito se pensa, se analisa e se dispõe a mudanças que parece fundamental para o processo terapêutico como um todo.

Todavia, a hipnose parece ser bastante controversa em casos como o do Sr. X, nas quais não parece haver uma dimensão consciente mais atuante nesse sentido. Ele, simplesmente, parece ter efetuado mudanças duradouras sem ter procedido a um processo reflexivo deliberado e consciente, ao menos segundo os relatos disponíveis. É possível que aqui, muitos teóricos e clínicos (Kim, 2015; Roustang, 2015) discorram que tal mudança enquanto reconfiguração, de fato, não tenha ocorrido, consistindo num mero controle do sintoma ou rearranjo interno sem grandes novidades em termos de construções simbólicas. Entretanto, esse questionamento, embora pertinente, também é passível de críticas, por remeter à necessidade de apropriação restrita ao eu que se constitui talvez como um momento da mudança, mas não necessariamente como seu ponto principal, já que muitas das produções semióticas ocorrem longe de suas deliberações (Colapietro, 1989; Neubern, 2016).

Nesse sentido, caso se considere que a transformação de fato ocorreu enquanto apropriação, duas possibilidades podem ser levantadas enquanto eixo explicativo. Primeiramente, sendo o Sr. X envolvido como protagonista de seu processo, ele certamente teria desenvolvido novas configurações, implicando o nível simbólico não necessariamente como processo mediado e consciente, mas enquanto regularidade. Para Peirce (citado por Nöth, 2012), o simbólico não se restringiria à linguagem mediada e convencional tipicamente humana, mas abrangeria também as regularidades típicas dos hábitos presentes em humanos e não humanos. Isso permitiria conceber que o Sr. X talvez não tenha apresentado, em termos narrativos, grandes novidades explicativas quanto a seu processo, mas que pode ter desenvolvido importantes reconfigurações quanto a seu problema, envolvendo os hábitos que anteriormente o levaram à produção dos referidos sintomas. Em segundo lugar, essa dimensão ligada ao termo *auto* destacada por Peirce (Colapietro, 1989), talvez possa ser concebida também envolvendo processos mais complexos de agenciamento que escapam ao controle e deliberações do eu e influenciam intensamente a vida dos sujeitos. Isso também implicaria outras formas de produção simbólica, como acima levantado, e dentro de organizações diversas do funcionamento subjetivo (Gallagher, 2012), inclusive no que diz respeito à noção de inconsciente (Schore, 2016; Zeig, 2014). Esse tópico, porém, é ainda bastante controverso e necessita de maiores aprofundamentos clínicos e conceituais.



## Considerações Finais

A proposta desse artigo deve ser concebida como algo bastante inicial, seja por se tratar de um tema como a hipnose, no qual as pesquisas clínicas são raras, seja pela aproximação com a própria obra de Charles Peirce (1998) que, malgrado as valiosas contribuições, curiosamente não parece ter despertado interesse dos psicólogos clínicos de um modo geral. Por se tratar de uma proposta que não encontra, ao menos no momento, outras semelhantes, sua apreciação necessita ser pensada em torno da pertinência no tocante a temas-chaves da pesquisa clínica em hipnose, de modo a atrair a atenção de possíveis interessados. Em suma, o caráter coletivo de uma discussão, que caracteriza a ciência moderna (Demo, 2000; Neubern, 2017b), precisa ser iniciado exatamente pela pertinência das ideias sobre questões importantes e desafiadoras, tanto para que a discussão mantenha vivo o espírito aventureiro que deveria caracterizar a pesquisa, como que seus protagonistas sejam inseridos nessa relação como sujeitos e nela assim permaneçam.

Nesse sentido, tomar-se o universo de experiência do sujeito como referência é uma ideia de grande relevância, mas que necessita de certas precauções. Aqui há uma espécie de armadilha, típica de muitas escolas psicológicas, para quais o sujeito seria sempre reconhecido em sua singularidade, ao mesmo tempo em que seu mundo de experiências é frequentemente subjugado a conceitos e procedimentos universais (Neubern, 2017b). Como possível forma de lidar com esta contradição, a fenomenologia de Peirce (1998), ao se referir a diferentes níveis de experiência, favorece uma compreensão heterogênea do tecido subjetivo, ao mesmo tempo em que oferece importantes conceitos para se evitarem mecanismos como a reificação de tais processos. A concepção semiótica desse universo favorece sua compreensão enquanto singularidade, oferecendo uma infinidade de possibilidades de configurações como modo de compreendê-lo (Colapietro, 1989). Pode ser um caminho interessante para superar a armadilha supracitada, pois permite uma lógica de compreensão dos processos (ou seja, eles não se dão de forma caótica, pois há neles alguma organização que permite sua inteligibilidade) de acordo com a singularidade de cada universo de experiências. Mesmo que se traçasse algo de comum à histeria do Sr. X, sua forma de vivenciá-la, enquanto sujeito e naquele contexto, assim como de trabalhá-la na hipnose, foram bastante particulares, não se encaixando totalmente em qualquer classificação.

Já as impressões e descrições consistem em importantes momentos da construção de uma pesquisa clínica que não poderiam passar despercebidos dos pesquisadores. Isso porque as impressões constituem em momentos especiais do contexto clínico, atravessados pela primeiridade, e costumam estar no nascedouro de uma série de concepções, configurações e narrativas que o pesquisador desenvolve sobre o outro ou a própria relação. Talvez por seu caráter traiçoeiro, em termos de uma proposta moderna, elas raramente sejam foco de atenção nas pesquisas em hipnose (Jensen & Patterson, 2014), a não ser como fonte de erro, o que certamente reforça a ausência de conceitos teóricos capazes de lhe oferecer alguma inteligibilidade. O trabalho com os hipoícones (Jappy, 2013; Nöth, 2015), que possui uma série de implicações nesse sentido, torna-se aqui da mais alta importância, por permitir algum nível de inteligibilidade e situar o pesquisador no processo. A descrição, por sua vez, pode oferecer caminhos relevantes para uma boa interpretação, ao mesmo tempo em que prevenir pesquisador e protagonistas de eventuais abusos. É curioso notar como esse momento da pesquisa tem sido pouco valorizado em diversas metodologias clínicas (Creswell, 2013; Neubern, 2017a), o que pode se constituir numa considerável lacuna, seja por obscurecer importantes momentos da construção, seja por privar o pesquisador e seus pares de uma discussão pública. O caso do Sr X aponta para aspectos bastante ilustrativos da importância de ambas, impressões e descrições, principalmente por conta do foco em signos presentes na situação clínica específica. Se as primeiras parecem ter sido capazes de sensibilizar Erickson a ponto de mobilizá-lo para uma intervenção nada convencional, as segundas parecem ter destacado signos que apontavam para a singularidade daquele sujeito, fugindo em muito à perspectiva paralisante do diagnóstico. Pelas vias do sentir, que conecta o pesquisador ao diáfano, e do ver no presente, que o foca no frescor dos signos que ali aparecem, a pesquisa pode sistematizar momentos importantes para a coerência das interpretações.

Por fim, a pesquisa em hipnose clínica é, necessariamente, um problema de forma que deve implicar seus três diferentes momentos: deformação, informação e transformação. No primeiro caso, trata-se de assumir o caráter de influência e seus impactos típicos da hipnose (Roustang, 2015) como processo integrante da pesquisa, que precisa contemplar a singularidade semiótica do universo de experiências do sujeito. No segundo caso, a informação agrega conhecimentos novos sobre o processo, de modo a fugir do mero processo confirmatório de leis ou regras generalistas que caracterizam muitas práxis clínicas. A informação diz dessa singularidade e remete o pesquisador à necessidade de se manter entre os polos do já conhecido e o do que ainda não se conhece. A transformação, por sua vez, remete a um processo de apropriação e autonomia da parte do sujeito, o que implica uma construção de experiência selada e legitimada por sua própria subjetividade.

Trata-se de uma perspectiva central em termos de pesquisa clínica, sobretudo no tocante a seu caráter emancipatório (Lévy, 1997). Nos três pontos mencionados, os sentimentos desempenham um papel fundamental, seja porque estejam na base dos processos relacionais (muito associados à deformação), aos processos de legitimidade para o sujeito (portanto, de algo que diz dele, informa dele), como por sua apropriação de seu processo de mudança, na qual ele se reorganiza para se encontrar consigo, o que caracteriza um au-





têntico processo de transformação (Neubern, 2016). Como ilustrou o caso do Sr. X, embora a deformação da *síndrome de inércia* e todo o cenário montado ao redor dela possa ter se aproximado de uma mentira, ela contemplou algo importante para o sujeito, isto é, a ideia de que seu problema realmente existia e merecia ser tratado com seriedade. Num campo fugidio e diáfano, como o das trocas humanas, o teor objetivo de uma afirmação científica nem sempre diz muito das verdades do sujeito, não sendo, portanto, legítimas para ele. Se o problema ético não desaparece aqui por conta de uma invenção como a *síndrome de inércia*, essa deformação também traz à tona a necessidade de que os sentidos e significações próprios do sujeito também sejam considerados na pesquisa. Sem isso, jamais seria possível um processo interpretativo legítimo, principalmente em termos de informação.

## Referências

- Bioy, A. (2018). "O pequeno teatro da hipnose": uma leitura clínica do funcionamento hipnótico. Em M. Neubern (org.). *Clínicas do transe. Etnopsicologia, hipnose e espiritualidade no Brasil*. (pp. 49 – 68). Curitiba: Juruá.
- Brito, O. & Pesce, S. (2015). *De la recherche qualitative à la recherche sensible*. Paris: Champ.
- Clément, C. (2011). *L'appel de la transe*. Paris, Stok.
- Colapietro, V. (1989). *Peirce's approach to the self*. New York: Suny.
- Creswell, J. (2013). *Qualitative inquiry and research design*. New York: Sage.
- Demo, P. (2000). *Metodologia do conhecimento científico*. São Paulo: Atlas.
- Erickson, M. (1954). Special techniques of brief hypnotherapy. *Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 2, 109 – 129.
- Erickson, M. & Rossi, E. (1980). *The collected papers of Milton H. Erickson, MD*. New York, Irvington.
- Gallagher, S. (2012). Multiple aspects of agency. *New Ideas in Psychology*, 30, 15-31.
- Gonzalez Rey, F. & Mitjans, A. (2017). *Subjetividade: teoria, epistemologia e método*. Campinas: Alínea.
- Ionescu, S. & Blanchet, A. (2009). *Méthodologie de la recherche en psychologie clinique*. Paris: PUF.
- Jappy, T. (2013). *Introduction to peircean visual semiotics*. New York: Bloomsbury.
- Jensen, M. & Patterson, D. (2014). Hypnotic approaches for chronic pain management. *American Psychologist*, 2, 167-177.
- Kim, J. (2015). *Understanding narrative inquiry*. London: Sage Publications.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (2003). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévy, A. (1997). *Sciences cliniques et organisations sociales*. Paris: Puf.
- Morin, E. (2001). *La méthode V. l'Identité humaine*. Paris: Seuil.
- Nathan, T. (2001). *Nous ne sommes pas seuls au monde*. Paris: Seuil.
- Neubern, M. (2016). Iconicidade e complexidade na comunicação hipnótica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32 (esp), 1 – 9.
- Neubern, M. (2017a). Iconicidade como possibilidade de pesquisa qualitativa da hipnose. *Psicologia em Estudo*, 22, 505-515.
- Neubern, M. (2017b). Contribuições epistemológicas da hipnose de Milton Erickson para a Psicologia Moderna. Em D. Amparo; E. Lazzarini; I. Silva; Polejack, L. (eds). *Psicologia Clínica e Cultura Contemporânea* 3. (pp. 684-709). Brasília: Technopolitik.
- Neubern, M. (2018). *Clínicas do transe. Etnopsicologia, hipnose e espiritualidade no Brasil*. Curitiba: Juruá.
- Nöth, W. (2012). Charles S. Peirce's theory of information: a theory of the growth of symbols and of knowledge. *Cybernetics and Human Knowing*, 19(2), 137 – 161.





- Nöth, W. (2015). The paradigms of iconicity in language and literature. Em M. Hiraga (org). *Iconicity: east meets west*. (pp. 13 – 34). Amsterdam: John Benjamins.
- Peirce, C. (1998). *The essential Peirce*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Roustang, F. (2015). *Jamais contre, d'abord: la présence d'un corps*. Paris: Odile Jacob.
- Schore, A. (2016). *Affect regulation and the origin of the self*. New York: Routledge.
- Stengers, I. (2002). *Hypnose: entre magie et science*. Paris: Seuil.
- Zeig, J. (2014). *The induction of hypnosis*. Phoenix: Milton Erickson Foundation Press.

Recebido em 14.12.2019 – Aceito em 04.02.2020



# THE RELATIONSHIP OF ORTEGA Y GASSET WITH PHENOMENOLOGY

A Relação de Ortega y Gasset com a Fenomenologia

La Relación de Ortega y Gasset Con La Fenomenología

ALAN MÜLLER<sup>1</sup>

(UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

ADRIANO FURTADO HOLANDA<sup>2</sup>

(UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

**Abstract:** Ortega y Gasset's relationship with phenomenology encompasses an antagonism of perspectives regarding the repercussion of Spanish philosophy of the twentieth century. Among these forms of conceiving this relation are the conception that Ortega formulated an original philosophy abandoning the phenomenology in the moment of proving it. His most beloved disciple, Julián Marías, passes on that vision. On the other hand, some thinkers, like Javier San Martín Sala, argues that Ortega remained a phenomenologist until the end, despite his own opinion. It occurs when Ortega confronted with Husserl's work entitled *The Crisis of the European Sciences and the Transcendental Phenomenology*. Ortega believes that Husserl reformulated phenomenology due to a meeting between them both in 1934. Ortega believes that until that moment phenomenology was a radicalized form of Kantianism for believing that historical reason was lacking in its epistemological context and finally found it in the writings of the so-called last Husserl.

**Keywords:** Ortega y Gasset; Philosophy; Phenomenology; Historical Reason; Kantianism.

**Resumen:** La relación de Ortega y Gasset con la fenomenología engloba un antagonismo de perspectivas en lo que se refiere a la repercusión de la filosofía española del siglo XX. De entre estas formas de concebir esta relación, se evidencia la concepción de que Ortega ha formulado una filosofía original, abandonando la fenomenología en el momento en que la había probado, visión esta repercutida por su discípulo más dileto, Julián Marías. Por otro lado, algunos pensadores como Javier San Martín Sala defienden que Ortega permaneció fenomenólogo hasta el final, a pesar de su propia opinión. En el caso de que se trate de una obra de Husserl titulada *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, Ortega cree que Husserl reformuló la fenomenología debido a un encuentro trabado entre ambos en 1934. Ortega cree que hasta ese momento la fenomenología era una forma radicalizada del kantismo por creer que le faltaba la razón histórica en su contexto epistemológico y, por fin la encuentra en los escritos del llamado último Husserl.

**Palabras clave:** Ortega y Gasset; Filosofía; la fenomenología; Razón Histórica; Kantismo.

**Resumo:** A relação de Ortega y Gasset com a fenomenologia engloba um antagonismo de perspectivas no que tange a repercussão da filosofia espanhola do século XX. Dentre estas formas de conceber esta relação, evidencia-se a concepção de que Ortega tenha formulado uma filosofia original, abandonando a fenomenologia no momento em que a provava, visão esta repercutida por seu discípulo mais dileto, Julián Marías. Por outro lado, alguns pensadores, como Javier San Martín Sala, defendem que Ortega permaneceu fenomenólogo até o final, apesar de sua própria opinião. Ocorre que, ao deparar-se com a obra de Husserl intitulada *A Crise das Ciências Europeas e a Fenomenologia Trascendental*, Ortega acredita que Husserl reformulou a fenomenologia devido a um encontro travado entre ambos em 1934. Ortega acredita que até aquele momento a fenomenologia era uma forma radicalizada do kantismo por acreditar que faltava-lhe a razão histórica em seu contexto epistemológico e, por fim a encontra nos escritos do chamado último Husserl.

**Palavras-Chave:** Ortega y Gasset; Filosofia; Fenomenologia; Razão Histórica; Kantismo.

<sup>1</sup> Master of Psychology, Universidade Federal do Paraná. Email: [alanmilla@gmail.com](mailto:alanmilla@gmail.com) . Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4117-0869>

<sup>2</sup> Psychology Doctor, Teacher of Post-Graduate Program of Psychology and Education, Universidade Federal do Paraná. Institutional Direction: Praça Santos Andrade, 50. 1o Andar, Sala 102. Curitiba/PR. Email: [aholanda@yahoo.com](mailto:aholanda@yahoo.com) . Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7171-644X>



## Introduction

Ortega y Gasset (1833-1955) was a Spanish philosopher of great influence in the 20th century. His vast work covers a variety of themes, and one of the great questions that echoes in his philosophy is his relationship with Husserlian phenomenology. But, why would it be important to relate Ortega y Gasset to phenomenology? This is what Javier San Martín (2013) asks, having devoted much of his studies to this issue. It seems simpler to agree with the theory expounded by Julián Marías, Ortega's main disciple, who claims that Orteguian thought was in fact original, unique, alluding that Ortega would have distanced himself from Husserlian phenomenology at the same moment that he had proved it. Therefore, for San Martín (2012), there are two main ways of approaching Orteguian philosophy: The first is that described by Julián Marías, that is, understanding Ortega as the original philosopher; and the second would be linking the Spanish thinker to one of the three great movements that shaped the 20th century, namely, Marxist thought, phenomenological philosophy and analytical philosophy. To have Ortega in the phenomenological movement permeates the possibility of adding his name to the bibliography that lives up to this movement, legitimizing the repercussion of a Latin thought, the Spanish one, in the select range of thinkers of that movement. San Martín (2013) points out that excluding Ortega from the phenomenological movement ends up associating him with the philosophy of life, classifying him as a thinker of the 19th century, and not of the 20th, alongside Dilthey and Nietzsche. This in itself is no dishonor, on the contrary, but it ignores elements of Husserlian phenomenology in Ortega. In turn, if Ortega is included as a thinker in the phenomenological school, he will be placed between Husserl and Heidegger and thus his texts will be able to be used to introduce phenomenological studies (San Martín, 2013).

## Phenomenology: A Good Luck

Ortega y Gasset (1965) had stated that, “[...] phenomenology was not a philosophy for us: it was... a good luck” (p.42). This is due to the fact that through it Ortega was able to find a way out of neo-Kantianism. In this sense, he is emphatic in his criticism of Kantian idealism, “For ten years I lived within Kantian thought: I have breathed it like an atmosphere that had been my home and my prison [...] With great effort I managed to escape from the kantian prison and escaped its atmospheric influence” (Ortega y Gasset, 1966, p. 25). Consequently, Ortega will understand that phenomenology seeks to save rationality, without ignoring the immediate experience. That is, the object is no longer decoupled from personal life, as it takes place in life itself, in the individual life (San Martín, 1994, p. 28). The ratio starts to be inserted in life, and therefore life is understood as a living subjectivity made up of lived-experiences. The term lived-experience (*vivencia* in Spanish) had been coined by Ortega himself in order to translate the German concept of *Erlebnis* used by Husserl, in his text *About the Concept of Sensation*, recently translated into Portuguese (Ortega y Gasset, 2011). Ortega (2011) describes this phenomenon as: “Everything that arrives with such immediacy to myself, which becomes a part of it, is a lived-experience. As the physical body is a unit of atoms, so the self or conscious body is also a unit of lived-experiences” (p.222). Phenomenology emerges as the descriptive science of these lived-experiences, and so Ortega will glimpse in phenomenology the “Archimedean point of everything” (San Martín, 1994, p. 29), because everything happens in each individual's life. However, from the start Ortega realizes that this individual is not something isolated, but that it is formed in the relation with the world, the circumstance. In 1914, in *Meditations of the Quixote*, he would say “I am I and my circumstance; and, if I do not save it, I do not save myself.” (Ortega y Gasset, 1967, p. 322). This relation of the self with the environment incorporates the notion of subject in the notion of object, being the Husserl equivalent idea of the a priori of correlation (San Martín, 1994).

Ortega formulates three metaphors to express the main thoughts of each era of the philosophical history. The first would be the *Wax Age* in which the Aristotelian concept of knowledge prevails, interpreting that consciousness is formed by the reality that stamps it like a wax seal, leaving its mark on it. Greek thought and empiricism stand out at this stage; the second metaphor is called *Container and Content*, widely spread at the Modernity Age, in which consciousness is comprehended as a container in which representations exist, these representations are contents of consciousness and the reality lies beyond. Kant's Copernican inversion is based on this thought; finally, phenomenology emerges as a third way. Ortega names this way of *Dii consentes*, in reference to the Roman gods, of whom it was said that they could only be born and die together. This thought refers to the mutual relationship of conscience and reality, “I am I and my circumstance” Ortega would say, that is, conscience and reality (San Martín, 1994).



## Renouncing Phenomenology?

As it seems, the Spanish philosopher urges to identify himself with Husserlian phenomenology, showing signs of enthusiasm for it. However, even after identify Husserl as his “master” (Olmo García, 1983) Ortega starts to conceive the idea that in reality phenomenology would have given a rigorous foundation to rationalism, but in the end remained idealist in the neo-kantian fashion. Ortega goes so far as to claim that phenomenology was based on “pure magic” and that he had abandoned phenomenology at the same moment that he had proved it (San Martín, 1994).

Something unusual occurs with Ortega y Gasset, because, if at first he declared himself a follower of Husserl, the impossibility of understanding some of the fundamental concepts of phenomenology as Husserl had exposed them, led him to confess that at the same moment that he had known phenomenology he moved away from her (San Martín, 1994, p. 18).

This statement becomes the guiding thread of the interpretation perpetrated by Ortega's disciples, as well as by historians of phenomenology, affirming that he was not a phenomenologist (Spiegelberg, 1971; Marías, 2000, 2004). Regarding the repercussion of phenomenology in Spain, Spiegelberg (1971) reports: “But, very differently from France, the medium for this transmission was one single philosopher, Jose Ortega y Gasset, in the final analysis is not even a phenomenologist himself.” (p. 611). This passage denotes that Marías' view of Ortega's relationship with phenomenology has gained strength, crossed borders and consolidated Ortega's non-phenomenological view. It should be noted that this idealistic view of phenomenology has spread to other contexts, which are not necessarily linked to the figure of Ortega. Dan Zahavi (2012), commentator on the contemporary Husserlian work states that his reinterpretation of Husserl consists in demystifying the widespread caricature of understanding phenomenology as an idealistic, intellectualist and immanentist subjectivism. Therefore it is necessary to analyze the strangeness that occurs between Ortega and phenomenology and which San Martín refers to in the quote above.

Says Cervantes (2015) in his *Don Quixote*, “[...] it seems to me that translating from one language to another, as long as it is not from the queens of languages, Greek and Latin, is like looking at Flemish carpets inside out: although you can see the figures, they are full of threads that obscure them, you cannot see them with the clarity and color on the right side [...]” (pp. 549-550). This quixotic alert refers to the problems involved in the work of translating writings. Interestingly, Ortega's relationship with phenomenology is involved in this drama, and plot, of translations and interpretations.

As seen, Ortega's understanding of phenomenology referred to a radicalized idealism. From the Ortegian perspective, Husserl tried to “jump over the shadow” (Marías, 2000) because of the *epoché* and the phenomenological reduction, since this context generated the attempt to reach an absolute consciousness, cut off from human life, endowed with full access to things without personal imbrications, comprising the reflexive conscience as the absolute compared to the natural conscience (San Martín, 1994, p. 208). In this sense, it is strange to analyze the comments about Husserl's phenomenology in the course given by Julián Marías about the styles of philosophy. In Marías point of view it is possible to highlight the problem rooted in the Spanish interpretation of the 20th century about phenomenology. Although extensive, follows a relevant part of the text due to the set of questions it highlights.

The object is placed in parentheses by the phenomenological reduction. However, how is the parenthesis of *epoché* placed? The parenthesis is placed outside, so that it encompasses the subject, the act with its quality and the intentional object. It is placed outside and therefore any position relative to reality is eliminated. Yes, but this parenthesis was placed on the outside, not on the inside, and you can, of course, put another parenthesis: now I can reduce the previous act already reduced, the act reduced phenomenologically, but I can only do it outside this parenthesis placing another parenthesis, which encloses it. Therefore, the act of placing parentheses, the act of abstention, is done outside the parenthesis (Marías, 2000).

There is a very peculiar interpretation of Husserl's work. There is a growing understanding that Husserl ignores natural consciousness in favor of an idealized absolute consciousness. Ortega denies the reduction because he believes that it ignores the executive acts of conscience, or, to put it another way, “(...) the primary relationship with the world is the pragmatic relationship of being in the world *counting on things* and, therefore, thinking or being aware of things is not the primary act” (San Martín, 1994, p. 50). This fact leads Ortega to affirm that he refused phenomenology at the same moment he conceived it, maintaining only Husserl's descriptive method in his analysis. For Ortega, through this understanding, phenomenology lacked a historical reason and was based on a merely ideal reason. Ortega goes so far as to claim that phenomenology was in fact the most sophisticated form of idealism (Olmo García, 1983). This perspective comes from reading Husserl's *Ideas* through an erroneous interpretation (San Martín, 2012, p. 175).

San Martín (2012) clarifies that Ortega received this idealistic bias from phenomenology through the reading of *Ideas*. According to reports, Ortega inferred that the reduction would be the means of access to



an absolute conscience, generating the impression of an ideal conscience, that is, a conscience that would not have relations with the world, that would conceive the world and articulate it. However, an analysis of the original German text, still according to San Martín (2012, p. 175), indicates that Husserl refers to natural consciousness as absolute and not the other way around. To Husserl, to return to the things itself would be a natural access to reality without preconceptions. In other words, the intentional relationship is continuous, distancing itself from a merely ideal conscience. Ziri6n (2001) in his text *Ideas I en Espa6ol, o de C6mo Armaba Rompecabezas Jose Gaos*<sup>1</sup>, sets out in detail all the inconsistencies in the translation of *Ideas* from Jose Gaos, a student of Ortega and who inherited his interpretation of phenomenology. It even states that Gaos (Ziri6n, 2001) confesses some confusion in some passages by Husserl stating that, "It is not yet clear whether the absolute experience is one that is the object of reflection as an object of it, or this one of reflection" (p. 331). In other words, is the reflective consciousness which analyzes the lived-experience, the absolute lived-experience? San Mart6n (1994) clarifies, "the absolute being is not the acts of reflection but the experiences discovered by reflection" (p. 206). These confusions of Gaos leads to the problems evidenced in the translation of *Ideas I* into Spanish. San Mart6n (1994), in his *Essays on Ortega*, makes a detailed analysis of paragraph 50 of *Ideas* in the Castilian version. For a better understanding of this analysis, three versions of the text were scrutinized in this study, the one in Castilian in the work of San Mart6n, a version in Portuguese translated by M6rcio Suzuki and the original in German, as shown below:

In the phenomenological orientation, we generally *prevent*, in principle, the *execution* of all these cognitive theses, that is, "we put in parenthesis" the theses made, and "we do not share these theses" to make new investigations; instead of living in them, of perform *them*, we perform acts of *reflection* directed at them, and we apprehend them as the absolute being that they are. We now live entirely in these second-level acts, whose data is the infinite field of absolute knowledge - the fundamental field of phenomenology (Husserl, 2014, pp. 117, 118).

The same excerpt in Spanish transcribed by San Mart6n (1994):

En la actitud fenomenol6gica *sofrenamos* [*unterbinden*: interrumpimos] con universalidad de principio, la *ejecuci6n* [Vollzug] de todas estas tesis cogitativas, es decir, "ponemos entre par6ntesis" las ejecutadas (\*), a los fines de las nuevas investigaciones "no participamos [*mitmachen*: participar] en esas tesis"; en lugar de vivir *en* ellas, de ejecutarlas (\*\*), ejecutamos actos de *reflexi6n* dirigidos a ellas y las (\*\*\*) aprehendemos incluso como el ser *absoluto* que son. Ahora vivimos totalmente en tales actos de segundo grado, en lo que se da el campo infinito de las vivencias absolutas – el campo fundamental de la fenomenolog6a (p. 206).

The original German text follows:

In der phanomenologischen Einstellung unterbinden wir in prinzipieller Allgemeinheit den Vollzug aller solcher kogitativen Thesen, d.h. die vollzogenen "klammern wir ein", fiir die neuen Forschungen "machen wir diese Thesen nicht mit"; statt in ihnen zu leben, sie I zu vollziehen, vollziehen wir auf sie gerichtete Akte der Reflexion, und wir erfassen sie selbst als das absolute Sein, das sie sind. Wir leben jetzt durchaus in solchen Akten zweiter Stufe, deren Gegebenes das unendliche Feld absoluter Erlebnisse ist - das Grundfeld der Phanomenologie (Husserl, 1976, p. 107).

There is as noted a typographic distinction (*apud* San Mart6n, 1994, p. 206), in the terms *ejecutar* or *perform*, being a normal one, taken when "we perform the phenomenological reduction" (Husserl, 2014, p. 117) and another in italics, when it is said: "instead of naively performing the acts of competence of the constituent consciousness of nature, with their transcendent theses" (Husserl, 2014, p. 117). Orringer creates an interpretation to read this text inspired on those typographic distinction. But, notes San Mart6n (1994, p. 207) that this duplicity is not fully employed in the paragraph mentioned above, since the first *ejecutar* (perform) marked with a (\*) in the quote in Spanish should be in italics, the same goes for the second, in which only the pronoun goes in cursive and not the verb. Note that the same seems to occur with the Portuguese translation, leaving Orringer's theory weakened. However, the difficulty of understanding §50 seems to evoke major problems. In addition, the plasticity of the German language and the diversity of use of the term *Vollzug* are perceived. Then,

Here ends one of the main misunderstandings regarding Husserl's phenomenology, and I believe that Ortega himself also committed it, at least from 1929 on, to think that the original and absolute founder of phenomenology is reflexive consciousness, the reflection, self-awareness, what Orringer calls the transcendental self (San Mart6n, 1994, p. 206).

<sup>1</sup> Translation: *Ideas I* in Spanish, or how Jos6 Gaos makes his puzzle.





When speaking “and we apprehend them as the absolute being that they are”, Husserl refers to the discovered experiences and not to the acts of reflection that are directed towards them. In short, this was Gaos's crucial doubt, cited by Ziri6n, which generated a summarily idealistic understanding of Husserl. It is not by chance that the following warning appears in the preface of *Ideias I* in Portuguese:

That doctrine that had made its debut on the German philosophical scene in 1900, with the austere and “realistic” Logical Investigations, had become not only “transcendental” but also abusive and deliriously “idealistic”. From now on it will be affirmed, with the greatest lack of ceremony and without any composure, that objects are “constituted” thanks to the acts of conscience, that this conscience does not need reality to exist and that reality, on the contrary, “depends” on conscience (§§ 49/50). In short, a theoretical scandal that would undermine Husserl's old and comfortable reputation (Moura, 2014, p. 15).

This representation is in line with the misinterpretations mentioned by San Mart6n (1994), Zahavi (2012), among others. The notion that phenomenology was based on a Kantian idealism, ignoring his old writings and his debate with Nartop's neo-Kantians. At first, §50 of *Ideas I* seems to be crucial to foment an idealistic understanding of phenomenology, creating a perspective that had been promulgated in several contexts, including the Orteguian one, spread in Spain.

## The Reunion With Husserl

This Spanish perspective on phenomenology generates a curious case. Jul6an Mar6as (2000) claims that in a visit made by Ortega to Husserl in 1934, the Spanish would have explicit his criticisms of Husserlian idealism and because of that Husserl had elaborated the *Lebenswelt* concept, which is close to the Orteguian interpretation of vital reason. In other words, Mar6as states that through Ortega Husserl was able to conceive a historical reason, reformulating his phenomenology as described in the work *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, or as some call it, the phase of the last Husserl. This interpretation is controversial and somewhat extravagant. It appears that the term *Lebenswelt* already borders Husserl's works prior to the *Crisis*<sup>2</sup>, and that the notion of historical reason, although not explicit, implicitly permeates his writings. In the words of Olmo Garc6a (1983) “We do not believe, however, that Husserl's studies on *Lebenswelt* can be considered as a break with his trajectory (...)” (p. 109). As for Ortega's visit to Husserl, there is a record of a letter from Husserl to Ingarden describing the event.

Last week we had a very interesting philosophical visit: Ortega y Gasset, which caused us a great surprise. He is deeply familiar with my writings. Every day he had, with Fink and me, long and serious conversations, asking questions to the most difficult depths. He really is not only, as advertised, the pedagogue of the new Spain, but he is also an avant-garde teacher of a phenomenological school. He will now do a translation of the *Meditations* and after the other works (the *Logical Investigations*, in the Spanish edition, are in everyone's hands). And besides, he is a wonderful man<sup>3</sup>.

This visit is also described by Spiegelberg (1971, p. 614), signaling that Ortega would have gone to Fribourg in 1934 to meet Husserl. San Mart6n (2012) reports that Ortega was really perplexed by the writings of the *Crisis*, to the point of crediting the authorship of the works to Fink, a student and adviser to Husserl. San Mart6n, however, explains that this matter had already been properly explored and that Ortega had made a huge mistake in reporting this. Apparently, after reading the *Crisis*, Ortega came to know Husserl's idea more clearly, realizing that what the German spoke and did was very similar to what he was developing. A true Spanish drama unfolds here in which Ortega, even understanding phenomenology at that time as a refined idealism, ends up developing his theory of vital reason with a focus on historical reason and paradoxically comes to an interpretation very similar to Husserl's when this systematizes the *Lebenswelt* concept. The interpretation is so similar that Ortega and Mar6as believe that the *Lebenswelt* concept was the result of Orteguian inspiration.

What is curious today is that if you read recent writings on phenomenology, especially at France

<sup>2</sup> Here we refer to Husserl's two late texts, to his 1935 Vienna Conference, entitled “Philosophy in the Crisis of European Humanity”, published posthumously in 1954, in volume VI of *Husserliana*, which has two Brazilian editions, the first of which 1996 (with translation and introduction by Urbano Zilles), and the second of 2012, composing a volume, together with the second text, the Prague Conference, entitled “The Crisis of Philosophical Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy”, originally published in 1936, in Belgrade's *Philosophy* magazine. This second text, brings the edition of Walter Biemel, with translation by Diogo Falc6o Ferrer.

<sup>3</sup> Translated from the Spanish version of Francisco Javier Olmo Garc6a (1983, p. 108).



who had cultivated a phenomenological school, you will notice that you are constantly using Husserl's capital concept as what you call *Lebenswelt*, the world of life. Now you see, the concept of the world of life is not Husserlian, it is the opposite of Husserl, it is precisely what he had never admitted in his entire life, except in his last years of life (Marías, 2000).

Husserlian idealism, as it turned out, was nothing more than a perspective of the reading done by Ortega and his disciples based on a wrong understanding. Nevertheless, Ortega had more similarities with Husserl than he supposed. Husserl himself seems to agree with this, since in the letter to Ingarden he highlights Ortega as a professor at a phenomenological school. Robert O'Connor (1979) already perceives the correlation of Ortega's writings with phenomenology in his article *Ortega's Reformulation of Husserlian Phenomenology*, surpassing the vision of Marías (2000) and Spiegelberg (1971), but he still understands that Ortega would have reformulated the phenomenology, moving towards an existential philosophy.

Although Husserlian phenomenology has influenced Ortega's thinking, neither Ortega nor his commentators have sufficiently clarified their relationship with Husserl – or to the phenomenological movement in general. This task, however, is indispensable. For I am convinced that phenomenology underlies several fundamental parts of Ortega's philosophy: his metaphysics of human life (What is Philosophy?) His philosophy of history (History as a System); its philosophy of society (Man and People) (O'Connor, 1979, p. 53).

O'Connor (1979) uses early texts (1913) by Ortega to justify this position, namely: *On the Concept of Sensation* and *Construction and Intuition*, both from 1913. It infers that these youthful writings by Ortega contain the Orteguian interpretation of phenomenology, ignoring the continuity of his work. "It is known that these texts do not infer the immense problem that exists in the understanding of the words pure and transcendental, which we can now understand from the confrontation with the interpretations of Gaos." (San Martín, 2012, p. 27). O'Connor will allude, based on these texts of 1913, that Ortega was the first thinker with Husserlian influence to make the existential turn. San Martín alleges that O'Connor did not have at that time the data necessary to understand the Orteguian conception of phenomenology, mainly due to the problem of the translation and interpretation of *Ideas* on Spanish soil.

However, Nelson Orringer's criticism is registered, who does not believe that the conception that Ortega would have misunderstood Husserl's notion of pure conscience due to an erroneous translation by José Gaos of the work *Ideas*. Orringer (2001) finds it difficult to believe this hypothesis, since Ortega would not rely on the translation of his disciple since he had mastered the German language. In addition, Orringer alleges that San Martín ignores Dilthey's<sup>4</sup> influence on the Orteguian work. Orringer points out that Ortega remakes the entire understanding of his contemporaries' philosophy from the perspective of Dilthey. In this sense, in the work *What is Philosophy?* Ortega lists the categories of human life, in a similar way to Dilthey's *Kategorien des Lebens*. Now, the lack of a system for a historical reason exposed in *Ideas* is one of Ortega's criticisms and which, it seems, has a great Diltheyian influence. The issue of transcendental consciousness is addressed by Ortega, as well as by Dilthey's beloved disciple, George Misch<sup>5</sup>. In both versions of this criticism (both Spanish and German) the problem seems to lie in a misinterpretation of the Husserlian concept of pure conscience, which corroborates to San Martín's thesis. The curious thing is to point out that Misch reads the work in German and not the Gaos' translation. It is essential to reiterate that Husserl (1970) himself had alluded that, the way he expressed himself in *Ideas*, could induce a certain misinterpretation of his writings. If this interpretative difficulty is perceived by a native German, why not by a Spanish one? This analysis, however, seems to safeguard Gaos' merits in his translation work. In any case, both points, the lack of clarity of historical reason and the possible idealism of transcendental consciousness were clarified in the *Crisis* by Husserl himself, reconnecting Ortega's thought to that of the German thinker.

## Orteguian Phenomenology

Given the above, it is possible to glimpse a possibility of an Orteguian phenomenology despite the widespread view that Ortega was not a phenomenologist. Highlight the relationship of his work to the

<sup>4</sup> As for the relationship between Ortega and Dilthey, the former claims that he had lost ten years of his professional life because he had not read the works of the latter previously. In order to exempt himself from a certain professional obligation for having met Dilthey at a late stage, Ortega explains that "he thinks that if a man like [Max] Scheler, with a refined sense for everything important, frantically curious, passes by Dilthey without suspecting, [and this] excuses me from providing bad data" (1964, p. 173). However, Orringer contextualizes this implication to Scheler, since the German thinker did not pass by Dilthey without suspecting that he did, since in 1913 he published an article entitled "Versuch einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson". It should be noted that this article is present in Ortega's personal library, but it is not possible to specify whether Ortega has read it or not. What is known, however, is that Ortega cannot avoid reading the extensive reference made to this article by Georg Misch (1878-1965), disciple and son-in-law of Wilhelm Dilthey, in the work "Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl". Ortega qualifies this work as one of the best works about Dilthey that had been done. He further identifies Misch as Dilthey's closest disciple (Orringer, 2001).

<sup>5</sup> Misch uses arguments similar to those of Ortega to criticize Husserl against excessive Cartesianism.



writings of the Husserl's *Crisis*. Ortega himself indicates that these final Husserl writings are close to his theory. The excerpt below by Fink is noted in Annex XXIX of the *Crisis*,

The psychologist cannot, however, universally put in parentheses the validity of the horizon of the world's consciousness in an arbitrary way, in the people that psychologically interest him, but there is an order here that resides in the coherence of the epoch, of the world. He can only start from himself, from the life of his conscience (submitted to the epoch of his validity in the world); only from himself does he have others in a genuine psychological attitude (Husserl, 2012, p. 430).

This passage is in line with the Ortega and Marías interpretation of epoché, while trying to “jump over the shadow”. The words of Husserl himself (2012) are also mentioned,

The awareness of the insufficiency of this philosophy arouses a reaction, without considering the sensualist and finally skeptical reaction (Hume), the Kantian reaction and the subsequent transcendental philosophy, in which, however, the original motive, born from the demand for apodicticity, was not awakened. [...] thus begins the discovery of absolute intersubjectivity (objectified, in the world, as the whole of humanity) [...] in a transcendental life of permanent “constitution of the world” and, thus, correlatively, the new discovery of the “world that is” (pp. 218, 219).

In general, soon, Ortega realizes that there is a reconnection of his thinking to the phenomenological epistemological process and, although suspecting that Husserl had changed his way of thinking because the conversations between both, he admits that the writings of the *Crisis* are in accordance with his thought. In other words, if Ortega claims that A (written from the *Crisis*) is B (his own work), and A is phenomenology, then B is phenomenology. In summary, Ortega is a phenomenologist.

## References

- Cervantes, M. de. (2015). *Dom Quixote - Volume 2*. São Paulo: Penguin Companhia das Letras.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1976). Deen Zu Einer Reinen Phanomenologie Und Phanomenologischen Philosophie. In *Husserliana*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2014). *Investigações lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura* (Vol. I). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Marías, J. (2000). Los estilos de la Filosofía. In Renato José de Moraes (Ed.), *Conferência do curso “Los estilos de la Filosofía.”* Madrid. Retrieved from <http://www.hottopos.com>
- Moura, C.A.R. de. (2014). Prefácio. In Husserl, E. *Investigações lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura* (Vol. I). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- O'Connor, R. (1979). Ortega's Reformulation of Husserlian Phenomenology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 40(1), 53–63.
- Olmo García, F. J. (1983). Husserl en los textos de Ortega. *Logos: Anales Del Seminario de Metafísica*, 18, 97–112.
- Orringer, N. R. (2001). La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: La influencia de Georg Misch. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (3), 147–166. Retrieved from <http://ovidsp.ovid.com/ovidweb.cgi?T=JS&CS-C=Y&NEWS=N&PAGE=fulltext&D=phil&AN=1694150>
- Ortega y Gasset, J. (1964). Guillermo Dilthey y la idea de la vida. In *Obras completas - v. VI*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1965). Prólogo para Alemanes. In *Obras Completas - v. VIII* (2nd ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1966). La rebelión de las massas. In *Obras completas - v. IV*. Madrid: Revista de Occidente.



- Ortega y Gasset, J. (1967). *Meditações do Quixote*. São Paulo: Iberoamericana.
- Ortega y Gasset, J. (2011). Sobre o conceito de sensação. *Revista Da Abordagem Gestáltica*, 17, 217–223.
- San Martín, J. (1994). *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.
- San Martín, J. (2012). *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Siglo veintiuno.
- San Martín, J. (2013). Why declaring Ortega to be a phenomenologist is important: Reasons and difficulties. *Investigaciones Fenomenológica, M*, 297–312.
- Spiegelberg, H. (1971). *The Phenomenological Movement - v. 2* (2nd ed., Vol. 6). Dordrecht: Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-4744-8>
- Zahavi, D. (2012). Husserl, self and others: an interview with Dan Zahavi. *AVANT Philosophical Interviews*, 3(1), 113–121.
- Zirión, M. A. (2001). Ideas I en español , o de cómo armaba rompecabezas Jose Gaos. In *Investigaciones Fenomenológicas 3* (pp. 325–371). Madrid.

Received Dec 19, 2019 – First Editorial Decision Jan 23, 2020 – Accepted Feb 22, 2020



# A RELAÇÃO DE ORTEGA Y GASSET COM A FENOMENOLOGIA

The Relationship of Ortega y Gasset with Phenomenology

La Relación de Ortega y Gasset Con La Fenomenología

ALAN MÜLLER<sup>1</sup>  
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

ADRIANO FURTADO HOLANDA<sup>2</sup>  
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

**Resumo:** A relação de Ortega y Gasset com a fenomenologia engloba um antagonismo de perspectivas no que tange a repercussão da filosofia espanhola do século XX. Dentre estas formas de conceber esta relação, evidencia-se a concepção de que Ortega tenha formulado uma filosofia original, abandonando a fenomenologia no momento em que a provava, visão esta repercutida por seu discípulo mais dileto, Julián Marías. Por outro lado, alguns pensadores, como Javier San Martín Sala, defendem que Ortega permaneceu fenomenólogo até o final, apesar de sua própria opinião. Ocorre que, ao deparar-se com a obra de Husserl intitulada *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, Ortega acredita que Husserl reformulou a fenomenologia devido a um encontro travado entre ambos em 1934. Ortega acredita que até aquele momento a fenomenologia era uma forma radicalizada do kantismo por acreditar que faltava-lhe a razão histórica em seu contexto epistemológico e, por fim a encontra nos escritos do chamado último Husserl.

**Palavras-Chave:** Ortega y Gasset; Filosofia; Fenomenologia; Razão Histórica; Kantismo.

**Abstract:** Ortega y Gasset's relationship with phenomenology encompasses an antagonism of perspectives regarding the repercussion of Spanish philosophy of the twentieth century. Among these forms of conceiving this relation are the conception that Ortega formulated an original philosophy abandoning the phenomenology in the moment of proving it. His most beloved disciple, Julián Marías, passes on that vision. On the other hand, some thinkers, like Javier San Martín Sala, argues that Ortega remained a phenomenologist until the end, despite his own opinion. It occurs when Ortega confronted with Husserl's work entitled *The Crisis of the European Sciences and the Transcendental Phenomenology*. Ortega believes that Husserl reformulated phenomenology due to a meeting between them both in 1934. Ortega believes that until that moment phenomenology was a radicalized form of Kantianism for believing that historical reason was lacking in its epistemological context and finally found it in the writings of the so-called last Husserl.

**Keywords:** Ortega y Gasset; Philosophy; Phenomenology; Historical Reason; Kantianism.

**Resumen:** La relación de Ortega y Gasset con la fenomenología engloba un antagonismo de perspectivas en lo que se refiere a la repercusión de la filosofía española del siglo XX. De entre estas formas de concebir esta relación, se evidencia la concepción de que Ortega ha formulado una filosofía original, abandonando la fenomenología en el momento en que la había probado, visión esta repercutida por su discípulo más dileto, Julián Marías. Por otro lado, algunos pensadores como Javier San Martín Sala defienden que Ortega permaneció fenomenólogo hasta el final, a pesar de su propia opinión. En el caso de que se trate de una obra de Husserl titulada *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, Ortega cree que Husserl reformuló la fenomenología debido a un encuentro trabado entre ambos en 1934. Ortega cree que hasta ese momento la fenomenología era una forma radicalizada del kantismo por creer que le faltaba la razón histórica en su contexto epistemológico y, por fin la encuentra en los escritos del llamado último Husserl.

**Palabras clave:** Ortega y Gasset; Filosofía; la fenomenología; Razón Histórica; Kantismo.

<sup>1</sup> Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Paraná. Email: [alanmila@gmail.com](mailto:alanmila@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4117-0869>

<sup>2</sup> Doutor em Psicologia, Professor do Programa do Pós-Graduação em Psicologia e em Educação da Universidade Federal do Paraná. Endereço Institucional: Praça Santos Andrade, 50. 1o Andar, Sala 102. Curitiba/PR. Email: [aholanda@yahoo.com](mailto:aholanda@yahoo.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7171-644X>





## Introdução

Ortega y Gasset (1833-1955) foi um filósofo espanhol de grande influência no século XX. Sua vasta obra percorre temas variados, sendo que uma das grandes questões que ecoam em sua filosofia é a sua relação com a fenomenologia husserliana. Mas, por que seria importante relacionar Ortega y Gasset com a fenomenologia? É o que se pergunta Javier San Martín (2013), tendo dedicado boa parte de seus estudos nesta questão. Parece mais simples concordar com a teoria exposta por Julián Marías, principal discípulo de Ortega, o qual afirma que o pensamento orteguiano era de fato original, único, aludindo que Ortega teria se distanciado da fenomenologia husserliana no mesmo instante que a provava. Logo, para San Martín (2012) existem dois modos principais de se aproximar da filosofia orteguiana: O primeiro é o descrito por Julián Marías, ou seja, compreendendo Ortega como filósofo original; e o segundo seria ligando o pensador espanhol a um dos três grandes movimentos que moldaram o século XX, a saber, o pensamento marxista, a filosofia fenomenológica e a filosofia analítica. Constar Ortega no movimento fenomenológico permeia a possibilidade de acrescentar seu nome à bibliografia que faz jus a este movimento, legitimando a repercussão de um pensamento latino, no caso espanhol, na seleta gama de pensadores do referido movimento. San Martín (2013) ressalta que excluir Ortega do movimento fenomenológico acaba por associá-lo à filosofia da vida, classificando-o como um pensador do século XIX, e não do XX, ao lado de Dilthey e Nietzsche. Isto em si não é desonra alguma, pelo contrário, porém ignora elementos da fenomenologia husserliana em Ortega. Por sua vez, caso Ortega seja incluído como pensador da escola fenomenológica, ele será colocado entre Husserl e Heidegger e assim seus textos serão passíveis de utilização para a introdução ao pensamento fenomenológico (San Martín, 2013).

## Fenomenologia: Uma Boa Sorte

Ortega y Gasset (1965) afirmara que, “[...] a fenomenologia não foi para nós uma filosofia: foi... uma boa sorte” (p.42). Isto deve-se ao fato de que por meio dela Ortega pôde encontrar a saída do neokantismo. Neste sentido, é enfático em sua crítica ao idealismo kantiano, “Durante dez anos vivi dentro do pensamento kantiano: tenho-o respirado como uma atmosfera que fora minha casa e minha prisão [...] Com grande esforço consegui evadir-me da prisão kantiana e escapei de sua influência atmosférica” (Ortega y Gasset, 1966, p. 25). Consequentemente, Ortega compreenderá que a fenomenologia busca salvar a racionalidade, sem ignorar o imediato vivido. Isto é, o objeto não está mais desacoplado da vida pessoal, pois se dá na vida mesma, a vida individual (San Martín, 1994, p. 28). A razão passa a ser inserida na vida, uma subjetividade vivente, constituída de vivências. O termo vivência fora cunhado pelo próprio Ortega visando traduzir o conceito alemão de *Erlebnis* utilizado por Husserl, em seu texto *Sobre o Conceito de Sensação*, traduzido para o português recentemente (Ortega y Gasset, 2011). Ortega (2011) descreve este fenômeno como: “Tudo aquilo que chega com tal imediatez a meu eu, que entra formando parte dele, é uma vivência. Como o corpo físico é uma unidade de átomos, assim também o eu ou corpo cônico é uma unidade de vivências” (p.222). A fenomenologia aflora como a ciência descritiva destas vivências, e assim Ortega vislumbrará na fenomenologia o ponto “arquimediano de tudo” (San Martín, 1994, p. 29), pois tudo se dá na vida individual de cada um. Entretanto, desde logo Ortega percebe que este individual não é algo isolado, mas que se dá na relação, na circunstância. Já em 1914, em *Meditações do Quixote* dirá “Eu sou eu e minha circunstância, e se não a salvo não salvo a mim” (Ortega y Gasset, 1967, p. 322). Esta relação do eu com o entorno incorpora implicitamente a noção de sujeito na noção de objeto, sendo o equivalente em Husserl do a priori da correlação (San Martín, 1994).

Em uma análise histórica da filosofia Ortega formula três metáforas que expressam os principais pensamentos de cada época. A primeira seria a época de cera na qual a concepção de cunho aristotélico vigora, interpretando que a consciência é formada pela realidade que a carimba como um selo de cera, deixando sua marca nesta. Destaca-se o pensamento grego e o empirismo nesta fase; A segunda trata do continente e conteúdo, marca da modernidade, compreendendo a consciência como um recipiente no qual se dão as representações, conteúdos da consciência dos quais para mais além se encontra a realidade. Tem como marco deste pensamento a inversão copernicana de Kant; por fim, a fenomenologia surge como uma terceira via, que pretere às demais. Ortega nomeia esta via de *Dii consentes* em referência aos deuses romanos, dos quais se dizia que só poderiam nascer e morrer juntos. Este pensamento refere-se a relação mútua da consciência e da realidade, “eu sou eu e a circunstância” dirá Ortega, isto é, consciência e realidade (San Martín, 1994).



## O Abandono à Fenomenologia

Sem embargo o filósofo espanhol parece se identificar com a fenomenologia husserliana, dando sinais de entusiasmo para com esta. Porém, apesar de por um momento identificar Husserl como seu “mes-tre” (Olmo García, 1983), Ortega passa a conceber a ideia de que na realidade a fenomenologia teria dado um fundamento rigoroso ao racionalismo, mas que por fim continuava idealista no sentido neo-kantiano. Válido recordar que Ortega chega a afirmar que a fenomenologia se apoiava em “pura magia” e que havia abandonado a fenomenologia no mesmo momento que a provava (San Martín, 1994).

Algo inusitado ocorre com Ortega y Gasset, pois, se a princípio se declara um seguidor de Husserl, a impossibilidade de compreender alguns dos conceitos fundamentais da fenomenologia como Husserl os expusera, levou-lhe a confessar que no mesmo instante que conhecera a fenomenologia afastou-se dela (San Martín, 1994, p. 18).

Esta afirmação torna-se o fio condutor da interpretação perpetrada pelos discípulos de Ortega, bem como por historiadores da fenomenologia, de que ele não era um fenomenólogo (Spiegelberg, 1971; Marías, 2000, 2004). Tratando da repercussão da fenomenologia na Espanha, Spiegelberg (1971) relata: “Mas, de forma diversa do que ocorrera na França, o meio para esta propagação da fenomenologia se deu por intermédio de um único filósofo, José Ortega y Gasset, que em última instância, não fora um fenomenólogo” (p. 611). Este trecho denota que a visão de Marías sobre a relação de Ortega com a fenomenologia ganhou força, ultrapassou fronteiras e consolidou a visão não fenomenológica de Ortega. Cabe destacar que esta visão idealista da fenomenologia generalizou-se para outros contextos, que não necessariamente estão concatenados à figura de Ortega. Dan Zahavi (2012), comentador da obra husserliana contemporânea, afirma que sua reinterpretação de Husserl consiste em desmistificar a caricatura difundida de compreensão da fenomenologia como um subjetivismo idealista, intelectualista e imanentista. Resta analisar este estranhamento que ocorre entre Ortega e a fenomenologia e do qual San Martín, na citação acima, se refere.

Diz Cervantes (2015) em seu Dom Quixote, “[...] me parece que traduzir de uma língua para outra, desde que não seja das rainhas das línguas, a grega e a latina, é como olhar os tapetes flamengos pelo avesso: embora se vejam as figuras, estão cheias de fios que as obscurecem, não se podendo ver com a clareza e a cor do lado direito [...]” (pp. 549-550). Este alerta quixotesco remete aos problemas imbricados no trabalho de tradução de escritos. Curiosamente a relação de Ortega com a fenomenologia encontra-se envolvida neste drama, e trama, das traduções e interpretações.

Como visto, a compreensão de Ortega sobre a fenomenologia remetia a um idealismo radicalizado. Pela perspectiva orteguiana Husserl tentava “saltar por cima da sombra” (Marías, 2000) ao realizar a *epoché* e a redução fenomenológica, uma vez que este contexto gerava a tentativa de alcançar uma consciência absoluta, extirpada da vida humana, dotada de pleno acesso as coisas sem imbricações pessoais, compreendendo a consciência reflexiva como a consciência absoluta frente à natural (San Martín, 1994, p. 208). Neste sentido, estranha-se ao analisar o curso proferido por Julián Marías, sobre os estilos da filosofia, os comentários acerca de fenomenologia de Husserl. Neste discurso de Marías é possível evidenciar a problemática radicada da interpretação espanhola do século XX sobre a fenomenologia. Ainda que extenso, segue parte relevante do texto devido ao conjunto de questões que ele evidencia.

O objeto é posto em parênteses pela redução fenomenológica. Contudo, como se coloca o parêntese da *epoché*? O parêntese se coloca fora, de modo que englobe o sujeito, o ato com sua qualidade e o objeto intencional. Se põe fora e portanto toda posição relativa a realidade é eliminada. Sim, mas este parêntese foi colocado pelo lado de fora, não de dentro, e você pode, naturalmente, colocar outro parêntese: agora posso reduzir o ato anterior já reduzido, o ato reduzido fenomenologicamente, mas só posso fazê-lo de fora desse parêntese colocando outro parêntese, que o engloba. Portanto, o ato de colocar parênteses, o ato de abstenção, é feito fora do parêntese (Marías, 2000).

Ocorre aí uma interpretação bastante peculiar da obra de Husserl. Avulta-se uma compreensão de que Husserl ignora a consciência natural em prol de uma consciência absoluta idealizada. Ortega nega a redução por acreditar que ela ignora os atos executivos da consciência, ou, dito de outra forma, “(...) a relação primária com o mundo é a relação pragmática de se estar no mundo *contando com as coisas* e, portanto, o pensar ou ter consciência das coisas não é o primário” (San Martín, 1994, p. 50). Este fato leva à Ortega a afirmar que recusou a fenomenologia no momento que a concebera, mantendo apenas o método descritivo de Husserl em suas análises. Para Ortega, por meio deste entendimento, a fenomenologia carecia de uma razão histórica e fundava-se em uma razão meramente ideal. Ortega chega a afirmar que a fenomenologia era de fato a forma mais sofisticada de idealismo (Olmo García, 1983). Esta perspectiva se dá pela leitura da *Ideias* de Husserl por meio de uma interpretação errônea dos temas elencados (San Martín, 2012, p. 175).



San Martín (2012) esclarece que Ortega recebeu este viés idealista da fenomenologia por meio da leitura de *Ideas*. Segundo consta, Ortega inferiu que a redução seria o meio de acesso a uma consciência absoluta, gerando a impressão de uma idealidade da consciência, ou seja, uma consciência que não teria relações com o mundo, que conceberia o mundo e o articularia. Entretanto, uma análise do texto original em alemão, ainda segundo San Martín (2012, p. 175), indica que Husserl se refere à consciência natural como absoluta e não o contrário. Voltar às coisas mesmas seria um acesso natural à realidade sem preceções. Ou seja, a relação intencional é contínua, distanciando-se de uma consciência meramente ideal. Zirión (2001) em seu texto *Ideas I en Español, o de Cómo Armaba Rompecabezas Jose Gaos*<sup>1</sup>, expõe de forma detalhada todas as incongruências na tradução de Gaos, aluno de Ortega e que herdara sua interpretação da fenomenologia. Afirma inclusive que Gaos (Zirión, 2001) confessa certa confusão em algumas passagens de Husserl afirmando que, “Não está claro ainda se a vivência absoluta é aquela que é objeto da reflexão enquanto objeto desta, ou esta da reflexão” (p. 331). Ou seja, seria a consciência reflexiva, que analisa a vivência, a vivência absoluta? San Martín (1994) esclarece, “o ser absoluto não são os atos de reflexão senão as vivências descobertas pela reflexão” (p. 206). Estas confusões de Gaos acarretam na problemática evidenciada na tradução de *Ideas I* para o espanhol. San Martín (1994), em seus Ensaios Sobre Ortega, perfaz uma análise minuciosa do parágrafo 50 de *Ideas* na versão castelhana. Para uma maior compreensão desta análise pareou-se neste estudo três versões do texto, a em castelhana na obra de San Martín, uma versão em português traduzida por Márcio Suzuki e o original em alemão, conforme se observa abaixo:

Na orientação fenomenológica, nós *impedimos*, em generalidade de princípio, a *efetuação* de todas essas teses cognitivas, isto é, “colocamos entre parênteses” as teses efetuadas, e “não compartilhamos dessas teses” para fazer novas investigações; em vez de nelas viver, de *as* efetuar, efetuamos atos de *reflexão* a elas direcionados, e as apreendemos como o ser absoluto que elas são. Vivemos agora inteiramente nesses atos de segundo nível, cujo dado é o campo infinito do conhecimento absoluto – o campo fundamental da fenomenologia (Husserl, 2014, pp. 117, 118).

Analisa-se o mesmo trecho em espanhol transcrito por San Martín (1994):

En la actitud fenomenológica *sofrenamos* [*unterbinden*: interrompimos] con universalidad de principio, la *ejecución* [Vollzug] de todas estas tesis cogitativas, es decir, “ponemos entre paréntesis” las ejecutadas (\*), a los fines de las nuevas investigaciones “no participamos [*mitmachen*: participar] en esas tesis”; en lugar de vivir *en* ellas, de ejecutarlas (\*\*), ejecutamos actos de *reflexión* dirigidos a ellas y las (\*\*\*) aprehendemos incluso como el ser *absoluto* que son. Ahora vivimos totalmente en tales actos de segundo grado, en lo que se da el campo infinito de las vivencias absolutas – el campo fundamental de la fenomenología (p. 206).

Por sua vez, segue o texto original em alemão:

In der phänomenologischen Einstellung unterbinden wir in prinzipieller Allgemeinheit den Vollzug aller solcher kognitiven Thesen, d.h. die vollzogenen “klammern wir ein”, für die neuen Forschungen “machen wir diese Thesen nicht mit”; statt in ihnen zu leben, sie I zu vollziehen, vollziehen wir auf sie gerichtete Akte der Reflexion, und wir erfassen sie selbst als das absolute Sein, das sie sind. Wir leben jetzt durchaus in solchen Akten zweiter Stufe, deren Gegebenes das unendliche Feld absoluter Erlebnisse ist – das Grundfeld der Phänomenologie (Husserl, 1976, p. 107).

Há, como nota-se, uma distinção tipográfica (apud San Martín, 1994, p. 206), nos termos *ejecutar* ou *efetuar*, sendo uma normal, tomada quando “efetuamos a redução fenomenológica” (Husserl, 2014, p. 117) e outra em itálico, quando se diz: “em vez de efetuar de modo ingênuo os atos de competência da consciência constituinte da natureza, com suas teses transcendententes” (Husserl, 2014, p. 117). Orringer pauta nisto uma interpretação para a leitura do texto, porém, constata San Martín (1994, p. 207) que, esta duplicidade não é totalmente empregada no parágrafo citado acima, pois o primeiro *ejecutar* marcado com um (\*) na citação em espanhol deveria estar em itálico, o mesmo se dá com o segundo, no qual apenas o pronome vai em cursiva e não o verbo. Note que o mesmo parece ocorrer com a tradução em português, deixando a teoria de Orringer enfraquecida. Contudo, a dificuldade de compreensão do §50 parece evocar maiores problemas. Além disso, percebe-se a plasticidade do idioma alemão e a diversidade de utilização do termo *Vollzug*. Eis que,

Aqui se encerra um dos mal-entendidos principais a respeito da fenomenologia de Husserl, e creio que o próprio Ortega tenha também o cometido, pelo menos a partir de 1929, em pensar que o fundante originário e absoluto da fenomenologia é a consciência reflexiva, a reflexão, a autoconsciência, o que Orringer chama de eu transcendental (San Martín, 1994, p. 206).

<sup>1</sup> Tradução: *Ideias I* em espanhol, ou como José Gaos montou seu quebra-cabeça.



Ao falar “e as apreendemos como o ser absoluto que elas são”, Husserl refere-se às vivências descobertas e não aos atos de reflexão que são direcionados a elas. Em suma, esta foi a dúvida crucial de Gaos, citada por Zirión, que gerou uma compreensão sumariamente idealista de Husserl. Não por acaso, no prefácio da *Ideias I* em português consta o seguinte alerta:

Aquela doutrina que estreara na cena filosófica alemã em 1900, com as austeras e “realistas” *Investigações Lógicas*, se tornara não só “transcendental” como também abusiva e delirantemente “idealista”. Pois a partir de agora se afirmará, com a maior falta de cerimônia e sem qualquer compostura, que os objetos se “constituem” graças aos atos da consciência, que essa consciência não precisa da realidade para existir e que a realidade, ao contrário, “depende” da consciência (§§ 49/50). Em suma, um escândalo teórico que viria minar a antiga e confortável reputação de Husserl (Moura, 2014, p. 15).

Esta representação vai ao encontro das más interpretações mencionadas por San Martín (1994), Zahavi (2012), entre outros. A noção de que a fenomenologia se apoiara em um idealismo kantiano, ignorando seus escritos regressos e seu debate com os neo-kantianos de Nartop. A princípio, o §50 de *Ideias I* parece ser crucial para a compreensão idealista da fenomenologia, criando uma perspectiva que fora promulgada em diversos contextos, incluindo o orteguiano e se disseminando na Espanha.

## O Reencontro com Husserl

Esta perspectiva espanhola da fenomenologia gera um caso curioso. Julián Marías (2000) alega que em visita realizada por Ortega a Husserl em 1934, o espanhol teria explicitado suas críticas ao idealismo husserliano e que por meio disto Husserl elaborara o conceito de *Lebenswelt*, o qual se aproxima da interpretação orteguiana da razão vital. Ou seja, Marías afirma que por meio de Ortega pôde Husserl conceber uma razão histórica, reformulando sua fenomenologia conforme fora descrita na obra *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, ou como alguns chamam, a fase do último Husserl. Esta interpretação é polêmica e um pouco extravagante. Constata-se que o termo *Lebenswelt* já margeia obras de Husserl anteriores à *Crise*<sup>2</sup>, e que a noção da razão histórica ainda que não esteja explícita, permeia implicitamente seus escritos. Nas palavras de Olmo García (1983) “Não acreditamos, no entanto, que se possa considerar os estudos de Husserl sobre o *Lebenswelt* como uma ruptura com sua trajetória (...)” (p. 109). Quanto à visita de Ortega a Husserl, tem-se o registro de uma carta de Husserl para Ingarden descrevendo o evento.

Na semana passada tivemos uma visita filosófica muito interessante: Ortega y Gasset, que nos causou uma grande surpresa. Ele está profundamente familiarizado com meus escritos. Todos os dias ele teve, comigo e com Fink, conversas longas e sérias, perfazendo perguntas até as mais difíceis profundezas. Ele realmente não é só, como divulgado, o pedagogo da nova Espanha, mas também é um professor vanguardista de uma escola fenomenológica. Ele agora fará uma tradução das *Meditações* e depois das outras obras (as *Investigações Lógicas*, na edição em espanhol, estão nas mãos de todos). E, além disso, é um homem maravilhoso<sup>3</sup>.

Esta visita também é descrita por Spiegelberg (1971, p. 614), sinalizando que Ortega teria ido a Friburgo em 1934 para conhecer Husserl. San Martín (2012) relata que Ortega ficara realmente perplexo com os escritos da *Crise*, ao ponto de creditar a autoria das obras a Fink, aluno e assessor de Husserl. San Martín, contudo, expõe que este assunto já fora devidamente explorado e que Ortega cometera um enorme engano ao relatar isto. Ao que se percebe, após a leitura da *Crise*, Ortega passa a conhecer de forma mais clara a ideia de Husserl, compreendendo que aquilo que o alemão falava e fazia era algo muito parecido com o que ele estava desenvolvendo. Desenrola-se aqui um verdadeiro drama espanhol no qual Ortega, mesmo compreendendo naquele período a fenomenologia um idealismo refinado, acaba por desenvolver sua teoria da razão vital com enfoque da razão histórica e paradoxalmente chega a uma interpretação muito semelhante à de Husserl quando este sistematiza o conceito de *Lebenswelt*. A interpretação é tão semelhante que Ortega e Marías acreditam que o conceito do *Lebenswelt* fora fruto da inspiração orteguiana.

O que é curioso atualmente é que se vocês lerem escritos recentes de fenomenologia, especialmente os franceses que têm cultivado uma escola fenomenológica, irão reparar que constantemente estão

<sup>2</sup> Aqui remetemos aos dois textos tardios de Husserl, à sua Conferência de Viena, de 1935, e intitulada “Filosofia na Crise da Humanidade Europeia”, publicado postumamente em 1954, no volume VI da Husserliana, que possui duas edições brasileiras, sendo a primeira de 1996 (com tradução e introdução de Urbano Zilles), e a segunda de 2012, compondo um volume, juntamente com o segundo texto, a Conferência de Praga, intitulada “A Crise das Ciências Filosóficas e a Fenomenologia Transcendental: Uma introdução à Filosofia Fenomenológica”, originalmente publicada em 1936, na revista *Philosophia*, de Belgrado. Este segundo texto, traz a edição de Walter Biemel, com tradução de Diogo Falcão Ferrer.

<sup>3</sup> Traduzido da versão espanhola de Francisco Javier Olmo García (1983, p. 108).





empregando como conceito capital de Husserl o que chamam de *Lebenswelt*, o mundo da vida. Agora vejam, o conceito de mundo da vida não é husserliano, é o contrário de Husserl, é precisamente o que ele não havia admitido nunca em toda sua vida, a não ser em seus últimos anos de vida (Marías, 2000).

O idealismo husserliano, conforme constatou-se, não passou de uma perspectiva da leitura feita por Ortega e seus discípulos pautada em uma compreensão equivocada. Não obstante, Ortega tinha mais semelhanças com Husserl do que supunha. O próprio Husserl parece concordar com isto, visto que na carta a Ingarden destaca Ortega como professor de uma escola fenomenológica. Robert O'Connor (1979) já percebe a correlação dos escritos de Ortega com a fenomenologia em seu *artigo Ortega's Reformulation of Husserlian Phenomenology*, ultrapassando a visão de Marías (2000) e de Spiegelberg (1971), mas ainda compreende que Ortega teria reformulado a fenomenologia, partindo para uma filosofia existencial.

Embora a fenomenologia husserliana tenha influenciado o pensamento de Ortega, nem Ortega nem seus comentadores esclareceram suficientemente sua relação com Husserl - muito menos ao movimento fenomenológico em geral. Essa tarefa, entretanto, é indispensável. Pois estou convencido de que a fenomenologia subjaz em diversas partes fundamentais na filosofia de Ortega: sua metafísica da vida humana (*O que é Filosofia?*) sua filosofia da história (*História como um Sistema*); sua filosofia da sociedade (*O Homem e a Gente*) (O'Connor, 1979, p. 53).

O'Connor (1979) se utiliza de textos precoces (1913) de Ortega para justificar esta posição, a saber: *Sobre o Conceito de Sensação e Construção e Intuição*, ambos de 1913. Infere que estes escritos juvenis de Ortega contêm a interpretação orteguiana da fenomenologia, ignorando a continuidade de sua obra. "Sabe-se que estes textos não inferem a imensa problemática que existe na compreensão das palavras puro e transcendental, que podemos agora compreender a partir do confronto com as interpretações de Gaos." (San Martín, 2012, p. 27). Ora, O'Connor aludirá, pautado nestes textos de 1913, que Ortega terá sido o primeiro pensador com influência husserliana a dar o giro existencial. San Martín alude que O'Connor não possuía naquele momento os dados necessários para compreender a concepção orteguiana da fenomenologia, principalmente devido ao problema da tradução e interpretação de *Ideias* em solo espanhol.

Conquanto, registra-se a crítica de Nelson Orringer, o qual não acredita que a concepção de que Ortega teria compreendido mal a noção de consciência pura de Husserl devido à uma tradução errônea de José Gaos da obra *Ideias*. Orringer (2001) julga difícil acreditar nesta hipótese, visto que Ortega não se fiaria na tradução de seu discípulo uma vez que possuía domínio do idioma alemão. Além disto, Orringer alude que San Martín ignora a influência de Dilthey<sup>4</sup> na obra orteguiana. Orringer destaca que Ortega refaz toda a compreensão da filosofia de seus contemporâneos pela perspectiva de Dilthey. Neste sentido, na obra *O que é Filosofia?* Ortega elenca as categorias da vida humana, de forma semelhante as *Kategorien des Lebens* de Dilthey. Ora, a falta de um sistema para uma razão histórica exposta em *Ideias* é uma das críticas de Ortega e que possui, ao que parece, grande influência diltheyniana. A questão da consciência transcendental é abordada por Ortega, bem como pelo discípulo dileto de Dilthey, George Misch<sup>5</sup>. Em ambas as versões desta crítica (tanto a do espanhol quanto a do alemão) o problema parece recair em uma interpretação errônea do conceito husserliano de consciência pura, o que corrobora com a tese de San Martín. O curioso é destacar que Misch lê a obra em alemão e não pela tradução de Gaos. Essencial reiterar que o próprio Husserl (1970) aludira que, a forma como se expressara em *Ideias*, poderia induzir certa má interpretação de seus escritos. Se esta dificuldade interpretativa é percebida por um nativo alemão, que dirá de um espanhol. Esta análise, contudo, parece resguardar os méritos de Gaos em seu trabalho de tradução. De todo modo, ambos os pontos, a falta de clareza de razão histórica e o possível idealismo da consciência transcendental foram aclarados na *Crise* pelo próprio Husserl, reconectando o pensamento de Ortega ao do pensador alemão.

## Fenomenologia Ortegaiana

Diante do exposto é possível vislumbrar uma possibilidade de uma fenomenologia orteguiana apesar da visão difundida de que Ortega não fora fenomenólogo. Destaca-se a relação de sua obra para com

4 Quanto à relação de Ortega e Dilthey, o primeiro afirma que perdera dez anos de sua vida profissional por não ter lido as obras do segundo anteriormente. Para eximir-se de certa obrigação profissional por ter conhecido Dilthey de forma tardia, Ortega elucida que "el hecho de que un hombre como [Max] Scheler, con olfato de perdiguero para todo lo importante, freneticamente curioso, pasase al lado de Dilthey sin sospecharlo, [y esto] me excusa de aportar más datos" (1964, p. 173). Porém, Orringer contexta este hecho implicado a Scheler, pois o pensador alemão não passou ao lado de Dilthey sem suspeitar que o fazia, visto que em 1913 publicou um artigo intitulado "Versuch einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson". Destaca-se que este artigo está presente na biblioteca pessoal de Ortega, mas não é possível precisar se Ortega o tenha lido ou não. O que sabe-se, contudo, é que Ortega não pode evitar de ler a extensa alusão feita a este artigo por Georg Misch (1878-1965), discípulo e genro de Wilhelm Dilthey, na obra "Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl". Ortega qualifica esta obra como um dos únicos trabalhos apreciáveis sobre Dilthey que se tenha feito. Identifica ainda Misch como o discípulo mais próximo de Dilthey (Orringer, 2001).

5 Misch se utiliza de argumentos semelhantes aos de Ortega para criticar Husserl contra um excessivo cartesianismo.





os escritos da *Crise*. O próprio Ortega indica que estes escritos finais de Husserl se aproximam de sua teoria. Assinala-se o trecho abaixo de autoria de Fink no anexo XXIX da *Crise*,

O psicólogo não pode, porém, pôr universalmente entre parênteses a validade do horizonte da consciência do mundo de modo arbitrário, nas pessoas que psicologicamente lhe interessam, mas há aqui uma ordem que reside na coerência da epoché, do mundo. Ele só pode partir de si, da vida da sua consciência (submetida à epoché da sua validade do mundo); só a partir de si tem ele os outros na atitude psicológica genuína (Husserl, 2012, p. 430).

Trecho este que vai de encontro a interpretação orteguiana e de Marías sobre a epoché, enquanto a tentativa de saltar pela sombra. Cita-se ainda as palavras do próprio Husserl (2012),

A consciência da insuficiência desta filosofia desperta uma reação, sem considerar a reação sensu-  
alista e finalmente cética (Hume), a reação kantiana e da filosofia transcendental subsequente, na  
qual, no entanto, não estava desperto o motivo original, nascido da exigência da apoditicidade. [...] começa assim a descoberta da intersubjetividade absoluta (objetivada, no mundo, como a humani-  
dade inteira) [...] numa vida transcendental de permanente “constituição do mundo” e, assim, corre-  
lativamente, a nova descoberta do “mundo que é” (pp. 218, 219).

De forma geral, logo, Ortega percebe que há uma reconexão do seu pensamento ao processo episte-  
mológico fenomenológico e, ainda que suspeitando que Husserl havia mudado seu modo de pensar diante  
das conversas travadas entre ambos, admite que os escritos da *Crise* estão em conformidade com seu pen-  
samento. Ou seja, se Ortega afirma que A (escrito da *Crise*) é B (sua própria obra), e A é fenomenologia,  
logo B é fenomenologia. Em síntese, Ortega é fenomenólogo.

## Referências

- Cervantes, M. de. (2015). *Dom Quixote - Volume 2*. São Paulo: Penguin Companhia das Letras.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1976). Deen Zu Einer Reinen Phanomenologie Und Phanomenologischen Philosophie. In *Husserliana*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2014). *Investigações lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura* (Vol. I). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Marías, J. (2000). Los estilos de la Filosofía. In Renato José de Moraes (Ed.), *Conferência do curso “Los estilos de la Filosofía.”* Madrid. Retrieved from <http://www.hottopos.com>
- Moura, C.A.R. de. (2014). Prefácio. In Husserl, E. *Investigações lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura* (Vol. I). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- O'Connor, R. (1979). Ortega's Reformulation of Husserlian Phenomenology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 40(1), 53–63.
- Olmo García, F. J. (1983). Husserl en los textos de Ortega. *Logos: Anales Del Seminario de Metafísica*, 18, 97–112.
- Orringer, N. R. (2001). La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: La influencia de Georg Misch. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (3), 147–166. Retrieved from <http://ovidsp.ovid.com/ovidweb.cgi?T=JS&CS-C=Y&NEWS=N&PAGE=fulltext&D=phil&AN=1694150>
- Ortega y Gasset, J. (1964). Guillermo Dilthey y la idea de la vida. In *Obras completas - v. VI*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1965). Prólogo para Alemanes. In *Obras Completas - v. VIII* (2nd ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1966). La rebelión de las massas. In *Obras completas - v. IV*. Madrid: Revista de Occidente.



- Ortega y Gasset, J. (1967). *Meditações do Quixote*. São Paulo: Iberoamericana.
- Ortega y Gasset, J. (2011). Sobre o conceito de sensação. *Revista Da Abordagem Gestáltica*, 17, 217–223.
- San Martín, J. (1994). *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.
- San Martín, J. (2012). *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Siglo veintiuno.
- San Martín, J. (2013). Why declaring Ortega to be a phenomenologist is important: Reasons and difficulties. *Investigaciones Fenomenológica, M*, 297–312.
- Spiegelberg, H. (1971). *The Phenomenological Movement - v. 2* (2nd ed., Vol. 6). Dordrecht: Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-4744-8>
- Zahavi, D. (2012). Husserl, self and others: an interview with Dan Zahavi. *AVANT Philosophical Interviews*, 3(1), 113–121.
- Zirión, M. A. (2001). Ideas I en español , o de cómo armaba rompecabezas Jose Gaos. In *Investigaciones Fenomenológicas 3* (pp. 325–371). Madrid.

Recebido em 19.12.2019 – Primeira Decisão Editorial em 23.01.2020 – Aceito em 22.02.2020



## SCHELERIAN FUNDAMENTALS OF LOGOTHERAPY

Fundamentos Schelerianos da Logoterapia

Fundamentos Schelerianos de la Logoterapia

NATHALIE BARBOSA DE LA CADENA\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE JUIZ DE FORA)

GUSTAVO ARJA CASTAÑON\*\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE JUIZ DE FORA)

**Abstract:** Viktor Frankl's Logotherapy is based on Max Scheler's theory of values and anthropology. Frankl builds his psychological thinking based on critical concepts of Schelerian thinking such as (i) value and goods, (ii) will and feelings, (iii) the hierarchy of values, and (iv) the idea of person. It is with them that he develops his original theses of (i) the spiritual motivation of human action, (ii) the search for meaning and (iii) the spiritual unconscious. In doing so, he offered not only a psychotherapy of values, but also a new theory of positive human motivation, not conceived as a result of deficiency or need, but as a result of the free spirit toward objective values. The human search for meaning in life can only be successful by living and realizing superior values, in the hierarchical sense proposed by Scheler.

**Keywords:** Frankl, Scheler, logotherapy, existential analyses, value, meaning of life.

**Resumen:** La Logoterapia propuesta por Viktor Frankl se basa en la teoría de los valores y antropología de Max Scheler. Frankl construye su pensamiento psicológico basado en conceptos clave del pensamiento Scheleriano como (i) valor y bienes, (ii) voluntad y sentimientos, (iii) la jerarquía de valores y (iv) la idea de persona. Es con ellos que desarrolla sus tesis originales de (i) la motivación espiritual de la acción humana, (ii) la búsqueda de significado y (iii) el inconsciente espiritual. Al hacerlo, ofreció no solo una psicoterapia de valores, sino también una nueva teoría de la motivación humana positiva, no concebida como resultado de la discapacidad o la necesidad, sino del espíritu libre dirigido a valores objetivos. La búsqueda humana de sentido en la vida solo es posible tener éxito con la experiencia y la realización de valores superiores, en el sentido jerárquico propuesto por Scheler.

**Palabras-Clave:** Frankl, Scheler, logoterapia, análisis existencial, valor, sentido de la vida.

**Resumo:** A Logoterapia proposta por Viktor Frankl está fundamentada na teoria dos valores e antropologia de Max Scheler. Frankl constrói seu pensamento psicológico baseado em conceitos-chave do pensamento scheleriano como (i) o valor e os bens, (ii) o querer e os sentimentos, (iii) a hierarquia de valores e (iv) a ideia de pessoa. É com eles que desenvolve suas teses originais da (i) motivação espiritual da ação humana, (ii) busca de sentido e (iii) inconsciente espiritual. Ao fazê-lo, ofereceu não só uma psicoterapia dos valores, mas também uma nova teoria da motivação humana positiva, não concebida como fruto de deficiência ou necessidade, mas do espírito livre direcionado a valores objetivos. A busca humana por sentido na vida só é possível ser bem-sucedida com a vivência e realização de valores superiores, no sentido hierárquico proposto por Scheler.

**Palavras-chave:** Frankl, Scheler, logoterapia, análise existencial, valor, sentido da vida.

\* Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4271-1025>. Email: [nbcadena@gmail.com](mailto:nbcadena@gmail.com).

\*\* Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2979-7995>. Email: [gustavocastanon@hotmail.com](mailto:gustavocastanon@hotmail.com)



## Introduction

Viktor Emil Frankl was one of the most important psychologists of the 20th century. His work, known by the centrality given to the concept of ‘meaning of life’, remains influential to this day. The psychotherapeutic practise that he developed, Existential Analysis or Logotherapy, continues to be adopted, in a pure sense or through some of its principles and techniques incorporated into Cognitive Therapy. His best-known work, *Man's search for meaning*, is often considered one of the most important of the 20th century<sup>1</sup> or even ever written<sup>2</sup>, and it has been on the list of best-selling books in the world for years<sup>3</sup>. What little is known, however, is how much his psychological approach is due to Max Scheler's theory of values and anthropology, a prominent phenomenologist and moral philosopher. This philosopher's theory of values offered the philosophical basis on which Frankl built his psychological and psychotherapeutic theory and practice, which constitutes an authentic ‘psychology of values’.

We intend in this article to make evident that Logotherapy is indebted to Max Scheler's theory of values and anthropology (Domínguez, 2011). Then, we will highlight the innovation of the concepts of motivation, search for meaning and spiritual unconsciousness present in Viktor Frankl's Logotherapy, explaining it as true Schelerian psychology.

## 1. Scheler and the Value

The idea of ‘value’ is central to Scheler's work. Just as things have their essences that determine what they are, they also bear *values*. The difference is that the essence is a quality or characteristic that defines things; it is its invariant nucleus, the identity that remains, an ideal unit, the *quid* (HUA XIX/1). The *value* is born by the object, or the object holds up the value. The objects that support values are called ‘goods’ (Scheler, 2001). For Scheler, ‘value’ is a primitive concept, more basic than the concept of ‘good’. ‘Good’ is something that supports value, not the other way around.

For Scheler, other properties of values include objectivity (value is not a product of the subject, it is discovered by it), immutability (value does not change, if an object changes its value, it is because it acquired another), apriority (its hierarchy is independent of experience, universal and necessary), materiality (they have a content, they are not formal principles that set relationships between objects) and are apprehended by experience through feeling, not reason.

Values are objective qualities that arise from the experience of goods. They are autonomous and independent. They are not a creation of the subject or an accident of the object. Values are universals manifested in the world, in goods, and human beings can intuit them, emotionally perceive their objectivity. Thus, values and their connections are not to be confused with empirical objects and situations. They are qualities that accompany goods linked to their essence. For example, music supports the value of pleasant, but it does not support the value of fairness, as this value is not compatible with its essence, the former is.

But what allows us to have this intuition of value? For Scheler (2001, p. 127), it is the feeling. The feeling is the “organ” of the values. Through feelings, it is possible to intuit the order of the heart (Scheler, 2001, p. 356). The values and connections between them are intuited by emotional perception at the moment of experience, in the acts of preferring and postponing, loving and hating. Values would provoke an emotional state of pleasure or displeasure, and such emotional states are then related to the qualities of pleasant and unpleasant.

It is not the reason that takes the lead in this process, and this is one of the reasons why it is not possible to apply the method of natural sciences to practical knowledge. The reason is amazed by the richness of the values, recognizes that each thing has its value, discovers a system of values and appreciates such complexity, but is not able to intuit, evidence, apprehend or define them. Therefore, it is not possible to define the essence of an ethical value, as they are manifested in the experience of a certain subject. Only as *phenomena*, they can be captured. This does not mean that they depend on the subject. Values do not originate in the subject. They are experienced by the subject in a similar way to essences. And, like essences, they are *a priori*, universal and necessary (Scheler, 1994).

For Scheler, material (non-formal) *a priori* is understood in the experience of value, as every experience already has intrinsic value. An object of perception such as a landscape is not only vast, mountainous,

1 Em 1991 o livro foi votado em pesquisa feita pela Library of Congress um dos 10 livros mais influentes já escritos. Citado em The SAGE Encyclopedia of Theory in Counseling and Psychotherapy, editado por Edward S. Neukrug.

2 Em 2000, no Japão, os leitores do Yomiuru Shimbun, jornal de maior tiragem diária do mundo, listaram o livro de Frankl como um dos “10 a serem levados para o século 21”. Viktor Frankl Institute. Disponível em <https://www.univie.ac.at/logotherapy/lifeandwork.html>

3 Em 05/01/2020 estava por exemplo em 45º lugar na lista de mais vendidos da Amazon Brasil. Disponível em: [https://www.amazon.com.br/gp/bestsellers/books/?ie=UTF8&ref\\_=sv\\_b\\_2](https://www.amazon.com.br/gp/bestsellers/books/?ie=UTF8&ref_=sv_b_2).



grey and green but also pleasant, majestic and beautiful. Historical artifacts carry cultural values beyond their value of use, such as the spinning wheel that Gandhi used to spin his fabric or the image of a deity. To say that a value accompanies an object does not mean that it is produced by it. The blue color of the sky is not present in it, but only in our sensation. Just as the intellect identifies the blue colour, the feeling identifies the beauty. The act of valuing is emotional, not intellectual. We “see” the beauty of a painting, just as we “see” its colours. The apprehension of value, for Scheler, is our most fundamental relationship with the world. An object has value to us before it is perceived or known. Thus, valuing is an act of attributing meaning and, therefore, an intentional act (Davis & Steinbock, 2019).

For Scheler, there are two basic feelings, love and hate. These two acts are present in every perception of value. In the act of love, the value of an object or person is highlighted, revealing its deepest meaning. In the act of hate, which is a movement of destruction, this value is diminished or degraded. It is through these feelings that the world begins to have meaning for us, and we start to prefer it. We are attracted to what bears positive value and repelled by what bears negative value.

Thus, Scheler avoids any relativism. The values and rules that govern their relationships are given; they are detected from experiences; they are not based on experience; they are not discovered in an inductive process. Wojtyła comments:

It is about the ethics of what is good or bad, of moral good or evil as such. In this sense, we cannot inductively obtain good and evil from empirical data, which is why - as Scheler says - they must occur *a priori*. Scheler, however, does not put this apriorism beyond experience in general, but only beyond the experience that constitutes the starting point of the exact sciences (Wojtyła, 1993, p. 17).

It is evident that Scheler (2001), like Husserl, does not define a *priori* in the same way as Kant. The phenomenological *a priori* is intuited in the experience, not built by understanding; it is transcendent, not transcendental and can be material, not exclusively formal. The values and connections between them are based on essences. According to Scheler, what can be learned through them is the *logos* that inform the universe.

The proper seat of all *a priori* estimation (and concretely moral) is the *knowledge of value*, the *intuition of value* that is based on emotional perception, preferring and, ultimately, loving and hating. As well as the intuition of connections that exist between values, between their higher and lower being, is ‘moral knowledge’. This knowledge is thus achieved through specific functions and acts that are *toto coelo* distinct from perceiving and thinking, and constitute the only possible access to the realm of values. Values and their hierarchy are not manifested through ‘inner perception’ or observation (in which only the psychic is given), but in a living and emotional exchange with the universe (whether it is psychic or physical or any other), “in preferring and postponing, loving and hating in itself, that is, in the trajectory of execution of these intentional acts.” (Scheler, 2001, p. 127. Our translation)

## 2. Scheler and the Ethics

Ethics is founded on the knowledge of value, which has its own content *a priori* and its own evidence so that the *will* is directed primarily to the realization of a value given in these acts. And, only while this value is given factually in the sphere of moral knowledge, willing is morally clear, a motivated volition (Cadena, 2019), a well-founded decision, unlike “blind” willing, arbitrary volition, capricious impulse. Thus, a value can be given when sentimental perceiving and preferring, in the most diverse degrees of adequacy, until it reaches the ‘to be given by yourself’, coinciding with the unequivocal evidence. If the value is given, the *will* will be necessary for your being, according to an *essential law*. “And it is in this sense alone that Socrates dictum is restored – that all “good willing” is founded in the “cognition of the good”, and that all evil willing rests on moral deception and aberration” (Scheler, 1973, p. 69).

In this way, Scheler separates moral knowledge from theoretical knowledge. Morality has its own autonomy, foundation and method, and mainly its own “organ”, the feeling, which is experienced by the spirit (Scheler, 2001). This does not mean that feeling and conscience, emotion and cognition, are separated in moral action. They have complementary functions because alongside an empirical Ethics there is a pure Ethics. The first has as its object the experiences and feelings that give occasion for emotional intuition of values. The second studies the values in their pure and hierarchical dimension. In other words, feelings are the starting point of moral action and, alongside, theoretical reason remains responsible for justification, but it acts *ex post*. Or even, the experience of the goods gives occasion for the emotional intuition of the values followed by the knowledge of the values.

The subject in this process is not a mere spectator who experiences and feels, the subject is endowed with autonomy, freedom, free will (Seifert, 2011), to perform spiritual acts of decision and judgment. Scheler does not give the subject a passive character that only admires the values manifested in the goods. Scheler provides the spirit with an active role. The spirit illuminates the values experienced and, in addi-





tion to feeling, prefers and postpones, loves and hates. And, when he does it according to the hierarchy of values, his decision is well founded (Scheler, 1960).

For this reason, human beings are not limited to responding to the stimuli of natural life but can be freed from them. They can know things according to their essence and value and formulate different hypotheses for the realization of values. The spirit is what distinguishes man from objects and animals. It is the cause of his autonomy. In this sense, Gomá states that “man is essentially different from animals because above his life and in opposition to it he is constituted by a spirit, whose active centre can be called the person” (Gomá, 2003, p. 304). The spirit recognizes values and understands their order, and can find different ways to carry them out.

### 3. Scheler and the Hierarchy of Values

For Scheler, there is a clear difference in value between values. In every experience, this difference becomes evident through the phenomenon of preference, which guides our moral acts. This alleged order of preference in the experience of goods can be well understood by the act of sacrifice. For example, for the sake of health value (vital value), we can sacrifice a pleasurable experience of an excessive amount of food (sensitive value). Even if we don't, we know that this is a morally obvious choice. An order of preference for values is present in each individual, what Scheler calls ‘an *ethos*’. In the work *Formalism in Ethics*, Scheler (2001) states that there are four levels in this ‘hierarchy of values’.

The first includes a series of pleasant and unpleasant. Corresponds to the function of sensitive sentimental perception, with its modes, pleasure and suffering; and it corresponds to this series of values emotional states of sensitive feelings, pleasure and pain. It is essential to highlight that this series of values is not related to human beings, things or concrete processes in the real world. The difference between values, even pleasant and unpleasant, is an absolute difference, clearly visible before knowing pleasant or unpleasant things. It must be remembered that, for Scheler, values are manifest in things, but they are *a priori*. Thus, what can be “explained” is only the bond between the emotional state and certain impulses of action directed to the thing, never the values itself and their order of preference. This application is valid regardless of any human organization.

The second level consists in the values of vital sensitivity apprehended by vital sentimental perception. The values of things in this modality are all those qualities included in the noble-vulgar antithesis. These values make up all those values that are located in the sphere of well-being and that are subordinate to the noble and vulgar. And, they accompany the states of vital feeling, for example, ascending and descending life, health and illness, old age and death, exhaustion, vigour, joy, affliction, anguish, revenge, cholera etc.

In the third are the spiritual values experienced by the axiological sentimental perception guided by love and hate. The realm of spiritual values is separated from the body and the ambience, and they are manifested as unity. Furthermore, their perception leads to clear evidence that vital values must be sacrificed to them.

The functions and acts in which they are apprehended are functions of spiritual feeling and acts like-named vital functions and acts by pure phenomenological evidence as well as by their own proper lawfulness (which cannot be reduced to any “biological” lawfulness) (Scheler, 1973, p. 101).

Here are the aesthetic values like the beauty and the ugliness; the value of pure knowledge of the truth, as philosophy and science intend to accomplish; and the practical value of just and unjust, which must serve as a basis for an objective legal order, independent of any posit. These values include peculiar reactions such as pleasing and displeasing, approving and disapproving, appreciation and contempt, desire or revenge, spiritual sympathy, which founds friendship.

And finally, at the highest level, the value of holiness and the profane whose corresponding sentimental states are beatitude and despair. The feelings attached to these values are faith and worship, and their opposite, unbelief. Such values are shown only on objects that are given in intention as ‘absolute objects’. “With respect to the saint's values, however, all other values are given as symbols of them” (Scheler, 2001, p. 178).

The act by which we originally grasp the values of holiness is an act of a particular class of love. They are essentially human values, values of people. Only human beings can capture such a sphere of values. In the words of Scheler:

In the essence the act is directed toward persons, or toward something of the form of a person being, no matter what content or what “conception” of personhood is implied. The self-value in the sphere of the values of the “holy” is therefore, by essential necessity, a “value of the person”. (Scheler, 1973, p. 109).



Scheler (2001) establishes five criteria to describe this hierarchy of values. The highest values are (i) the most enduring as the Truth, (ii) the least divisible as Beauty, (iii) the most fundamental or least dependent as in the half-end relationship the half value is derived from the end value as Utility, (iv) those that provide greater satisfaction or fulfilment such as Love, and (v) the less relative ones that demand higher intentional acts for their realization, such as Justice that derives from a well-founded decision, or agency. The experience of higher values provides a greater personal evolution and can be distributed more widely. Thus, the human being who recognizes the scale of values and acts by preferring and postponing values in order to achieve higher values, has a moral life and gradually improves. What guides the person towards the highest values is love, and what drives them away is hate. It is *agapic* love, active love (Robbins, 2016), love that reaches others. At the lowest level are ephemeral values, a source of pleasure and pain. At the top of the scale of values are the values that only human beings can grasp, the values of holiness are the most enduring. We can represent this hierarchy in the following table:

LEVEL	VALUE	EMOTIONAL STATE	FEELING
Holiness	Holiness (profane)	Beatitude	Faith and despair
Espiritual	Love (hate)	Sympathy	Appreciation and contempt
Vital	Nobility (vulgarity)	Vigor	Health and illness
Sensitive	Pleasure (displeasure)	Excitement	Joy and suffering

Tabela 1

The ethical value of the Good is manifested in the act of realizing higher values, higher in the hierarchy of values, are the spiritual and holy values. The ethical value of evil, on the contrary, is manifested in the act of preferring lower values, lower in the scale of values, vital values and, below all, sensitive. A necessary consequence is that the Good is related to the value, not to the thing, or rather, it contributes to the achievement of higher values. Although we recognize them and practice acts that carry them out, we are not able to define them, only feel them.

For Scheler, this world of values is not only fully ordered in its objective structure, but also its emotional-cognitive perception on the part of man is distinguished by a specific *a priori* order. And it is an objective order, since pure feeling does not create it among values, but only captures it and its arrangement. The order is expressed in a particular structure of correlations and links between values. These are, above all, hierarchical relationships; some values are, *a priori*, superior to others. The *a priori* superiority of some values over others, man perceives emotionally; not only through reciprocal discursive comparison but immediately and intuitively. In this way, that pure feeling of the values that we alluded to before always assumes the character of pure feeling of the superiority or inferiority of a value (Wojtyła, 1993, p. 22).

Scheler says that an integral spiritual life is not reduced to knowing and thinking objectives, but also includes pure acts and laws of acts, which are independent in their essence and content from all human organization. Even the emotional part of the spirit, feeling, preferring, loving, hating and wanting have a primordial content *a priori*, which is not offered by thinking, and which Ethics must show regardless of Logic. "There is an order of the heart or logic of the heart, as Blaise Pascal says, which are *a priori*" (Scheler, 2001, p. 121).

This hierarchy of values, or rather, the superiority of a value, is given to us by preferring. However, even though the superiority of a value is given in the act of preferring, that superiority is an inherent relation to the essence of the same values. For this reason, it is absolutely invariable, although the rules of preference may vary throughout history (Scheler, 2001). Therefore, one should not confuse preferring with choosing or any act of tendency. This trend must be based on the knowledge of the superiority of value. Besides, a distinction must be made between preferring and achieving. The act of preferring can be conscious and accompanied by reflection between various values given to the feeling, but it can also occur completely automatically, as in an intuitive preferring.

It is in the experience of preference for value that Scheler clarifies the *a priori* sense of his Ethics. To claim that there is an objective order of values (an *Ordo Amoris*) implies that we must act in a way that promotes higher or positive values. But these values, material and *a priori*, although they are not given before the experience and are only revealed during the experiences of the goods, have a hierarchical order that



does not depend on the experience (Scheler, 2012). Thus, a masterpiece by Leonardo is not only considered beautiful but also preferable to merely vital. As Davis & Steinbock (2019) said, “A cow certainly has a different value for the Hindu and for the farmer. However, that sacred should be preferred to the vital is not historically or culturally relative”.

## 4. Scheler and the Idea of Person

For Scheler (1960), as well as for Husserl (HUA I), the great task of philosophy is the investigation of human nature. In a published study *About the idea of man*, Scheler (1960) recognises some distinct understandings of human beings: (i) the *homo creatus* a creature in the image and likeness of God; (ii) *homo sapiens, zoon logikon, anima rationalis* a being endowed with reason capable of knowing being, the world and himself, give meaning, creating art and culture; (iii) *homo naturalis* a continuation of animals and without a specific natural quality and unit that distinguishes it; (iv) *homo fabris* a being able to manufacture tools and whose reason and logic were recently formed due to their occupations; among others.

On the one hand, Scheler vehemently rejects the definitions of human beings as *homo naturalis* and *homo fabris*, and also the idea of 'Dionysian man', since they intend to nullify spirit and reason (Scheler, 1960). It also criticizes the reductionisms that comprise the human being as a result of economic relations, of nature and its instincts, or of history and political powers.

On the other hand, Scheler positively highlights the understanding of human beings as endowed with reason and reinforces the function of reason that “from Plato to the Stoics: human reason as a partial function (later as a 'creature') of the divine who has the strength of ideas and that constantly produces the world and its ordering - not in the sense of a creation, but of an eternal “move and capture” (Scheler, 1960, p. 81). Still in this sense, he points out four common notes in the anthropology of several philosophers of the Western tradition (Aristotle, Thomas Aquinas, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Malebranche and even Hegel): (i) man carries within himself a divine agent, (ii) this divine agent identifies himself ontologically and is able to know the world, (iii) this agent - *logos* - has the power to realize ideal contents, (iv) this agent is absolutely constant in history. However, it still considers the understanding of human beings as *homo sapiens* too narrow.

Scheler (1994) agrees with the Husserlian distinction between empirical and transcendental ego. The subject is unique, but with two different dimensions, inseparable and necessary. On the one hand, the ego is part of the world, it is material, physical and psychic, it is in space and it lasts in time, it is the empirical ego. On the other hand, it is the pole to which objects manifest, it exists before the world, it is spiritual, it gives meaning and judges, it is a transcendental ego.

In the sphere of the empirical ego, acts are bodily or psychic. Body acts are sensory perceptions and general physiological needs, such as seeing and breathing. Psychic acts are reactions, impulses and instincts, like emotions. These are acts of the empirical ego, uncontrolled. In the sphere of the transcendental ego, acts are spiritual, such as thinking, reflecting, meditating, deciding, valuing, judging, controlling, understanding, reasoning, etc., and these are controlled acts. The transcendental (or spiritual) sphere is a human attribute; it is the domain of knowledge and virtue. It is in the transcendental sphere that the ego is an agent of reason and truth, of freedom and values. The human being, besides being a biological and psychological being, is also a spiritual being, capable of abstracting universals, acting according to values and aiming at ends, acting responsibly.

Therefore, the human being is a unit with three dimensions: body-psyche-spirit. Even when the human being has not yet developed the spiritual sphere (for example, he is a child), or has this damaged dimension (for example, is in a coma), he has it in potency. There is a universal structure common to all human beings (Munárriz, 2007). In other words, this spiritual equality is in potency, not in act. It is not necessary to be in full enjoyment of the mental faculties to be human.

In *Essence and forms of sympathy*, Scheler (2004) proposes a vision of the human being that evolves according to three levels: at the lowest level, there are individuals who dedicate themselves to sensory values linked to feelings of pleasure and pain; at the intermediate level, there are those who prefer affective values, linked to emotions, called vital values that make up the psyche order; at the highest level, the spiritual level, are the people who realize spiritual and sacred values. This distinction would be inherited by Frankl to refer to what he considered to be the two schools of psychiatry that arose before him, as we will see.

Consistently, freedom also has degrees (Scheler, 1960), both at different stages of a person's life, and between different people. As Scheler explains, “Freedom is the determination for a lived relationship between higher and more a mechanical causality with lower and mechanical ones” (Scheler, 1960, p. 18). Human beings are the a mechanical causes, capable of intuiting essences, acting toward values and according to ends. This is what makes human actions stable and predictable, freedom is the source of stability, not chaos. For Scheler, as for Husserl (HUA IX), human beings are endowed with freedom, freedom understood as autonomy. Human beings are free because they are spiritual beings. Spiritual beings are able to intuitively sense values, understand their hierarchy and act accordingly, a motivated volition. What is the



highest value? The holiness intuited by a certain class of love. In the sphere of the values of the holiness, by essential necessity, it is the 'value of the person'.

The value of the person (Velasco, 2009) is superior to all value of things (goods), all values are subordinate to personal values, because the value of the person is rooted in a being, an individual being. The person, being endowed with self-awareness and freedom, is able to discover values in other microcosms. In other words, human beings support the value of holiness, emotionally intuit this value, understand their position in the hierarchy of values and are able to act towards the realization and protection of the value of the holiness incarnated in people.

## 5. Frankl and the Spiritual Motivation of Human Action

Until Viktor Frankl's work appeared, psychology had only offered reactive models of human motivation. Basically, the families of motivation theories were instinctual, homeostatic and Maslow's (1954) theory of the hierarchy of needs. In common with all of them, the idea that what drives the Human Being is the need or the scarcity.

'Motivation' (motor of action) can be defined as the psychological characteristic that impels the organism to act towards a goal, giving purpose and direction to the behaviour. 'Need', on the other hand, could be defined as a psychological demand that, if not satisfied, generates displeasure, and if it remains unsatisfied for long enough, leads to death or illness. Although Psychology often treats them as synonyms, they are certainly distinct, non-coextensive concepts.

Instinct theories are theories of necessity. Instinct would be an innate impulse to make a specific response to a given stimulus, universal in the species (or in a genus of that species). In some way that we do not yet know, it would be the result of adaptive advantages of this determined behaviour for the species throughout the evolutionary process. The instinctive impulse would be felt passively by the subject, who would only be able to give in or resist, when possible, at the cost of great psychological suffering. The continued suppression of instincts such as procreation would lead to psychic illness, and breathing, to death.

Homeostatic models of motivation show that certain motivations are somatic impulses in order to reduce or eliminate the imbalance of a biologically programmed system. Examples of homeostatic systems are hunger, thirst and sleep. Although many known motivations do not follow this model, its existence seems indisputable. It is also a necessary motivation: if the somatic balance in question (water level, glucose or sleep) is not recovered, psychological distress is extreme, and death is certain.

The contrast between the positive hierarchy of Scheler's values and the hierarchy of needs in Maslow's theory is illustrative enough to understand the nature of the change proposed by Frankl. For Maslow, all motivation is a necessity, and there are needs more potent than others, which, if not met, mobilize our psychic forces to a higher degree. If we are hungry, our priority is to satisfy it, and not get the esteem of a colleague, for example. This hierarchy would be universal in species, but in practice, the order in the hierarchy is difficult to establish experimentally and seems to be easily subverted.

All of these theories of motivation are theories of disability: giving vent to an impulse, regaining lost balance, satisfying a need. Frankl proposes a theory of positive motivation, which does not aim at eliminating a deficiency or need, but at achieving meaning and value. He inherits from Scheler not only the concept of value and its hierarchy but finds in it a guide to his anthropological vision.

In Logotherapy (Frankl, 1993) - sense therapy - it is considered that a good part of our psychic illnesses are caused not by an unsatisfied need or instinct, but by the frustration of a meaningless life. There is no denying of the existence of disability motivations, but their exclusivity. You cannot be fully healthy and happy by merely healing needs but only by realizing values and meaning positively.

Frankl (1993) liked to designate his *Existential Analysis* as the *Third Viennese School of Psychotherapy*, a name that evidenced its connection with Freudian and Adlerian psychoanalysis without implying, however, an adhesion (Morgan, 1983). In this sense, Dominguez (2011) warns that these views suffer from blindness in values and the spiritual dimension of human beings. For this reason, Frankl combined this understanding with the Schelerian view of human beings presented in *Essence and forms of sympathy* (Scheler, 2004). For Scheler, human beings evolve according to three levels: (i) at the lowest are individuals who dedicate themselves to sensory values linked to feelings of pleasure and pain, (ii) at the intermediate level are those who prefer affective values linked to emotions, called vital values that make up the order of the psyche, finally, (iii) the highest level, the spiritual level, where are the people who realize spiritual and holy values.

In this sense, Frankl (1978) does not deny the Freudian psychobiological unconscious, which impels the human being to the satisfaction of libidinal demands, presenting pleasure as the motivational principle. View compatible with Scheler's classification of 'sensitive man' as the individual who guides his life predominantly by this type of motivation.

Nor did he deny individual Adlerian psychology, which argues that overcoming a basic feeling of inferiority, the inferiority complex, imposes itself over pleasure as the main motivational source: the search





for health and power. He considered the person primarily oriented by this type of motivation to be Scheler's 'vital man'. However, he said in a famous image:

Of course, an aeroplane is still an aeroplane, even if it only moves on the ground: it can, and more, must move again and continuously on the ground! But the fact that it is an aeroplane is only demonstrated when it rises through the air. In a similar way, a man begins to behave like a man only if he can leave the plane of the psychophysical-organismic facticity and can go to meet himself, without having to confront himself.

This power is what it means to exist and to exist means: to be above yourself always (Frankl, 1994, p. 78).

Likewise, the human being when living under the will to pleasure and the will to power does not realize his particular nature. For Frankl, there is a third source of motivation for human actions: the will (*Willkür*) to meaning, typical of the spiritual dimension, here in the same sense that Scheler gave to the term. The human being is the only animal that has had the most unnatural questions since its earliest childhood, it is the only animal that asks: 'Why?', 'What is this in essence?'. And mainly, 'I exist, suffer, and what will I die for? '.

## 6. Frankl and Meaning

These kinds of questions about the ultimate nature of reality and the ultimate meaning of existence for Frankl are not neurotic symptoms as Freud wanted, but manifestations of a spiritual dimension of the human being. For Logotherapy, the key to mental health in this dimension is the experience of meaning, of value in life.

Because every meaning of life can only be found in the search, realization and experience of values, it only makes sense what has intrinsic value, not derivative, what is worth in itself, and not for what it can give (utility). When the human being fails to find real meaning, to be experienced in his existence, he loses his enthusiasm for work, for social relations, and all pleasure and power seem tasteless. It is what Frankl calls an 'existential void' or 'noogenic neurosis' (Frankl, 1993).

Frankl (1973) is explicit in attributing to Scheler and his study on the "bourgeois man" (Scheler, 2012), the origin of his concept of 'noogenic neurosis' (or its nickname, 'Sunday neurosis'). It would be a consequence of a life lived to realize and accumulate means of achieving values (such as power and material goods), and not values in themselves, which are the goal of the healthy psyche. It is this category of men, says Frankl, that - once reaching some stability and professional security, working hard all week - are taken on Sundays by a feeling of emptiness in their lives, tending to take refuge in some drug like alcohol. This is what he called *horror vacui*.

Following Scheler, Frankl argues that the realization of meaning depends on the person and the situation in which he finds himself; however, the meaning is objective, not subjective. For example, in a given configuration of a chess game, the move that makes the most sense in a given round is often determined objectively by the configuration of the pieces, although it changes with each round.

The meaning of life, or the various meanings of life in everyday life, is found objectively in action that, in concrete, unrepeatable situations, allows the realization of the highest possible value. The mission of our conscience is to discover the situation or the meaning that is being presented. It is a unique and "exclusive possibility of a concrete person in his concrete situation, a possibility that Max Scheler somehow tries to designate with the concept of 'situation values'" (Frankl, 1992, p. 27). This mission for Frankl is always something individual, a 'must-be' that cannot be determined by any general law or rationally knowable, but only captivated by consciousness intuitively by the organ of value that is the feeling.

Thus, the meaning of life, or the mission, not only varies from individual to individual, given its unique and irreplaceable character but also differs from moment to moment. Quoting Scheler again, Frankl recalls that it is not a question of denying eternal values, but remembering that these small opportunities to fulfil them, in specific contexts, are situational (situation values). These values await their time to happen and have the chance to be performed only once. If the opportunity is lost, then that 'situation value' (Frankl, 1973) is lost forever.

The greatest opportunity to realize higher values is the realization of the meaning of life. This realization is not a matter of need, lack, or a question of what life has to give you. Rather, is a question of what you have to give to life. What could no one else do for me in this world? This is a fundamental question to find personal meaning for life. For Frankl (1993), it can be discovered in three basic ways: doing a work, loving someone or something or suffering for something more important than life itself.

Another issue to remember here is that throughout life we will always have conflicts between values to be realized (it can be between the beautiful and the sacred, or the just and the true, or the vital and the pleasurable, and so on.) Frankl (1973) follows Scheler in the belief that these values are "immeasurable"





(p. 309), so they cannot be compared. While some conflicts are easy to resolve, such as between values of different orders, conflicts between values of the same hierarchical order (such as love and truth, justice and beauty or health and joy) can cause a lot of psychological suffering. It is the psychotherapist's job to help people clarify the conflict of values behind the concrete conflict.

Finally, it may still be useful here to remember that, following this concept of the meaning of life, Frankl also elaborates his concept of what would be the feeling of 'faith', which would lead to the state that Scheler calls "beatitude". He calls it 'Supra-sense': a feeling of unconditional meaning in life, which would save its transience from meaninglessness.

## 7. Frankl and the Spiritual Unconscious

For Frankl, our unconscious is not only a source of libidinal pulsation of somatic origin but also the person's thirst, source of actions and intuition of value. Frankl (1992) says: "The unconscious is composed not only of instinctive elements, but also spiritual" (p. 18). For psychoanalysis or a man seeks a gratification, but for good therapy, there is no act of putting a direction on something, a value. Unlike the homeostatic systems of motivation, the Franklian human being model considers that human psychic health is a state of tension between who is and who should be. We have natural and unconscious intuitions not only for pleasure and health but for love, for justice, for truth, for beauty and also for the sacred. When we stop looking for a realization or realization of these intuitions, we also become neurotic.

This spiritual dimension, the values dimension, was essentially different from the psychological dimension. Existence, Frankl thought, is always thoughtless, as it cannot be the object of reflection. The real deep, spiritual person is always unconscious (Frankl, 1992). The meaning of this statement is that the spiritual execution of the acts and, consequently, the personal entity as the spiritual centre of these acts, is pure execution that does not reflect on itself. It is a variation on Brentano's claim that consciousness is always the awareness of something other than itself. The executing self is always different from what is executed. He illustrates his idea of a profound person, the centre of spiritual acts, unconscious, with the metaphor of the eye. Like an eye does not see itself and has its 'blind spot' on the retina, so the spirit, exactly where it has its origin, is blind to itself. Frankl quotes the Vedas to illustrate the point "What he sees cannot be seen, what he hears cannot be heard, what he thinks cannot be thought" (1992, p. 30-31).

To defend this idea, Frankl again uses the way Scheler defines 'person', as a carrier or support for spiritual acts, but also as a centre and creative source of them. Since that is where spiritual acts come from, it is also that around which all psychophysical acts are grouped. But the person has a psychophysical element, and it is his spiritual dimension. Therefore, not all feelings originate in the spiritual unconscious for Frankl. Using Scheler again, he distinguishes between 'feeling of state', 'affective state' and 'intentional feeling'. The latter he considers to be typical of the unconscious, but not the first two, which are at the same stage as instincts and impulsive states.

However, the spiritual unconscious would not act only at the origin of the psyche. It is present not only in the deepest but also in the most subtle and highest. As a prime example of this, Frankl (1992) cites his own ability to decide, during sleep, between remaining unconscious or waking up. There is some instance deciding whether the person who dreams should stay asleep or wake up, facing a noise that must be judged as a threat or the cry of a child. As Frankl recalls, a mother may wake up due to a small disturbance in her newborn son's breathing rhythm, but remain entirely indifferent to the loud noises coming out of the street. This same state is felt in hypnosis, where the subject leaves the state as soon as something he does not want to happen. What decides whether something becomes conscious or remains unconscious, differentiates and judges in some way. Deciding, differentiating and judging are spiritual acts. In this sense, Frankl argues that the spiritual can not only be unconscious, but must also, both in its last resort and in its origin, be unconscious.

## Conclusion

Frankl built a psychotherapeutic model based primarily on Scheler's theory of values and anthropology. In doing so, it offered not only a psychotherapy and psychopathology of values, but also a new theory of human motivation that did not conceive it as exclusively the result of needs and needs, but the free spirit directed towards positive and objective values. The search for meaning and value is a kind of human motivation that is not born from lack, but from Willkür oriented towards higher, spiritual and sacred values.

This conception, as we saw here, was practically all inherited from Scheler, who based on a phenomenological approach, proposed a description of human motivation directed to the existence of objective values emotionally intuited in the experience and understood by the conscience. Evidently, this type of approach to human motivation is beyond the possibility of experimental investigation. This does not mean, however, that we do not know how to be intuitively obvious that we seek the good, the beautiful, the true and the fair without any need to supply a need.



## References

- Cadena, N. (2019). Scheler e o problema do livre arbítrio. In Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, Katyana M. Weyh, Eduardo H.S. Kisse, Marcelo R. Silva & José Dias (Orgs). *Studium Max Scheler: novas recepções, vol. II*. Ed. E-book (pp. 215-252). Toledo: Vivens. <http://www.humanitasvivens.com.br/livro.php?id=349>
- Davis, Z. & Steinbock, A. (2019). "Max Scheler", In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scheler/>
- Domínguez, X (2011). *Psicología de la persona*. Madrid: Palabra.
- Frankl, V. E. (1973). *Psicoterapia e Sentido da Vida*. São Paulo: Editora Quadrante.
- Frankl, V. E. (1978). *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Frankl, V. E. (1991). *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Petrópolis: Vozes.
- Frankl, V. E. (1992). *A Presença Ignorada de Deus*. Petrópolis: Vozes.
- Frankl, V. E. (1993). *Em Busca de Sentido*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Frankl, V. E. (1994). *Logoterapia y análisis existencial*. Barcelona: Herder.
- Goma, F. (2003). Scheler y la ética de los valores. In Victoria Camps, ed. *Historia de la ética - La ética contemporánea*. Vol. 3 (p. 297-326). Barcelona: Editorial Crítica.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica (HUA I).
- Husserl, E. (1998). *Invitación a la fenomenología. La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona (HUA IX).
- Husserl, E. (2007). *Investigações Lógicas. Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa (HUA XIX/1).
- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and personality*. New York: Harper and Row.
- Morgan, J. (1983). Personal Meaning as Therapy: The Roots and Branches of Frankl's Psychology. *Pastoral Psychology*, 31 (3), 184-192.
- Munárriz, L. (2007). Persona y Sustancia en la Filosofía de Max Scheler. *Anuario Filosófico*, 10 (1): 9-26.
- Perrin, R. (1991). *Max Scheler's concept of the person, an Ethics of Humanism*. New York: St. Martin's Press.
- Robbins, B. (2016). The Heart of Humanistic Psychology: Human Dignity Disclosed Through a Hermeneutic of Love. *Journal of Humanistic Psychology*, 56 (3), 223-237.
- Scheler, M. (1960). *Metafísica de la Libertad*. [*Phaenomenologie und Metaphysik der Freiheit*]. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Editora Losada.
- Scheler, M. (2001). *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparros Editores.
- Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Evanston: Northwestern University Press.
- Scheler, M. (2004). *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Scheler, M. (2012). *Da Reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Scheler, M. (2012). *Ordo Amoris*. Covilhã: Universidade da Beira Interior/Lusosofia. [http://www.lusosofia.net/textos/scheler\\_ordo\\_amoris.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/scheler_ordo_amoris.pdf)
- Seifert, J. (2011). In Defense of Free Will: a Critique of Benjamin Libet. *The Review of Metaphysics*, 65 (2), 377-307.
- Velasco, F. (2009). La persona: valor y amor en la filosofía de Max Scheler. *Análisis*, 74, pp. 71-94.
- Wojtyła, K. (1993). *Max Scheler e a ética cristã*. Curitiba: Champagnat.

Submitted Jan 14, 2020 – Accepted Mar 14, 2020



## FUNDAMENTOS SCHELERIANOS DA LOGOTERAPIA

Schelerian Fundamentals of Logotherapy

Fundamentos Schelerianos de la Logoterapia

NATHALIE BARBOSA DE LA CADENA\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE JUIZ DE FORA)

GUSTAVO ARJA CASTAÑON\*\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE JUIZ DE FORA)

**Resumo:** A Logoterapia proposta por Viktor Frankl está fundamentada na teoria dos valores e antropologia de Max Scheler. Frankl constrói seu pensamento psicológico baseado em conceitos-chave do pensamento scheleriano como (i) o valor e os bens, (ii) o querer e os sentimentos, (iii) a hierarquia de valores e (iv) a ideia de pessoa. É com eles que desenvolve suas teses originais da (i) motivação espiritual da ação humana, (ii) busca de sentido e (iii) inconsciente espiritual. Ao fazê-lo, ofereceu não só uma psicoterapia dos valores, mas também uma nova teoria da motivação humana positiva, não concebida como fruto de deficiência ou necessidade, mas do espírito livre direcionado a valores objetivos. A busca humana por sentido na vida só é possível ser bem-sucedida com a vivência e realização de valores superiores, no sentido hierárquico proposto por Scheler.

**Palavras-chave:** Frankl, Scheler, logoterapia, análise existencial, valor, sentido da vida.

**Abstract:** Viktor Frankl's Logotherapy is based on Max Scheler's theory of values and anthropology. Frankl builds his psychological thinking based on critical concepts of Schelerian thinking such as (i) value and goods, (ii) will and feelings, (iii) the hierarchy of values, and (iv) the idea of person. It is with them that he develops his original theses of (i) the spiritual motivation of human action, (ii) the search for meaning and (iii) the spiritual unconscious. In doing so, he offered not only a psychotherapy of values, but also a new theory of positive human motivation, not conceived as a result of deficiency or need, but as a result of the free spirit toward objective values. The human search for meaning in life can only be successful by living and realizing superior values, in the hierarchical sense proposed by Scheler.

**Keywords:** Frankl, Scheler, logotherapy, existential analyses, value, meaning of life.

**Resumen:** La Logoterapia propuesta por Viktor Frankl se basa en la teoría de los valores y antropología de Max Scheler. Frankl construye su pensamiento psicológico basado en conceptos clave del pensamiento Scheleriano como (i) valor y bienes, (ii) voluntad y sentimientos, (iii) la jerarquía de valores y (iv) la idea de persona. Es con ellos que desarrolla sus tesis originales de (i) la motivación espiritual de la acción humana, (ii) la búsqueda de significado y (iii) el inconsciente espiritual. Al hacerlo, ofreció no solo una psicoterapia de valores, sino también una nueva teoría de la motivación humana positiva, no concebida como resultado de la discapacidad o la necesidad, sino del espíritu libre dirigido a valores objetivos. La búsqueda humana de sentido en la vida solo es posible tener éxito con la experiencia y la realización de valores superiores, en el sentido jerárquico propuesto por Scheler.

**Palabras-Clave:** Frankl, Scheler, logoterapia, análisis existencial, valor, sentido de la vida.

\* Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4271-1025>. Email: [nbcadena@gmail.com](mailto:nbcadena@gmail.com).

\*\* Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2979-7995>. Email: [gustavocastanon@hotmail.com](mailto:gustavocastanon@hotmail.com)



## Introdução

Viktor Emil Frankl foi um dos mais importantes psicólogos do Século XX. Sua obra, conhecida pela centralidade que dá ao conceito de 'sentido da vida', continua influente até os dias de hoje, e a prática psicoterapêutica que desenvolveu, a Análise Existencial ou Logoterapia, continua a ser praticada, de forma pura ou através de alguns de seus princípios e técnicas que foram incorporados à Terapia Cognitiva. Sua obra mais conhecida, 'Em Busca de Sentido', não raro é considerada uma das mais importantes do século XX<sup>1</sup> ou mesmo já escritas<sup>2</sup>, e continua há anos ininterruptamente na lista dos livros mais vendidos no mundo<sup>3</sup>. O que pouco se conhece, no entanto, é o quanto sua abordagem psicológica é devedora da teoria dos valores e antropologia de Max Scheler, proeminente fenomenólogo e filósofo moral. A teoria dos valores desse filósofo ofereceu a base filosófica sobre a qual Frankl construiu sua teoria e prática psicológica e psicoterapêutica, que se constitui numa autêntica 'psicologia dos valores'.

Pretendemos neste artigo tornar evidente que a Logoterapia é devedora da teoria dos valores e da antropologia de Max Scheler (Domínguez, 2011). Em seguida, destacaremos a inovação dos conceitos de motivação, busca de sentido e inconsciente espiritual presentes na Logoterapia de Viktor Frankl explicitando-a como uma verdadeira psicologia scheleriana.

## 1. Scheler e o Valor

A ideia de 'valor' é central na obra scheleriana. Assim como as coisas têm suas *essências* que determinam o que são, são também portadoras de *valores*. A diferença é que a *essência* é uma qualidade(s) ou característica(s) que define a coisa, é o seu núcleo invariante, a identidade que permanece, uma unidade ideal, o *quid* ((HUA XIX/1)); já o *valor* é suportado pelos objetos, ou ainda, o objeto é acompanhado pelo valor. Os objetos que suportam valores são chamados de 'bens' (Scheler, 2001). Para Scheler, 'valor' é um conceito primitivo, mais básico do que o conceito de 'bem'. 'Bem' é algo que suporta valor, não o contrário.

Outras propriedades do valor para Scheler incluem a objetividade (o valor não é produzido pelo sujeito, mas descoberto), a imutabilidade (o valor não muda, se um objeto muda de valor é porque ele adquiriu outro), a aprioricidade (sua hierarquia é independente da experiência, universal e necessária), a materialidade (eles têm um conteúdo, não são princípios formais que fixam relações entre objetos) e são apreendidos na vivência pelo sentimento, não pela razão.

Os valores são qualidades objetivas que se dão a partir da vivência dos bens, são autônomos e independentes, não são uma criação do sujeito ou um acidente do objeto. Na verdade, os valores são universais manifestos no mundo, nos bens, e os seres humanos são capazes de intuí-los, de perceber emocionalmente sua objetividade. Assim, os valores e suas conexões não se confundem com os objetos e situações empíricos, são qualidades que acompanham os bens vinculadas a sua essência. Por exemplo, a música suporta o valor do agradável, mas não suporta o valor do justo, pois este valor não é compatível com sua essência, aquele, sim.

Mas o que nos permite ter essa intuição do valor? Para Scheler (2001, p. 127), é o sentimento. O sentimento é o "órgão" dos valores, o sentimento é capaz de intuir uma ordem do coração (Scheler, 2001, p. 356). Os valores e as conexões entre eles são intuídos pela percepção emocional no momento da vivência, nos atos de preferir e postergar, amar e odiar. Os valores provocariam um estado sentimental de prazer ou desprazer, e tais estados sentimentais são, então, relacionados às qualidades do agradável e desagradável.

Não é a razão que toma a frente nesse processo, e esse é um dos motivos pelos quais não é possível aplicar o método das ciências naturais ao conhecimento prático. A razão apenas se admira da riqueza dos valores, reconhece que cada coisa tem seu valor, descobre uma rede de valores e aprecia tal complexidade, mas não é capaz de evidenciá-los, apreendê-los ou defini-los. Sendo assim, não é possível definir a essência dos valores éticos, pois eles se manifestam na experiência vivida de um determinado sujeito. Somente como *fenômenos* se deixam captar. Isso não significa, no entanto, que sejam relativos ao sujeito. Os valores não têm origem no sujeito, mas são vivenciados pelo sujeito de modo semelhante às essências. E, assim como as essências, são *a priori*, universais e necessários (Scheler, 1994).

Para Scheler, um material (não-formal) *a priori* é compreendido na experiência do valor, pois toda experiência já possui valor latente. Um objeto de percepção como uma paisagem não é apenas vasta, mon-

1 Em 1991 o livro foi votado em pesquisa feita pela Library of Congress um dos 10 livros mais influentes já escritos. Citado em The SAGE Encyclopedia of Theory in Counseling and Psychotherapy, editado por Edward S. Neukrug.

2 Em 2000, no Japão, os leitores do Yomiuru Shimbun, jornal de maior tiragem diária do mundo, listaram o livro de Frankl como um dos "10 a serem levados para o século 21". Viktor Frankl Institute. Disponível em <https://www.univie.ac.at/logotherapy/lifeandwork.html>

3 Em 05/01/2020 estava por exemplo em 45º lugar na lista de mais vendidos da Amazon Brasil. Disponível em: [https://www.amazon.com.br/gp/bestsellers/books/?ie=UTF8&ref\\_=sv\\_b\\_2](https://www.amazon.com.br/gp/bestsellers/books/?ie=UTF8&ref_=sv_b_2).



tanhosa, cinza e verde, mas agradável, majestosa e bela. Artefatos históricos carregam valores culturais para além de seu valor de uso, como a roca que Gandhi usava para fiar ou a imagem de uma deidade. Dizer que um valor acompanha um objeto não significa que ele é produzido por ele. A cor azul do céu não está presente nele, mas somente na nossa sensação. Da mesma forma que o intelecto identifica a cor azul, o sentimento identifica a beleza. O ato de valorar é sentimental, não intelectual. Nós “vemos” a beleza de uma pintura, assim como “vemos” suas cores. A apreensão do valor, para Scheler, é a nossa relação mais primordial com o mundo. Um objeto tem valor para nós antes de ser percebido ou conhecido. Assim, valorar é um ato de atribuição de sentido e, portanto, um ato intencional (Davis & Steinbock, 2019).

Para Scheler, existem dois sentimentos básicos, amor e ódio. Esses dois atos estão presentes em toda percepção de valor. No ato do amor, o valor de um objeto ou pessoa é evidenciado, revelando seu significado mais profundo. No ato do ódio, que é um movimento de destruição, esse valor é diminuído ou degradado. São através desses sentimentos que o mundo começa a ter significado para nós e começamos a preferir. Somos atraídos por aquilo que é de valor positivo e sentimos repulsa por aquilo que é de valor negativo.

Assim, Scheler evita qualquer relativismo. Os valores e as regras que regem suas relações são dados, são detectados a partir das vivências, não são fundados na experiência, não são descobertos num processo indutivo. Wojtyła comenta:

Trata-se na ética do que é bom ou mau, do próprio bem ou mal moral como tal. Nesse sentido, não podemos obter indutivamente o bem e o mal a partir dos dados empíricos, razão pela qual – como afirma Scheler – devem dar-se *a priori*. Scheler, porém, não põe este apriorismo além da experiência em geral, mas apenas além da experiência que constitui o dado de partida das ciências exatas (Wojtyła, 1993, p. 17).

É evidente que Scheler (2001), assim como Husserl, não define *a priori* da mesma maneira que Kant. O *a priori* fenomenológico é intuído na vivência, não construído pelo entendimento; é transcendente, não transcendental e pode ser material, não exclusivamente formal. Os valores e as conexões entre eles se fundam nas essências. Segundo Scheler, o que pode ser apreendido através deles é o *logos* que informa o universo.

O assento próprio de todo o *a priori* estimativo (e concretamente moral) é o *conhecimento do valor, a intuição do valor* que se cimeta no perceber sentimental, o preferir e, em último termo, no amar e o odiar, assim como a intuição das conexões que existem entre os valores, entre seu ser mais alto e mais baixo, quer dizer, o *conhecimento moral*. Este conhecimento se efetua, pois, mediante funções e atos *específicos* que são *toto coelo* distintos do perceber e pensar, e constituem o único acesso possível ao mundo dos valores. Os valores e suas hierarquias não se manifestam através da ‘percepção interior’ ou a observação (na qual é dado unicamente o psíquico), a não ser *em* um intercâmbio vivo e sentimental com o *universo* (bem seja este psíquico ou físico ou qualquer outro), “no preferir e postergar, no amar e o odiar mesmos, quer dizer, na trajetória da execução daqueles atos intencionais.” (Scheler, 2001, p. 127. Tradução nossa)

## 2. Scheler e a Ética

A Ética é fundada no conhecimento do valor, que possui seu próprio conteúdo *a priori* e sua própria evidência, de modo que o *querer* se acha dirigido primariamente à realização de um valor dado naqueles atos. E, somente enquanto este valor é dado faticamente na esfera do conhecimento moral, o *querer* é moralmente claro, uma volição motivada (Cadena, 2019), uma decisão bem fundada, a diferença do querer “cego”, volição arbitrária, do impulso caprichoso. Assim, pode estar dado um valor ao perceber sentimental e ao preferir, nos graus mais diversos de adequação, até chegar ao ‘estar dado por si mesmo’, coincidindo com a evidência absoluta. Se o valor mesmo está dado, o querer resultará necessário em seu ser, segundo uma *lei essencial*. “E neste sentido – mas unicamente neste sentido – pode-se restaurar o princípio socrático, ou seja: que todo “querer bom” está fundado no “conhecimento do bom”, e – respectivamente – todo querer mau descansa em um engano e extravio morais” (Scheler, 2001, p. 128).

Desse modo, Scheler separa o conhecimento moral do conhecimento teórico. A moral tem autonomia, fundamento e método próprios, e principalmente um “órgão” próprio, o *sentimento*, que é experimentado pelo espírito (Scheler, 2001). Isto não significa, no entanto, que sentimento e consciência, emoção e cognição, estejam apartados no atuar moral. Tem funções complementares, pois ao lado de uma Ética empírica há uma Ética pura. A primeira tem por objeto as vivências e os sentimentos que dão ocasião para intuição emocional dos valores. A segunda estuda os valores em sua dimensão pura e hierárquica. Em outras palavras, os sentimentos são o ponto de partida do atuar moral e, ao lado, a razão teórica segue responsável pela justificação, mas atua *ex post*. Ou ainda, a vivência dos bens dá ocasião para a intuição sentimental dos valores seguida do conhecimento dos valores.

O sujeito neste processo não é um mero espectador que vivencia e sente, o sujeito é dotado de autonomia, liberdade, livre arbítrio (Seifert, 2011), para realizar atos espirituais de decisão e julgamento. Scheler não dá ao sujeito um caráter passivo que apenas admira os valores manifestos nos bens. Scheler





dá ao espírito função ativa. O espírito ilumina os valores vivenciados e, além de sentir, prefere e posterga, ama e odeia. E, quando o faz de acordo com a hierarquia de valores, sua decisão é fundada (Scheler, 1960). Por isso, os seres humanos não se limitam a responder aos estímulos da vida natural, mas podem se libertar deles, podem conhecer as coisas segundo sua essência e valor, e formular hipóteses diversas para a realização dos valores.

O espírito é o que distingue o homem dos objetos e dos animais, é a causa da sua autonomia. Nesse sentido, Goma afirma que “o homem se diferencia essencialmente dos animais porque por cima de sua vida e em oposição a ela está constituído por um espírito, a cujo centro ativo se pode chamar pessoa” (Gomá, 2003, p. 304). O espírito reconhece os valores e compreende sua ordem, e pode encontrar maneiras diversas de realizá-los.

### 3. Scheler e a Hierarquia de Valores

Para Scheler, há uma clara diferença de valor entre os valores. Em toda experiência essa diferença se torna evidente através do fenômeno da preferência, que orienta nossos atos morais. Essa alegada ordem de preferência na experiência dos bens pode ser bem intuída pelo ato de sacrifício. Por exemplo, em prol do valor da saúde (valor vital), podemos sacrificar uma experiência prazerosa de uma excessiva quantidade de comida (valor sensível). Mesmo que não o façamos, sabemos que essa é uma escolha moralmente óbvia. Uma ordem de preferência de valores está presente em cada indivíduo, o que Scheler chama de ‘um *ethos*’. Na obra *Ética*, Scheler (2001) afirma que há basicamente quatro níveis nessa ‘hierarquia de valores’.

O primeiro inclui a série do agradável e desagradável. Corresponde a função do *perceber afetivo sensível*, com seus modos, o gozo e o sofrimento; e corresponde a esta série de valores estados afetivos dos *sentimentos sensíveis*, prazer e dor. É importante destacar que esta série de valores não é relativa ao ser humano, às coisas ou aos processos concretos do mundo real. A diferença dos valores, mesmo de agradável e desagradável, é uma diferença *absoluta*, claramente perceptível antes do conhecimento dessas coisas agradáveis ou desagradáveis. É preciso lembrar que, para Scheler, os valores estão manifestos nas coisas, mas são *a priori*. Assim, o que se pode “explicar” é unicamente o enlace do *estado* afetivo que acompanha determinados impulsos de ação dirigidos à coisa, nunca os valores mesmos e sua ordem de preferência. Pois esta ordem é válida independentemente de toda organização humana.

O segundo nível é composto pelos valores da *sensibilidade vital* que corresponde ao conjunto de valores do *perceber afetivo vital*. Os valores de coisas nessa modalidade são todas aquelas qualidades compreendidas na antítese *nobre-vulgar*. Compõem esses valores, todos aqueles valores que se acham situados na esfera do *bem* e do *bem-estar* e que estão subordinados ao nobre e vulgar. E, acompanham os *estados* do *sentimento vital*, por exemplo, vida ascendente e descendente, saúde e enfermidade, velhice e morte, esgotamento, vigor, alegria, aflição, angústia, vingança, cólera etc.

No terceiro estão os valores espirituais vivenciados pelo *sentimento axiológico* guiados pelo amor e pelo ódio. O reino dos valores espirituais está apartado do corpo e do contorno, e se manifestam como unidade. Ademais, sua percepção leva a clara evidência de que os valores vitais devem ser sacrificados perante eles.

Os atos e funções em que os apreendemos são funções do perceber sentimental *espiritual* e atos de preferir, amar e odiar *espirituais*, que se diferenciam das funções e atos *vitais* sinônimos, tanto fenomenologicamente, como também por suas *leis* peculiares (*irreduzíveis* a qualquer tipo de leis “*biológicas*”) (Scheler, 2001, p. 176).

Aqui estão os valores *estéticos* como o *belo* e o *feio*; o valor do puro *conhecimento* da *verdade*, tal como pretende realizá-los a filosofia e a ciência; e o valor *prático* do *justo* e do *injusto* que deve servir de fundamento para uma ordem jurídica objetiva, independente de qualquer posituação. Pertencem a esses valores reações peculiares como agradar e desagradar, aprovar e desaprovar, apreço e menosprezo, desejo de revanche, simpatia espiritual, como a que funda, por exemplo, a amizade.

E, por último, no nível mais elevado, o valor do *sagrado* e do profano cujos *estados afetivos* correspondentes são a beatitude e o desespero. Os sentimentos vinculados a esses valores são a fé e a adoração, e seu oposto, a incredulidade. Tais valores se mostram somente em objetos que são dados na intenção como ‘objetos absolutos’. “Com respeito aos valores do santo, porém, todos os outros valores são dados como símbolos deles” (Scheler, 2001, p. 178).

O ato através do qual captamos originariamente os valores do sagrado é um ato de uma determinada classe de *amor*. São valores essencialmente humanos, valores de pessoas. Somente os seres humanos podem captar tal esfera de valores. Nas palavras de Scheler:

É de essência para este ato o dirigir-se a pessoas, quer dizer, para algo que reveste forma de ser pessoal, indiferentemente do que conteúdo e que “conceito” de pessoa se tenha presente. O valor por si mesmo na esfera de valores do “santo” é, pois, essencialmente um “valor de pessoas” (Scheler, 2001, 178).



Scheler (2001) estabelece cinco critérios para descrever essa *hierarquia de valores*. Os valores mais elevados são (i) os mais duradouros como a *verdade*, (ii) os menos divisíveis como o *belo*, (iii) os mais fundamentais ou menos dependentes como na relação meio-fim o valor meio é derivado do valor fim como o *útil*, (iv) os que proporcionam maior satisfação ou plenitude como o *amor* e (v) os menos relativos que demandam atos intencionais superiores para sua realização como a *justiça* que deriva da decisão bem fundada, do arbítrio. A vivência de valores superiores proporciona uma maior evolução pessoal além de poderem ser distribuídos mais amplamente. Sendo assim, o ser humano que reconhece a escala de valores e age *preferindo e postergando* valores no sentido de realizar os valores superiores, tem uma vida moral e se aperfeiçoa gradativamente. O que guia a pessoa no sentido dos valores mais elevados é o *amor*, e o que a afasta é o *ódio*. Trata-se de um amor agápico, amor ativo (Robbins, 2016), amor que alcança os outros. No nível mais baixo estão os valores efêmeros, fonte de prazer e dor. No topo da escala de valores estão os valores que somente os seres humanos podem captar, os valores do sagrado, mais duradouros. Podemos representar essa hierarquia na seguinte tabela:

NÍVEL	VALOR	ESTADO AFETIVO	SENTIMENTO
Sagrado	Sagrado (profano)	Beatitude	Fé e desespero
Espiritual	Amor (ódio)	Simpatia	Apreço e menosprezo
Vital	Nobreza (vulgaridade)	Vigor	Saúde e enfermidade
Sensível	Prazer (desprazer)	Excitação	Gozo e sofrimento

Tabela 1

O valor ético do *bem* se manifesta no ato de realizar *valores superiores*, mais elevados na *hierarquia de valores*, são os valores *espirituais* e do *sagrado*. O valor ético do mal, ao contrário, se manifesta no ato de realizar *valores inferiores*, mais baixos na escala de valores, valores vitais e, principalmente, sensíveis. Uma consequência importante é que o *bem* está em relação com o valor, não com a coisa, ou melhor, contribui para a realização de valores superiores. Apesar de os reconhecermos e de praticarmos atos que os realizam, não somos capazes de defini-los, apenas senti-los.

Para Scheler esse mundo dos valores não só se encontra plenamente ordenado em sua estrutura objetiva, como também sua percepção afetivo-cognoscitiva por parte do homem se distingue por certa ordem apriorística. E trata-se de uma ordem objetiva, visto que o puro sentimento não a cria entre os valores, mas apenas a capta como está disposta. A ordem se expressa em uma estrutura particular de correlações e vínculos entre os valores. Trata-se, sobretudo, de relações hierárquicas; alguns valores são, *a priori*, superiores a outros. A superioridade *a priori* de alguns valores sobre outros, percebe-a o homem emocionalmente; não apenas mediante a comparação discursiva recíproca e sim imediata e intuitivamente. Deste modo, aquele puro sentimento dos valores a que antes aludimos assume sempre o caráter de puro sentimento da superioridade ou da inferioridade de um valor (Wojtyla, 1993, p. 22).

Scheler afirma que uma vida espiritual íntegra não se reduz ao conhecer e ao pensar objetivos, mas inclui também atos puros e leis de atos, que são independentes em sua essência e conteúdo de toda organização humana. Inclusive a parte emocional do espírito, o sentir, o preferir, amar, odiar e querer têm um conteúdo primordial *a priori*, que não é oferecido pelo pensar, e que a Ética deve mostrar independentemente da Lógica. “Há uma ordem do coração ou lógica do coração, como atinadamente diz Blaise Pascal, que são *a priori*” (Scheler, 2001, p. 121).

Essa hierarquia dos valores, ou melhor, a superioridade de um valor nos é dada pelo *preferir*. Entretanto, ainda que a superioridade de um valor seja dada no ato de preferir, essa superioridade é uma relação ínsita à essência dos valores mesmos. Por isso é algo absolutamente invariável, ainda que as regras de preferência possam variar ao longo da história (Scheler, 2001). Portanto, não se deve confundir o preferir com o eger ou com qualquer ato de tendência. Esta tendência deve fundar-se no conhecimento da superioridade do valor. Ademais, deve-se distinguir entre o preferir e a realização. O ato de preferir pode ser consciente e acompanhado de reflexão entre vários valores dados ao sentimento, mas pode ocorrer também de modo completamente automático, como em um preferir intuitivo.

É na experiência da preferência pelo valor que Scheler esclarece o sentido *a priori* de sua ética. Afirmar que há uma ordem objetiva de valores (uma *Ordo Amoris*) implica que devemos agir de maneira a promover valores mais altos ou positivos. Mas esses valores, materiais e *a priori*, embora não sejam dados



antes da experiência e só se revelem por ocasião das vivências dos bens, tem uma ordem hierárquica que, essa sim, independe da experiência (Scheler, 2012). Assim uma obra prima de Leonardo não é considerada apenas bela, mas também preferível ao meramente vital. Como disseram Davis & Steinbock (2019), “Uma vaca certamente tem um valor diferente para o hindu e para o fazendeiro. No entanto, que o sagrado deve ser preferido ao vital não é histórico ou culturalmente relativo”.

#### 4. Scheler e a Ideia de Pessoa

Para Scheler (1960), assim como para Husserl (HUA I), a grande tarefa da filosofia é a investigação da natureza humana. Num estudo publicado *Acerca da ideia do homem*, Scheler (1960) reconhece algumas compreensões distintas de ser humano: (i) o *homo creatus* uma criatura a imagem e semelhança de Deus; (ii) o *homo sapiens, zoon logikon, anima rationalis* um ser dotado de razão capaz de conhecer o ser, o mundo e a si mesmo, doar sentido, criar arte e cultura; (iii) *homo naturalis* uma continuação dos animais e sem uma unidade e qualidade específica natural que o distinga; (iv) *homo fabris* um ser capaz de fabricar ferramentas e cuja razão e lógica se formaram recentemente devido a suas ocupações; dentre outras.

De um lado, Scheler rejeita veementemente as definições de ser humano como *homo naturalis* e *homo fabris*, e também a ideia de ‘homem dionisiaco’, pois pretendem anular o espírito e a razão (Scheler, 1960). Também critica os reducionismos que compreendem o ser humano como resultado das relações econômicas, da natureza e seus instintos, ou da história e poderes políticos.

Por outro lado, Scheler destaca positivamente a compreensão de ser humano como dotado de razão e reforça a função da razão que “desde Platão até os estoicos: a razão humana como função parcial (mais tarde como ‘criatura’) do divino que possui a força de ideias e que produz constantemente o mundo e seu ordenamento – não no sentido de uma criação, mas de um eterno “mover e capturar” (Scheler, 1960, p. 81). Ainda neste sentido, aponta quatro notas comuns na antropologia de diversos filósofos da tradição ocidental (Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Malebranche e até Hegel): (i) o homem leva em si um agente divino, (ii) esse agente divino se identifica ontologicamente e é capaz de conhecer o mundo, (iii) esse agente – o logos – tem poder para realizar conteúdos ideais, (iv) esse agente é absolutamente constante na história. No entanto, ainda considera a compreensão de ser humano como *homo sapiens*, demasiadamente estreita.

Scheler (1994) concorda com a distinção husserliana entre ego empírico e ego transcendental. O sujeito é único, mas com duas dimensões diferentes, inseparáveis e necessárias. De um lado, o ego faz parte do mundo, é material, físico e psíquico, está no espaço e dura no tempo, é o ego empírico. De outro lado, é o polo para o qual os objetos se manifestam, existe diante do mundo, é espiritual, doa sentidos e julga, é o ego transcendental.

Na esfera do ego empírico, os atos são corporais ou psíquicos. Atos corporais são as percepções sensoriais e as necessidades fisiológicas em geral, como ver e respirar. Atos psíquicos são reações, impulsos e instintos, como as emoções. Esses são atos do ego empírico, não controlados. Na esfera do ego transcendental, os atos são espirituais, como pensar, refletir, meditar, decidir, valorar, julgar, controlar, entender, raciocinar etc., e esses são atos controlados. A esfera transcendental (ou espiritual) é um atributo humano, é o domínio do conhecimento e da virtude. É na esfera transcendental que o ego é um agente da razão e da verdade, da liberdade e dos valores. O ser humano, além de um ser biológico e psicológico, também é um ser espiritual, capaz de abstrair universais, agir de acordo com valores e visar fins, agir com responsabilidade.

Portanto, o ser humano é uma unidade com três dimensões: corpo-psyque-espírito. Mesmo quando o ser humano ainda não desenvolveu a esfera espiritual (por exemplo, é uma criança), ou está com essa dimensão danificada (por exemplo, em coma), ele a tem potência. Existe uma estrutura universal comum a todos os seres humanos (Munárriz, 2007). Em outras palavras, esta igualdade espiritual é em potência, não em ato. Não é preciso estar em pleno gozo das faculdades mentais para ser ser humano.

Em *Essência e formas da simpatia*, Scheler (2004) propõe uma visão de ser humano que evolui segundo três níveis: no mais baixo, estão os indivíduos que se dedicam aos valores sensoriais vinculados aos sentimentos de prazer e dor; no nível intermediário, estão aqueles que preferem os valores afetivos, vinculados às emoções, chamados de valores vitais que compõem a ordem da *psyque*; no nível mais elevado, o nível espiritual, estão as pessoas que realizam os valores espirituais e do sagrado. Essa distinção seria herdada por Frankl inclusive para se referir ao que ele considerava serem as duas escolas de psiquiatria surgidas antes dele, como veremos.

Coerentemente, a liberdade também tem graus (Scheler, 1960), tanto nas diferentes fases da vida de uma pessoa, como entre pessoas distintas. Como explica Scheler, “Liberdade é a determinação para uma relação vivenciada da causalidade superior e mais amecânica com a inferior e mecânica” (Scheler, 1960, p. 18). Os seres humanos são as causas amecânicas, capazes de intuir essências, agir por valor e de acordo com fins. É isto que torna as ações humanas estáveis e previsíveis, a liberdade é a origem da estabilidade, e não do caos. Para Scheler, assim como para Husserl (HUA IX), os seres humanos são dotados de liberdade,



liberdade entendida como autonomia. Seres humanos são livres porque são seres espirituais. Seres espirituais são capazes de intuir emocionalmente valores, de compreender sua hierarquia e agir de acordo, uma volição motivada. Qual o valor mais elevado? O sagrado intuído por uma determinada classe de amor. Na esfera dos valores do sagrado, por necessidade essencial, o ‘valor da pessoa’.

O valor da pessoa (Velasco, 2009) é superior a todo valor das coisas (bens), todos os valores estão subordinados aos valores pessoais, pois o valor da pessoa radica em um ser, um ser individual. A pessoa, por estar dotada de autociência e liberdade, é capaz de descobrir nos demais microcosmos valores. Em outras palavras, os seres humanos suportam o valor do sagrado, intuem emocionalmente esse valor, compreendem sua posição na hierarquia de valores e são capazes de agir no sentido da realização e proteção do valor do sagrado encarnado nas pessoas.

## 5. Frankl e a Motivação Espiritual da Ação Humana

Até o surgimento da obra de Viktor Frankl, a Psicologia somente havia oferecido modelos reativos da motivação humana. Basicamente, as famílias de teorias da motivação eram as instintivas, as homeostáticas e a teoria de Maslow (1954) da hierarquia de necessidades. Em comum a todas elas, a ideia de que o que move o Ser Humano é a necessidade ou a carência.

‘Motivação’ (motor da ação) pode ser definida como a característica psicológica que impele o organismo a agir em direção a uma meta, dando propósito e direção ao comportamento. Já ‘necessidade’ poderíamos definir como demanda psicológica que se não satisfeita gera desprazer, e que se permanece insatisfeita por tempo suficiente leva à morte ou à doença. Embora a Psicologia os trate muitas vezes como sinônimos, são conceitos certamente distintos, não-coextensionais.

As teorias do instinto são teorias da necessidade. Instinto seria um impulso inato para realizar determinada resposta a determinado estímulo, universal na espécie (ou em um gênero daquela espécie). De alguma forma que ainda não sabemos, ele seria resultante de vantagens adaptativas deste comportamento determinado para a espécie ao longo do processo evolutivo. O impulso instintivo seria sentido de forma passiva pelo sujeito, que caberia somente ceder ou resistir, quando possível, a ele, à custa de grande sofrimento psíquico. A supressão continuada de instintos como o de procriar levaria ao adocimento psíquico, e o de respirar, à morte.

Já os modelos homeostáticos de motivação mostram que determinadas motivações são impulsos de natureza somática no sentido de reduzir ou eliminar o desequilíbrio de um sistema biologicamente programado. São exemplos de sistemas homeostáticos a fome, a sede e o sono. Embora muitas motivações conhecidas não sigam esse modelo, sua existência parece indisputável. É uma motivação de necessidade também: se não recuperado o equilíbrio somático em questão (nível de água, glicose ou sono), o sofrimento psíquico é extremo e a morte, certa.

O contraste entre a hierarquia positiva dos valores de Scheler e a hierarquia de necessidades da teoria de Maslow é bastante ilustrativa para entendermos a natureza da mudança proposta por Frankl. Para Maslow toda motivação é necessidade, e há necessidades mais poderosas que outras, que se não satisfeitas, mobilizam em maior grau nossas forças psíquicas. Se tivermos fome, nossa prioridade é satisfazê-la, e não conseguir a estima de um colega, por exemplo. Essa hierarquia seria universal na espécie, mas na prática, a ordem na hierarquia é difícil de ser estabelecida experimentalmente e parece ser subvertida facilmente.

Todas essas teorias da motivação são teorias da deficiência: dar vazão a um impulso, recuperar o equilíbrio perdido, satisfazer uma necessidade. Frankl propõe uma teoria da motivação positiva, que não visa à eliminação de uma deficiência ou necessidade, mas sim a realização de sentido e valor. Ele herda de Scheler não só o conceito de valor e sua hierarquia, mas encontra nele um guia para sua visão antropológica.

Na Logoterapia (Frankl, 1993) – terapia do sentido – se considera que boa parte de nossas doenças psíquicas são causadas não por uma necessidade ou instinto insatisfeito, mas sim pela frustração de uma vida sem sentido. Não se nega a existência das motivações de deficiência, mas sim sua exclusividade. Não se pode ser plenamente saudável e feliz simplesmente sanando necessidades, mas somente realizando valores e significado de forma positiva.

Frankl (1993) gostava de designar sua *Análise Existencial* como a *Terceira escola vienense de Psicoterapia*, nome que evidenciava sua ligação com a psicanálise freudiana e adleriana sem implicar, no entanto, numa adesão (Morgan, 1983). Neste sentido, Dominguez (2011) alerta que estas visões sofrem de uma cegueira dos valores e para dimensão espiritual do ser humano. Por isso, Frankl combinava tal compreensão com a visão de ser humano scheleriana apresentada em *Essência e formas da simpatia* (Scheler, 2004). Para Scheler, o ser humano evolui segundo três níveis: (i) no mais baixo estão os indivíduos que se dedicam aos valores sensoriais vinculados aos sentimentos de prazer e dor, (ii) no nível intermediário estão aqueles que preferem os valores afetivos vinculados às emoções, chamados de valores vitais que compõem a ordem da psique, por fim, (iii) o nível mais elevado, o nível espiritual, onde estão as pessoas que realizam os valores espirituais e do sagrado.



Neste sentido, Frankl (1978) não renega o inconsciente psicobiológico freudiano, que impulsiona o ser humano à satisfação de demandas libidinais, apresentando o prazer como o princípio motivacional. Visão compatível com a classificação de Scheler de “homem sensível” como o indivíduo que orienta sua vida predominantemente por esse tipo de motivação.

Também não renega a psicologia individual adleriana, que defende que a superação de um sentimento básico de inferioridade, o complexo de inferioridade, se impõe sobre o prazer como principal fonte motivacional: a busca de saúde e poder. Ele considerava a pessoa orientada primariamente por esse tipo de motivação o “homem vital” de Scheler. No entanto, dizia ele numa imagem famosa:

Naturalmente, um avião não deixa de ser um avião, ainda que só se mova no solo: pode, e mais, deve tornar a mover-se continuamente no solo! Mas o fato de que é um avião só é demonstrado quando se eleva pelos ares. De forma análoga o homem começa a comportar-se como homem somente se pode sair do plano da facticidade psicofísico-organísmica e pode ir ao encontro de si mesmo, sem por isto ter que confrontar a si mesmo.

Este poder é o que quer dizer existir e existir significa: estar acima de si mesmo sempre (Frankl, 1994, p. 78).

Da mesma forma, o ser humano quando vivendo sob a vontade<sup>4</sup> de prazer e vontade de poder não realiza sua natureza particular. Existe, para Frankl, uma terceira fonte de motivação para as ações humanas: a vontade (*Willkür*) de sentido, típica da dimensão espiritual, aqui no mesmo sentido que Scheler deu ao termo. O ser humano é o único animal que desde a mais tenra infância tem as mais inaturais questões, é o único animal que pergunta: ‘porque?’, ‘o que é isso em essência?’ e principalmente, ‘Eu existo, soffro, e morrerei para quê?’.

## 6. Frankl e o Sentido

Esses tipos de questões a respeito da natureza última da realidade e do sentido último da existência para Frankl não são sintomas neuróticos como queria Freud, mas sim manifestações de uma dimensão espiritual do ser humano. Para a Logoterapia, a chave para a saúde psíquica dessa dimensão é a vivência de sentido, de valor na vida.

Porque todo sentido da vida só pode ser encontrado na busca, realização e vivência de valores. Só tem sentido o que tem valor intrínseco, e não derivado, o que vale por si mesmo, e não pelo que pode dar (utilidade). Quando o ser humano falha em encontrar um sentido real, a ser vivenciado em sua existência, perde o entusiasmo pelo trabalho, pelas relações sociais, e todo prazer e poder se afiguram insípidos. É o que Frankl chama de ‘vazio existencial’ ou ‘neurose noógena’ (Frankl, 1993).

Frankl (1973) é explícito em atribuir a Scheler e seu estudo sobre o “homem burguês” (Scheler, 2012), a origem de seu conceito de ‘neurose noógena’, ou seu apelido, a ‘neurose de domingo’. Ela seria consequência de uma vida vivida para realizar e acumular meios de realizar valores (como poder e bens materiais), e não valores em si, que são o objetivo da psique sadia. É essa categoria de homens, diz Frankl, que uma vez que atinjam alguma estabilidade e segurança profissional, trabalhando com afinco durante toda semana, são tomados nos domingos por um sentimento de vazio em suas vidas, o que ele chamava de ‘*horror vacui*’, tendendo a se refugiarem em algum tipo de droga como o álcool.

Segundo Scheler, Frankl defende que a realização de sentido depende da pessoa e da situação em que ela se encontra, no entanto, o sentido é objetivo, e não subjetivo. Por exemplo, numa determinada configuração de um jogo de xadrez, a jogada que faz mais sentido em determinada rodada muitas vezes está determinada objetivamente pela configuração das peças, embora mude a cada rodada.

O sentido da vida, ou os vários sentidos que a vida todo dia nos impõe, é encontrado de forma objetiva na ação que, em determinada situação concreta, irrepitível, permite a realização do valor mais elevado possível. A missão de nossa consciência é descobrir na situação o sentido que está se apresentando. Se trata de uma única e “exclusiva possibilidade de uma pessoa concreta em sua situação concreta, possibilidade que de alguma forma Max Scheler tratou de designar com o conceito de ‘valores de situação’” (Frankl, 1992, p. 27). Essa missão para Frankl é sempre algo absolutamente individual, um ‘dever-ser’ que não pode ser determinado por nenhuma lei geral ou cognoscível racionalmente, mas só captável pela consciência de forma intuitiva pelo órgão do valor que é o sentimento.

Assim, o sentido da vida, ou a missão, não só varia de indivíduo para indivíduo, dado seu caráter único e insubstituível, como também varia de momento para momento. Citando novamente Scheler, Frankl lembra que não se trata de negar os valores eternos, mas lembrar que essas pequenas oportunida-

4 Kant estabelece na CRP e na FMC uma distinção entre Wille e Willkür. Ambos os termos são traduzidos por vontade, mas Willkür seria melhor traduzido por arbítrio. Willkür é a capacidade de escolha, e liberdade é a capacidade de escolha independente de coerções oriundas dos sentidos, por isso o homem possui a capacidade de se autodeterminar. Scheler (e Frankl) parecem acompanhar Kant nesta distinção (Perrin, 1991).





des de realizá-los, em contextos específicos, são situacionais (valores de situação), que aguardam sua hora de acontecer e só tem a oportunidade de serem realizados uma única vez. Perdida a oportunidade, perdido está aquele 'valor de situação' (Frankl, 1973) para sempre.

A maior oportunidade de realizar valores superiores é a realização do sentido da vida. Essa realização não é uma questão de necessidade, carência ou pergunta pelo que a vida tem a te dar, mas sim o que você tem a dar para a vida. O que ninguém mais poderia fazer por mim ou nesse mundo? Essa é uma pergunta fundamental para encontrar o sentido pessoal para a vida. Para Frankl (1993), ele pode ser descoberto de três formas básicas: realizando uma obra, amando alguém ou algo ou sofrendo por algo mais importante que a própria vida.

Outra questão a ser lembrada aqui é que ao longo da vida teremos conflitos entre valores a serem realizados, entre o belo e o sagrado, ou o justo e o verdadeiro, o vital e o prazeroso e assim por diante. Frankl (1973) segue Scheler na crença de que esses valores são "incomensuráveis" (p. 309), portanto não podem ser comparados. Enquanto alguns conflitos são de resolução moral fácil, como os entre valores de diferentes ordens, conflitos entre valores da mesma ordem hierárquica como amor e verdade, justiça e beleza ou saúde e alegria podem causar bastante sofrimento psíquico e é função do psicoterapeuta ajudar as pessoas a esclarecer o conflito de valores por trás do conflito concreto.

Por fim, ainda pode ser útil aqui lembrar que, seguindo esse conceito de sentido da vida, Frankl elabora também sua própria conceituação do que seria o sentimento de 'fé', que conduziria ao estado que Scheler chama de "beatitude". Ele a chama de 'Supra-sentido': um sentimento de sentido incondicional da vida, que salvaria da falta de sentido sua própria transitoriedade.

## 7. Frankl e o Inconsciente Espiritual

Para Frankl, nosso inconsciente não é somente uma fonte de pulsão libidinal de origem somática, mas também a sede da pessoa, fonte das ações e da intuição do valor. Diz Frankl (1992): "O inconsciente não se compõe unicamente de elementos instintivos, mas também espirituais" (p. 18). Para a Psicanálise o homem busca a gratificação, mas para a Logoterapia a felicidade só é encontrada no ato de se pôr em direção a algo, a um valor. Ao contrário dos sistemas homeostáticos de motivação, o modelo de ser humano frankliano considera que a saúde psíquica humana é um estado de tensão entre o que se é e o que se deveria ser. Temos intuições naturais e inconscientes não só do prazer e da saúde, mas do amor, da justiça, da verdade, da beleza e também do sagrado. Quando deixamos de buscar a realização ou concretização dessas intuições, também ficamos neuróticos.

Para Frankl essa dimensão espiritual, a dimensão dos valores, era essencialmente diferente da dimensão psicológica. A existência, pensava ele, é sempre irrefletida, pois não pode ser objeto de reflexão. A verdadeira pessoa profunda, espiritual, está sempre inconsciente (Frankl, 1992). O sentido dessa afirmação é de que a execução espiritual dos atos e, conseqüentemente, a entidade pessoal como centro espiritual desses atos, é pura execução que não reflete sobre si mesma. É uma variação da afirmação de Brentano de que consciência é sempre consciência de algo diferente dela própria. O eu executor é sempre diferente do que é executado. Ele ilustra sua ideia de pessoa profunda, centro de atos espirituais, inconsciente, com a ideia do olho. Da mesma maneira como o olho não vê a si mesmo e tem seu 'ponto cego' na retina, assim também o espírito, exatamente onde tem sua origem, é cego para se autocontemplar. Cita os Vedas para ilustrar o ponto "O que vê não pode ser visto, o que ouve não pode ser ouvido, o que pensa não pode ser pensado" (Frankl, 1992, p. 30-31).

Para defender essa ideia, novamente Frankl recorre à forma como Scheler define 'pessoa', como portadora ou suporte de atos espirituais, mas também como centro e fonte criadora dos mesmos. Sendo aquilo de onde procedem atos espirituais, também é aquilo em torno do que se agrupa todo o psicofísico. Mas a pessoa *tem* um elemento psicofísico, e *é* sua dimensão espiritual. Não são, portanto, todos os sentimentos que têm origem no inconsciente espiritual para Frankl. Recorrendo novamente a Scheler, ele distingue entre 'sentimento de estado', 'estado afetivo' e 'sentimento intencional'. Este último ele considera que é típico do inconsciente, mas não os dois primeiros, que estão no mesmo estágio dos instintos e estados impulsivos.

Todavia o inconsciente espiritual não atuaria apenas na origem da psique. Ele não está presente somente no mais profundo, mas também no mais sutil e mais elevado. Como exemplo máximo disso, Frankl (1992) cita a própria capacidade de decidir, durante o sono, entre continuar inconsciente ou despertar. Há alguma instância decidindo se a pessoa que sonha deve continuar adormecida ou despertar, diante de um barulho que deve ser julgado como ameaça ou o choro de um filho. Como lembra Frankl, uma mãe pode acordar em função de um pequeno distúrbio no ritmo respiratório de seu filho recém-nascido, mas permanecer completamente indiferente aos ruídos fortes que saem da rua. Esse mesmo estado se faz sentir na hipnose, onde o sujeito abandona o estado assim que algo que ele não deseja aconteça. O que decide se algo se torna consciente ou permanece inconsciente, diferencia e julga de alguma forma. Decidir, diferenciar e julgar são atos espirituais. Neste sentido, Frankl defende que o espiritual não só pode ser inconsciente, mas também, deve, tanto em sua última instância quanto em sua origem, ser inconsciente.



## Considerações Finais

Frankl construiu um modelo psicoterapêutico baseado fundamentalmente na teoria dos valores e antropologia de Scheler. Ao fazê-lo, ofereceu não só uma psicoterapia e psicopatologia dos valores, mas também uma nova teoria da motivação humana que não a concebia como exclusivamente fruto de carências e necessidades, mas do espírito livre direcionado a valores positivos e objetivos. A busca por sentido e valor é uma espécie de motivação humana que não nasce da falta, mas sim da *Willkür* orientada a valores superiores, espirituais e sagrados.

Essa concepção, como vimos aqui, foi praticamente toda herdada de Scheler, que a partir de uma abordagem fenomenológica propôs uma descrição da motivação humana direcionada à existência de valores objetivos intuídos emocionalmente na vivência e compreendidos pela consciência. Evidentemente este tipo de abordagem da motivação humana está além da possibilidade de investigação experimental. Isso não quer dizer, no entanto, que não saibamos ser intuitivamente óbvio que buscamos o bom, o belo, o verdadeiro e o justo sem qualquer necessidade de suprir uma carência.

## Referências

- Cadena, N. (2019). Scheler e o problema do livre arbítrio. In Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, Katyana M. Weyh, Eduardo H.S. Kisse, Marcelo R. Silva & José Dias (Orgs). *Studium Max Scheler: novas recepções*, vol. II. Ed. E-book (pp. 215-252). Toledo: Vivens. <http://www.humanitasvivens.com.br/livro.php?id=349>
- Davis, Z. & Steinbock, A. (2019). "Max Scheler", In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scheler/>
- Domínguez, X (2011). *Psicología de la persona*. Madrid: Palabra.
- Frankl, V. E. (1973). *Psicoterapia e Sentido da Vida*. São Paulo: Editora Quadrante.
- Frankl, V. E. (1978). *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Frankl, V. E. (1991). *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Petrópolis: Vozes.
- Frankl, V. E. (1992). *A Presença Ignorada de Deus*. Petrópolis: Vozes.
- Frankl, V. E. (1993). *Em Busca de Sentido*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Frankl, V. E. (1994). *Logoterapia y análisis existencial*. Barcelona: Herder.
- Goma, F. (2003). Scheler y la ética de los valores. In Victoria Camps, ed. *Historia de la ética - La ética contemporánea*. Vol. 3 (p. 297-326). Barcelona: Editorial Crítica.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica (HUA I).
- Husserl, E. (1998). *Invitación a la fenomenología. La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona (HUA IX).
- Husserl, E. (2007). *Investigações Lógicas. Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa (HUA XIX/1).
- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and personality*. New York: Harper and Row.
- Morgan, J. (1983). Personal Meaning as Therapy: The Roots and Branches of Frankl's Psychology. *Pastoral Psychology*, 31 (3), 184-192.
- Munárriz, L. (2007). Persona y Sustancia en la Filosofía de Max Scheler. *Anuario Filosófico*, 10 (1): 9-26.
- Perrin, R. (1991). *Max Scheler's concept of the person, an Ethics of Humanism*. New York: St. Martin's Press.
- Robbins, B. (2016). The Heart of Humanistic Psychology: Human Dignity Disclosed Through a Hermeneutic of Love. *Journal of Humanistic Psychology*, 56 (3), 223-237.
- Scheler, M. (1960). *Metafísica de la Libertad*. [*Phaenomenologie und Metaphysik der Freiheit*]. Buenos Aires: Editorial Nova.



- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Editora Losada.
- Scheler, M. (2001). *Ética – Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparros Editores.
- Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Evanston: Northwestern University Press.
- Scheler, M. (2004). *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Scheler, M. (2012). *Da Reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Scheler, M. (2012). *Ordo Amoris*. Covilhã: Universidade da Beira Interior/Lusosofia. [http://www.lusosofia.net/textos/scheler\\_ordo\\_amoris.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/scheler_ordo_amoris.pdf)
- Seifert, J. (2011). In Defense of Free Will: a Critique of Benjamin Libet. *The Review of Metaphysics*, 65 (2), 377-307.
- Velasco, F. (2009). La persona: valor y amor en la filosofía de Max Scheler. *Análisis*, 74, pp. 71-94.
- Wojtyla, K. (1993). *Max Scheler e a ética cristã*. Curitiba: Champagnat.

Recebido em 14.01.2020 – Aceito em 14.03.2020



# PHILOSOPHY AS A PATH OF LIBERATION: A PHENOMENOLOGICAL READING OF PLATO'S ALLEGORY OF THE CAVE

A Filosofia como Caminho de Libertação: Uma Leitura Fenomenológica da Alegoria da Caverna de Platão

La filosofía como camino a la liberación: una lectura fenomenológica de la alegoría de la cueva de Platón

JAIRO FERRANDIN<sup>1</sup>  
(PONTÍFICA UNIVERSIDADE  
CATÓLICA DE CAMPINAS)

**Abstract:** The article presents Heidegger's phenomenological interpretation of Plato's allegory of the cave reported in his work *The Republic*. This is an analysis originally conducted with regard to the methodology used. It proposes to reflect on themes evoked by the allegory as truth, idea, freedom and death, in order to overcome their modern representations in the direction of their original meaning, with the purpose of finding them again in the experience of Greek thought. The study takes up Heidegger's analysis showing that the movement to access the original experience of the formation of concepts constitutes itself in human freedom of thought and in the task of the philosopher as liberator. Heidegger's analysis is found in his work *Being and Truth*. The discussions are supported by the works of its main commentators. The present work indicates that philosophy is, in his own experience, the possibility of freedom, already indicated in Plato's philosophy.

**Keywords:** Allegory of the Cave. Plato. Freedom. Truth. Idea.

**Resumo:** O artigo apresenta a interpretação fenomenológica de Heidegger da alegoria da caverna de Platão relatada em sua obra *A república*. Trata-se de uma análise originalmente conduzida no tocante à metodologia utilizada. Ela se propõe refletir sobre temas evocados pela alegoria como verdade, ideia, liberdade e morte, no intuito de superar as representações modernas dos mesmos na direção do seu sentido originário, com o propósito de reencontrá-los na experiência do pensamento grego. O estudo retoma a análise de Heidegger demonstrando que o movimento de acessar a experiência originária da formação dos conceitos constitui-se na liberdade humana do pensar e na tarefa do filósofo como libertador. A análise de Heidegger encontra na sua obra *Ser e Verdade*. As discussões são amparadas pelos estudos de seus principais comentadores. O trabalho indica que a filosofia é, em sua experiência própria, possibilidade da liberdade, já indicada na filosofia de Platão.

**Palavras-chave:** Alegoria da caverna. Platão. Liberdade. Verdade. Ideia.

**Resumen:** El artículo presenta la interpretación fenomenológica de Heidegger de la alegoría de la cueva de Platón que se informa en su obra *La República*. Este es un análisis realizado originalmente con respecto a la metodología utilizada. Propone reflexionar sobre temas evocados por alegorías como la verdad, la idea, la libertad y la muerte, para superar sus representaciones modernas en la dirección de su significado original, con el propósito de redescubrirlas en la experiencia del pensamiento griego. El estudio retoma el análisis de Heidegger, demostrando que el movimiento para acceder a la experiencia original de la formación de conceptos constituye la libertad humana de pensamiento y la tarea del filósofo como liberador. El análisis de Heidegger se encuentra en su obra *Ser y verdad*. Las discusiones están respaldadas por los estudios de sus principales comentaristas. El trabajo indica que la filosofía es, en su propia experiencia, la posibilidad de libertad, ya indicada en la filosofía de Platón.

**Palabras clave:** Alegoría de la cueva. Platón Libertad La verdad Idea.

<sup>1</sup> Department of Philosophy, Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: [jferrandin2@gmail.com](mailto:jferrandin2@gmail.com).  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2839-4331>



## Introduction

Plato's allegory of the cave is a narrative in the form of a dialogue found in *The Republic*, book VII, which, in general, deals with the basic order and fundamental structure of human coexistence - politics. There are various interpretations of this allegory throughout the history of philosophy. It has already been approached from different perspectives and with different purposes in order to ground central themes of philosophy. This article attempts to resume Heidegger's phenomenological interpretation of the platonic allegory, and, with this resumption, the philosophical process of thinking as liberation as well as the philosopher's task as liberator. The allegory illustrates the path of the one who frees himself from the dark condition to the clear-sighted vision of reality, presenting himself as a metaphor for the philosophical path. The purpose is to develop an understanding of philosophy and the philosophizing which can illuminate the being of the current exercise of thought.

The interpretation of the allegory is initially guided by Heidegger's detailed analysis of the text in his work *Being and Truth* (2007). The discussion of the themes will gather other works by this author and his main commentators. For Heidegger, the allegory speaks from the strength and originality established within the matrix experience of Greek thought. In order to achieve an approximation of this original experience, it is necessary to make an effort of overcoming the conception present in the conventional concepts discussed in the allegory which are previously and historically established by the history of philosophy.

The present analysis divides the narrative into four parts, demarcating the stages of the process that it is intended to demonstrate.

## 1. The Fundamental Condition of Man in Face of Reality: Truth as Unveiling

The first part of the allegory describes the situation of a group of prisoners chained inside a cave.

**Socrates:** Imagine human beings living in an underground, cavelike dwelling, with an entrance a long way up, which is both open to the light and as wide as the cave itself. They've been there since childhood, fixed in the same place, with their necks and legs fettered, able to see only in front of them, because their bonds prevent them from turning their heads around. Light is provided by a fire burning far above and behind them. Also behind them, but on higher ground, there is a path stretching between them and the fire. Imagine that along this path a low wall has been built, like the screen in front of puppeteers above which they show their puppets.

**Glauco:** I'm imagining it..

**Socrates:** Then also imagine that there are people along the wall, carrying all kinds of artifacts that project above it—statues of people and other animals made out of stone, wood, and every material. And, as you'd expect, some of the carriers are talking, and some are silent.

**Glauco:** It's a strange image you're describing, and strange prisoners

**Socrates:** They're like us. Do you suppose, first of all, that these prisoners see anything of themselves and one another besides the shadows that the fire casts on the wall in front of them?

**Glauco:** How could they, if they have to keep their heads motionless throughout life?

**Socrates:** What about the things being carried along the wall? Isn't the same true of them?

**Glauco:** Of course. .

**Socrates:** And if they could talk to one another, don't you think they'd suppose that the names they used applied to the things they see passing before them?

**Glauco:** They'd have to.

**Socrates:** And what if their prison also had an echo from the wall facing them? Don't you think they'd believe that the shadows passing in front of them were talking whenever one of the carriers passing along the wall was doing so?

**Glauco:** I certainly do!

**Socrates:** Then the prisoners would in every way believe that the truth is nothing other than the shadows of those artifacts.

**Glauco:** They must surely believe that (Plato, 1997, p. 1132-1133).

Plato's description shows that prisoners perceive shadows and not things themselves. They tend to consider shadows as what really is and what is being. What appears before them is captured simply as the set of





shadows of real objects projected onto the wall. The fundamental detail to be considered in this description is that the perception of the shadows of objects is not recognized *as shadow* by the prisoners. The non-recognition of the shadows is due to their condition of not knowing the existence of fire and not perceiving the light that comes from behind them.

The light of the fire is what enables the formation of the dark images projected on the wall. The lack of relation with light and projection makes it impossible to distinguish between clarity and obscurity. Therefore, prisoners do not have the conditions to discern and designate from shadows what they see in the projection as being real. What prisoners perceive is not the appearance of things, but the very being considered as the real thing.

By not knowing the fire, the prisoners are prevented from accessing the question regarding "what is unveiled", that is, what are the things projected on the wall: they do not recognize the unveiled *as* unveiled, nor the difference between veiling and unveiling. Heidegger considers the description of the chained prisoner's situation as the direct reference to the basic and original condition of the human being as a *being in the world*, which is in front of and with the beings which present themselves in a general way. He claims, "being with... staying close to... initially characterise a mode in which we, men, are" (Heidegger, 2008, p. 74).

The basic behavior of *being in the world* shared among men refers to what Plato determines as the original experience of truth, preserved in the Greek term *alétheia*. In general, what can be applied to the thing and to the statement is understood as truth and true. The true statement is what says what something is. The place of truth is the concordance between the thing and the statement, as found in the expression *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, in the history of philosophy. Heidegger (2007, p. 111) defines this way of understanding truth as "correction," in which the true being resides in the coincidence between the declaration and reality, insofar as its saying is governed by it.

The term *alétheia*, however, refers to the place of the original Greek experience of truth, prior to current representations. Heidegger (2007) translates *alétheia* as "unveiling" (*Unverborgenheit*), therefore, differently from the Latin translation of "truth", for he considers it to be a forgotten form of the original experience. *Alétheia* is linked to the character of being-unveiled of the beings. Greek thought conceived being not as what is simply there, but as what emerges and appears coming out of the veiling and remaining in this opening. In this sense, *alétheia* can be considered the space of play where what it is is maintained, to the extent that it has already appeared and came out of latency or concealment (Zarader, 1990).

What shows itself leaves behind its provenance: concealment. Concealment (*Verborgenheit*) is inherent to unveiling. This movement can also be extracted from the composition of the term *a-letheia*. The "a", even if characterized as private, can be doubly positive. On the one hand, it points to the essential trace of what is unveiled, the being extracted from the occult; and it also points to the prevalence of the veiling (*lêthe*) over the unveiling.

The veiled (*lêthe*) is recognized by Heidegger (2007) as the essence of truth, not for mere linguistic reasons, but because it is thought in the Greek manner, what is unveiled has necessarily with itself the veiled. Thus, *alétheia* can be defined as the unveiling whose essence consists in being ruled by a constant veiling. The *alétheia* is the "unveiling of the concealment." This means the discovery of the being from the Being, and in the other one, the revelation of Being itself.

The unveiling is pulled out of a concealment, but in this pulling out it reveals itself, that is to say, unveils itself, the same concealment, and it unveils itself as a condition of the appearance of the whole unveiled. [...] it is the inverted form of the expression "Being of the being": unveiling of the concealment, that is to say, unveiling of the being, allowed by the retreat of the Being (Zarader, 1990, p. 83).

The truth always has a previous understanding, a background already known in advance. You always understand something when you say something about the being. The background is the "open" (*Das Offene*), the first condition for being to appear as such. The openness is constituted neither by the being nor by representation, but it is actually the condition of possibility of establishing the relationship or behaviour (*Verhalten*) of man with reality. Truth as "correction" is only possible from truth as unveiling.

In this sense, truth is not reduced to a theory of truth as found in modern epistemology. In that respect it is:

It is an anachronism of every epigone to pretend that the Platonic questioning is not a good theory of truth, because it does not provide criteria for distinguishing between true and false and, above all, because it excludes even the possibility of any criterion of truth. The demand for criteria is only imposed when the creative force is lost and the continuity of derivations occupies all spaces (Leão, 2010, p. 48).

The situation of the prisoners in the cave reflects another fundamental fact which is their lack of experience and relationship with themselves and with each other. The prisoners do not perceive themselves in the same way that they do not perceive the shadows of objects *as* shadows. They find themselves absent, with their gaze and listening directly towards the people who come to them.

For Heidegger, the human relationship of always finding oneself together with *the* things that come *from* and *to* the encounter is a constitutive behavior which is inherent to its ontological condition, and not something simply accidental.



Man is such that he holds back and behaves with the uncovered. We designate this relationship of man as a being, as *behavior* and *attitude*, based on and within the fact that man sticks to and behaves and, as a Being, finds himself in relation to the being. The being as open and patent (Heidegger, 2007, p. 142).

The immediate and natural behavior of man is something strange and atypical that does not find its place nowhere. However, it reflects the primary condition of man in the world since his birth. The analysis of daily existence shows that human behavior is immersed in occupations and its tasks. Based on the first part of the Platonic allegory, one can conceive that to exist is to be surrendered to the immediate and the usual, forgotten of oneself and of the distinction of things. And this basic way of Being and being in the world in the presence of things has a *previous knowledge*, so that existence in the world is not devoid of knowledge, nor excluded from everything that can be known.

## 2. The Process of Liberation: Freedom as Being Free From

In the second stage of the narrative one can recognize the attempt to free the prisoners from the ties to which they are submitted inside the cave.

**Socrates:** Consider, then, what being released from their bonds and cured of their ignorance would naturally be like, if something like this came to pass. When one of them was freed and suddenly compelled to stand up, turn his head, walk, and look up toward the light, he'd be pained and dazzled and unable to see the things whose shadows he'd seen before. What do you think he'd say, if we told him that what he'd seen before was inconsequential, but that now—because he is a bit closer to the things that are and is turned towards things that are more—he sees more correctly? Or, to put it another way, if we pointed to each of the things passing by, asked him what each of them is, and compelled him to answer, don't you think he'd be at a loss and that he'd believe that the things he saw earlier were truer than the ones he was now being shown?

**Glauco:** Much truer.

**Socrates:** And if someone compelled him to look at the light itself, wouldn't his eyes hurt, and wouldn't he turn around and flee towards the things he's able to see, believing that they're really clearer than the ones he's being shown?

**Glauco:** He would (Plato, 1997, p. 1133).

The removal of the ties is the event under consideration in the second stage. He refers directly to the process of liberation and, therefore, to the essence of man. Heidegger interprets the removal of the restraints as that which allows the prisoners to perceive what was previously on their backs. They now visualize things in front of them as truer than they were before. It is about the appearance of a new form of unveiling of the reality of beings that reveals the consciousness of being bound and having the light behind them.

The new form of unveiling reveals that it is possible to develop the way of seeing things. There is a comparison that establishes a graduation between one form of unveiling and another, and which can be broken down into levels: the first and most derived is the predicative truth, the righteousness of judgment; later, there is ontic truth, the very being-uncovered of the being; freedom as let the being be in its ontic truth, as it is; and, finally, ontological truth. Heidegger (2007) refers to a qualitative comparison that evaluates the unveiled things, considering them differently. In the case of prisoners, the new form of unveiling does not broaden the gloomy vision, but reveals a new way of seeing the being. Both are uncovered and become accessible to prisoners as property which is for them fundamental.

In this sense, the experience of truth and being true is not something generic or indifferent to everyone, but something that can be appropriated differently.

Not everyone has the same right and the same strength for each and every truth. Every truth has its time. Certain truths, certain men and certain times mature and season. You can't tell everyone everything about everything. Truth has its degree, its level and its nobility, and each time in the way in which man himself is worthy and deserves to be in close proximity and at a distance in the face of being (Heidegger, 2007, p. 148).

Thus, the closeness or detachment from things depends on how man is transformed existentially. This transformation promotes the graduation of truth, of the unveiling of Being. To be near or far changes the vision of the being. To turn to the truest Being, to the most Being, is to see more correctly. It is the truth as the adequacy of the visualization, which happens by turning to the proximity of Being.

The allegory mentions that the prisoners who saw the light return again to the shadow and consider it something more true. This movement brings with it the question: what brings them back to the dark? Heidegger answers that it is the call for effortless adaptation that mobilizes the return of prisoners.



He moves in the realm of what he can, of what causes him no effort, of what goes and finds himself; he moves in the space of what does not demand strength, of what is commonplace and orderly. The criterion for its assessment is the maintenance of a calm state without being exposed to any requirement or need (Heidegger, 2007, p. 148).

Something decisive occurs in this moment with regard to the process of releasing the prisoners. Plato shows that it is not enough for the human being to have his bonds removed in order to be considered free. Liberation does not consist in the simple removal of the imprisoning conditions, so that the sudden removal of the restraints does not prove to be effective in promoting healing nor the recognition that what was previously seen was the dark aspect of reality. The sudden change that transfers the prisoner from the dark to the enlightened overshadows his eyes. And because he has no comparison he cannot stand the painful glow of things, preferring to go back to the usual bearable without light. It is the call to return to tranquility.

Therefore, at this stage, the allegory shows that the effective promotion of the liberating process is not the simple removal of what is imprisoned. The movement from the outside is insufficient to foster the transformation of the human being in his interiority, in his own way of being and his will. The prisoner wants not to want transformation; he deviates, eludes himself, and retreats in the face of the call and request that demands a change of himself. With this, there is also the removal of the understanding that the human being in any situation is a Being who seeks to realize himself.

### 3. The Process of Liberation: Being Free To

The third stage of the allegory mentions the second attempt of liberation, considered by Heidegger to be self-releasing and more original. Follow the report:

**Socrates:** And if someone dragged him away from there by force, up the rough, steep path, and didn't let him go until he had dragged him into the sunlight, wouldn't he be pained and irritated at being treated that way? And when he came into the light, with the sun filling his eyes, wouldn't he be unable to see a single one of the things now said to be true?

**Glauco:** He would be unable to see them, at least at first.

**Socrates:** I suppose, then, that he'd need time to get adjusted before he could see things in the world above. At first, he'd see shadows most easily, then images of men and other things in water, then the things themselves. Of these, he'd be able to study the things in the sky and the sky itself more easily at night, looking at the light of the stars and the moon, than during the day, looking at the sun and the light of the sun.

**Glauco:** Of course.

**Socrates:** Finally, I suppose, he'd be able to see the sun, not images of it in water or some alien place, but the sun itself, in its own place, and be able to study it.

**Glauco:** Necessarily so.

**Socrates:** And at this point he would infer and conclude that the sun provides the seasons and the years, governs everything in the visible world, and is in some way the cause of all the things that he used to see.

**Glauco:** It's clear that would be his next step.

**Socrates:** What about when he reminds himself of his first dwelling place, his fellow prisoners, and what passed for wisdom there? Don't you think that he'd count himself happy for the change and pity the others?

**Glaucus:** Certainly.

**Socrates:** And if there had been any honors, praises, or prizes among them for the one who was sharpest at identifying the shadows as they passed by and who best remembered which usually came earlier, which later, and which simultaneously, and who could thus best divine the future, do you think that our man would desire these rewards or envy those among the prisoners who were honored and held power? Instead, wouldn't he feel, with Homer, that he'd much prefer to "work the earth as a serf to another, one without possessions," and go through any sufferings, rather than share their opinions and live as they do?

**Glauco:** I suppose he would rather suffer anything than live like that. (Plato, 1997, pp. 1133-1134).

The continuity of the narrative describes the prisoner who, free from his bonds, is dragged out of the cave and taken into the daylight. The "outside" means what is found in the suprasensible world, in the celestial sphere, the sun as the place of the idea itself. When one reaches clarity, it becomes possible to realize new experiences of phenomena, of reflective images; and finally, the light of day and sun.

Freedom occurs in the outer part of the cave, concomitant with the change of attitude of the human being. This change is taking place at a slow and continuous pace, in line with the adaptive process. In order to overcome the various steps and achieve freedom, courage and persistence are required of man. He needs to strive to cope with the tendency to retreat to the comfortable place from which he left. Man needs to become familiar with that which exists outside the space of clarity and with light. Less with things.



Re-education consists in guiding the vision (behavior) to what is similar to what already exists in the cave. Therefore, the prisoner turns to the reflected images for not understanding the light and the sun. The moon and stars, visible at night, are best seen as a way to approach the damped light.

The transformation of the gaze adapts the eyes to see what is shown during the day and, finally, the sun, as a source of light. The sun does not simply represent the cosmic star or light, but is related to the rhythm of time. The sun is its light, the foundation of Being, of time and of everything that depends on it to exist. The sun allows one to reach for all things in its illuminated presence, including other sources of light such as the fire itself in the cave.

At this stage, freedom is described not as simply getting rid of the things that imprison and getting out of the cave situation. The process of liberation appears as a violent movement that uses force and, at the same time, mobilizes the resistance of the liberated who insist on preserving the previous condition. The ascent is bumpy and demands a painful effort until it reaches daylight, surpassing even the artificial light (fire) from inside the cave.

For Heidegger (2007, p. 153), this feature of freedom makes up the Greek way of being in existence, namely, as "a gigantic and monstrous struggle, with strange and sinister powers. The originary experience of *alétheia* focuses on the particular traits of the Greek human. The hidden background - the veiled - does not manifest itself first in man. The Greek experiences the veiled as a dangerous gift, an incomplete sharing, an incessant fight between light and shadow (Haar, 1990).

The Greek man doesn't make the being appear upon him, he doesn't conduct it to him. The being is what opens and expands itself in the direction of man; there are no questions about the self, about subjectivity, in the modern way. He lives in the openness of the phenomenon, he dialogues and understands; he allows himself to be requested and interpellated by the phenomena, obeying their internal coherence or their own conflictive unity. "The immediate and amazed discovery of the presence of the being does not depend on human interiorization, nor on man's gaze on the being" (Haar, 1990, p. 196). Looked at by the being, man is led to the opening of the Being in its contrasts and dissensions. He is led to comprehension, to understanding, by that gaze that comes from Being and that does not differ from its own light, the *Lichtung*, without which one cannot see.

There is an intimate relationship between idea and light (sun), in the sense that the *idea* is a condition for the understanding of the being of things, just like the brightness of the sun allows the vision of things in its appearance. The term *idea* (*eidein*) is translated into Latin by *videre*, see and what is seen in vision. Seeing is not just the simple behavior of looking or capturing something with the eyes. The eye as such does not see, although the sight of something certainly involves the physical organ. The visual apparatus is just the gateway to sight. The theoretician is the one who sees. Knowledge in general, both theoretical and common, is guided by seeing, a fundamental phenomenon of the idea and of that which is visualized.

The "seeing" is related to the "idea", that is, to the visualized, to the perceived and apprehended *in and by the* vision, with the assistance of sight. The way something is offered to the gaze is that in which the thing presents itself, exposes the being present of itself, its validity in the open, in the Being. In this sense, the *idea* - the verbal form of *eidos* - is the profile of something, the way by which it presents itself, offers itself, shows itself and makes itself seen. *Idea* is, therefore, the Being of a certain reality (Buzzi, 1998).

In this sense, *idea* is something fundamental in the conception of man and in the original experience of Being among the Greeks. For Plato, *idea* does not simply mean concept or content of meaning. It is not likewise the notion, the representation, the image or paradigmatic model of something subjectively created by the human mind. The theory of ideas is not something platonic, but the result of a misunderstanding that prevents the initial capture of *alétheia* (Leão, 1990).

*Idea* as that which is seen in advance, which constitutes the profile that things offer to vision, which is already in view in the apprehension, capture or understanding of a certain reality. It makes room for the *alétheia* of the creative nothingness of all that becomes.

*Idea* is not the doctrine, theory, nor knowledge in the sense of science, nor representation or concept in the sense of logic or calculation. [...] It's rather the creative nothingness of all of it. [...] Every reception receives and every commitment is committed to the freedom of the *idea* by the truth of the *idea* of being and not being all that one has/or does not have, all that one owes/or should not have (Leão, 2010, p. 206).

It is not possible to conceive of "idea in and by itself", not even the "world of ideas" as a place. The essence of the *idea* always refers to seeing, to vision. It is characteristic of the *idea*, the Being visualized by seeing, unlike the direct experience of things. Things are given, while *ideas* are apprehended in vision.

The allegory shows that the prisoner must be conducted out of his condition in order to contemplate the light. There is a close relationship here between *idea* and light. The light is a symbol for the *idea*. Light is not a phenomenon that possesses the way of being of the thing in general. The direct experience of the phenomenon refers to what is offered as that which is possessed in advance in the order of clarity or darkness. It is not possible to capture light as an object or content of sensitive perception by physical organs. Despite all attempts to understand light by electromagnetic theories, not enough understanding is obtained.





There are no conditions of illuminating and clarifying the essence of light. It is not a question of periodic changes of state, nor of capturing and apprehending the process as a process of movement, but it consists in the clarity and light in which we men move, it is the essence of light itself. We only capture light when we stick to the phenomenon, and refer to our natural vision, our way of looking (Heidegger, 2007, p. 163).

Light is related to clear and dark as conditions of possibility for something that can or cannot be seen. Clarity and darkness are seen in advance of things, allowing them to be visualized. Clarity is what allows the vision of a certain reality. It is what illuminates and proceeds from the obscure background from which she constantly emerges to stand out from it and appear as what it is. Clarity is governed by the obscure; this enables it to be, constitutes it and is a condition for its essence.

The clarity coming from the obscure is, in a way, a way of this obscure to come to light and propose itself to thought, although it remains obscure and precisely because it remains. Light takes from darkness, and at the same time it is a proper way for darkness to appear.

Things are seen in the light. In the dark, nothing can be seen. In all perception of light, clarity and darkness have always been seen before. The essence of clarity is the transparency that provides the permeability and the crossing to a certain reality (Heidegger, 2007). The vision sees something crossing the light. To be clear is to be penetrating, to enable transparency in a more original way than anything else transparent (glass) that needs light to make things transparent. The dark, in turn, is the limit of light; it blocks the passage of the eye.

Thus, in the same way that light allows one to see the thing, the idea makes it possible to preview the Being of a certain reality. Both provide the capture of something unique in its concrete universality. To contemplate the ideas is something more original, because it captures the anticipated understanding of the Being of each reality, allowing man to inhabit and behave among beings and recognize himself as one before the other. Knowledge is guided by sight and light. The idea is Being in the proper sense, the unveiling in the supreme sense.

They are, so to speak, the vanguard of truth properly said, they prepare the ground in order to make the experience and shape beforehand for itself a certain idea, a figure, the fulfillment and the realization of a sketch. This is what makes it possible to show the profile of the various things and how one should understand the various singular things (Heidegger, 2007, p. 179-180).

Heidegger refers to the vision of ideas as creative behavior inherent in the human being.

The truth and the openness of what properly is are not given in itself, as there are no ideas in itself, but the openness happens and only happens in an intrinsic and essential connection with man. Only while man exists, in a given history, does the truth ist and happen. There is no truth in itself, but truth is always man's decision and destiny, it is something human (Heidegger, 2007, p. 181).

The ideas realize the primordial that provides the first access to the experience of the singularity of the real in itself. They are the true, they donate the Being and the passage in the same way that the transparent light allows visualizing each thing.

Thus, it is only possible to see something as it is by, in advance, knowing and understanding what it is. Previous understanding is a condition for the possibility of seeing something as something. It is a characteristic knowledge that precedes things themselves. This knowledge makes accessible the reality that presents itself and is made known, in this or that way.

The daily life of the human being, in general, finds itself being given over to things. Its usual behavior presupposes that the vision of a certain thing comes simply from the fact that it casts its gaze upon it. This attitude of human presence in the world is completely unaware that in all experience and realization one already has a prior knowledge of what things really are (Heidegger, 2008). It resembles the condition of those imprisoned in the cave, left to the shadows, without the possibility of contemplating fire and light.

The previous conception is a condition for all knowledge in general, from direct and immediate apprehension to scientific behavior. Modern scientific knowledge is based on a previous vision of the essence of reality and on a determination of the being of nature as seen in the physical-mathematical project of science in Galileo.

A new basic position and a new fundamental attitude before reality, that is, the fact that it has established, for the first time, before any experiment, before any mathematics, before any question or determination what should belong to the essence of all nature, constituting as principle of natural phenomena a system of moment in space and time for bodies, that is, the units of mass by a previous conception of reality, has instituted what should be a nature (Heidegger, 2007, 171).

The capture of this sketch prior to this anticipatory project is, therefore, what makes it possible to visualize in its uniqueness the sense of reality. The allegory indicates that freedom is the commitment to this behavior of capturing ideas. The commitment is not only a particular decision of the individual, but also the condition of the historical way and project of Being in the world.





The description of the process of the prisoners' liberation makes it possible to distinguish stages from experience of freedom. The second stage of the allegory presented the liberation as "removing something, being free from something, no longer being bound to and by something" [...] "it means release, detachment, being free from". Freedom, in that sense, is something negative. The tendency is that the process will result in disorientation. The feeling of bewilderment leads back to the previous condition that offers support, security and constancy. The liberated tends to get back everything he had missed in his previous experience by freeing himself from things.

The liberation described in the third stage of the allegory is a much deeper stage of freedom. To be free is not only to be free from, but to orient oneself from one situation to another, towards something - from the cave to the light. Liberation implies the act of adhesion, of letting oneself be (*sein lassen*), not as an action of the technical type operated on him, like manipulating, organizing, transforming, but actually referring to the open, to the *alétheia*. Letting be consists of a retreat before the being and, at the same time, an exposure to its being discovered. Free is all behaviour that is transposed to the open and is carried out by man as *ek-sistence* and by his ecstatic movement (Haar, 1990). Freedom as exposure to unveiling is prior to all traditional definitions of freedom, of free will or choice, of the absence of constraint, of availability in relation to something imposed externally.

In this sense, freedom realizes the essence of *alétheia* - the unveiling of the being. Freedom is revealed in letting be, but it is not produced by this human behaviour. Letting be appears as a mediation between *alétheia* and "empirical" freedom of human behavior. All human behavior and its positions take place in the open *alétheia*. Freedom as adhesion demands a progressive adaptation and familiarization with that which enlightens and generates things.

Liberation in a positive sense requires commitment to all that is required by things. It occurs as an elevation to ideas, in the sense of capturing the profile, the proper understanding of what things are in themselves; the connection to the essentials of all that is. Becoming free directly implies going deeper into the essential law of things. In other words, the closer a human being gets to being of things, the more he becomes what he is.

The opening of *alétheia* also enables non truth, that is, the insist on conceiving and treating the being as representation. The non truth, however, is not arbitrary deviation, incapacity or lack of human intelligence, but the not being in accordance with the unveiling of the being, made possible by the fact that it is already at the opening of the *alétheia*.

## 4. Philosophy as Freedom and Finitude

The fourth stage of the cave allegory describes the outcome of the story. The end is not indifferent or of minor importance, but it provides decisive elements inherent to the process of liberation and the question of human existence and philosophy.

**Socrates:** Consider this too. If this man went down into the cave again and sat down in his same seat, wouldn't his eyes—coming suddenly out of the sun like that—be filled with darkness?

**Glauco:** They certainly would.

**Socrates:** And before his eyes had recovered—and the adjustment would not be quick while his vision was still dim, if he had to compete again with the perpetual prisoners in recognizing the shadows, wouldn't he invite ridicule? Wouldn't it be said of him that he'd returned from his upward journey with his eyesight ruined and that it isn't worthwhile even to try to travel upward? And, as for anyone who tried to free them and lead them upward, if they could somehow get their hands on him, wouldn't they kill him?

**Glauco:** They certainly would (Plato, 1997, p. 1134).

The account portrays the return of the one who was released into the cave. He who led himself out into the light is the philosopher. Plato defines the philosopher as someone who seeks Being, the idea of the real; the one who seeks light, clarity, the idea that allows one to visualize the being in its entirety.

From the allegory one can deduce the philosopher's attribution as liberator. He who has been liberated has the task of promoting the process of liberation of those who are trapped inside the cave and awaken to the light. Only he who has left the cave and embarked on his journey of liberation towards the light can return and free the other inhabitants who are unable to see the shadow as shadow, although their condition puts them in the initial truth of the already unveiled.

The descent into the cave does not consist of confronting or colliding with those who are there. The philosopher is the one who sees something different from the others; he knows of the existence of light, recognizes the shadow as shadow and distinguishes the real from the apparent. Therefore, its descent among those who are prisoners makes it possible for one or the other who has recognized the need to seek liberation, to be prepared to seek the idea of the real for himself.

The return is a direct exposure to destiny. This means that the philosopher submits himself to the judgment and decision of those who have the power and decide the common paths of daily existence shared among men. Socrates is the example and the victim of that fate. The philosopher cannot live with the everyday life of the cave, which makes him a lonely being.



The philosopher is a companion of solitude. To be solitary does not mean subjective isolation or living isolated from the presence of others. Human existence, in a certain sense, is always an existence shared with other human beings, whether they are present or not. Loneliness is therefore "a possible and specific way of being and being with others" (Heidegger, 2008, p. 123). It is characterized by the disposition and effort of listening to the manifestation of the being beyond predetermined standards and concepts. The loner is intimate with the veiled and predisposes himself to correspond to it (Buzzi, 1998).

The existence shared with others is a condition for the possibility of loneliness, but it is not constitutive for the being and for finding oneself together in its unveiling. In this sense, the unveiling of the being, at its various levels, is not necessarily shared by everyone. It is one thing to find oneself always together with other men, in a shared existence; it is another thing to find oneself together with things (Heidegger, 2008). So, loneliness is a way of being and being in reality, differently constituted. It is a possible way of unveiling reality.

There is an inherent difficulty in the exercise of thinking. Living as a philosopher is opposed to the positioning and behavior of the great mass. The phenomenon of massification portrays the basic condition that prevents us from seeing beyond the immediate and usual; it is the feature of the initial situation in which the prisoners are found by the philosopher.

The characterization of the philosopher also appears in the Greek word philosophy (*philo - sophia*). The verb *philein* means to correspond to the logos; *sophon*, the aspiration to collect the being in its totality. The wise man (*sages*) is not simply the one who holds knowledge, develops intellectual skills and accumulates knowledge about things. The wise man is the one who stops at reality, for having experienced it as a process of liberation. It is the friend (*philosopher*) who has the impulse to assume this process as an existential task. "Some have made their way towards it, i.e. the *sophón*. These became for this reason those who tended towards *sophon* and who, through their own aspiration, awakened in other men the yearning for the *sophon* and kept it accessible" (Heidegger, 2006, p. 22).

Philosophical knowledge is thus determined in its essence. This can be seen in its difference with common knowledge and scientific knowledge. In the case of science, it has a determined object and operates knowledge within a circumscribed horizon of reality. Philosophy has no object of its own. It precedes any science and constitutes itself as a way of being and being in human existence.

Plato's allegory culminates in the theme of death. Evidently, Plato's background is Socrates' death, suggesting that every philosopher's fate is death. This phenomenon must be taken into consideration. Death does not directly involve the fact dying. Dying does not only refer to the biological end of life or the inevitability of death as a presence for man throughout his life. Dying implies the question of how to conduct existence in the world.

Heidegger conceives death as *being to death* in the sense that the human being lives death as anticipation. The perspective of death makes up the integral and decisive element for all human existence. It represents the radical and definitive exclusion of the human being from the human community. To exist is to seek meaning in the midst of the possibilities of being, and that man does not have a complete life or scattered and abstract possibilities. One must assume a possibility of Being as an expression of freedom of the most proper possibility.

The path of liberation described by the cave's allegory shows the Being of the philosopher. "The philosopher is a liberator and he is only a philosopher as a liberator". To be free does not consist of dwelling inside the cave, nor of being outside it, within the light. He participates in the history of all men and the community in which he ontologically shares.

All men are philosophers, if they are to exist properly as men. This is true to the extent that, among many other possibilities of existence, being a philosopher means the fundamental way in which man is and relates to the totality of what is, what is being and to the history of man himself (Heidegger, 2007, p. 195).

Philosophical existence is, therefore, transit, the passage from shadow to light. The passage constitutes man's own history, the destiny in which he cannot be freed or cease to be interested in him. It is the gift of your finitude. Finitude implies that, by existing, man reveals the world to himself and lays the foundations for his own existence, which is never totally under his power, but is lived in an insecure way, like every path of liberation.

## Final Considerations

The article exposed Heidegger's phenomenological analysis of Plato's cave allegory. As demonstrated, the Heideggerian interpretation sought to access the original Greek experience within which Plato proposed the allegory. This access was made possible by the analysis of important themes in the history of philosophy, such as truth, idea, freedom and death, methodologically guided by the phenomenological movement. Phenomenology makes it possible to reconduct the fixed understanding of concepts from the conventional philosophical view to the experience of their origin. This exercise shows that liberation from reality occurs through access to its original experience; bringing to light the hidden from all reality is the constitutive process of the movement of thinking. Thus, the thinker is the liberator insofar as he brings the human being closer to the original liberating experience of Being. Thus, in this way, he comes back to the experience that gave rise to thinking.



## References

- Buzzi, A. (1998). *Introdução ao pensar. O ser, o conhecimento e a linguagem*. 25ª ed. Petrópolis: Vozes.
- Haar, M. (1990). *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Heidegger, M. (2006). *Que é isto – a filosofia?*. Petrópolis: Vozes/São Paulo: Duas Cidades.
- Heidegger, M. (2007). *Ser e Verdade. A questão da filosofia; a essência da verdade*. Petrópolis: Vozes/Bragança Paulista: Edusf.
- Heidegger, M. (2008). *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Leão, E. C. (2010). *Filosofia grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon Editora.
- Plato (1997). *Complete Works*. John M. Cooper (Ed.). Cambridge: Hackett Publishing Company
- Zarader, M. (1990). *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget.

Submitted Dec 10, 2019 – Accepted Feb 22, 2020



# A FILOSOFIA COMO CAMINHO DE LIBERTAÇÃO: UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA DA ALEGORIA DA CAVERNA DE PLATÃO

Philosophy as a Path of Liberation: A Phenomenological Reading of Plato's  
Allegory of the Cave

La filosofía como camino a la liberación: una lectura fenomenológica de la  
alegoría de la cueva de Platón

JAIRO FERRANDIN<sup>1</sup>  
(PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE  
CATÓLICA DE CAMPINAS)

**Resumo:** O artigo apresenta a interpretação fenomenológica de Heidegger da alegoria da caverna de Platão relatada em sua obra *A república*. Trata-se de uma análise originalmente conduzida no tocante à metodologia utilizada. Ela se propõe refletir sobre temas evocados pela alegoria como verdade, ideia, liberdade e morte, no intuito de superar as representações modernas dos mesmos na direção do seu sentido originário, com o propósito de reencontrá-los na experiência do pensamento grego. O estudo retoma a análise de Heidegger demonstrando que o movimento de acessar a experiência originária da formação dos conceitos constitui-se na liberdade humana do pensar e na tarefa do filósofo como libertador. A análise de Heidegger encontra na sua obra *Ser e Verdade*. As discussões são amparadas pelos estudos de seus principais comentadores. O trabalho indica que a filosofia é, em sua experiência própria, possibilidade da liberdade, já indicada na filosofia de Platão.

**Palavras-chave:** Alegoria da caverna. Platão. Liberdade. Verdade. Ideia.

**Abstract:** The article presents Heidegger's phenomenological interpretation of Plato's allegory of the cave reported in his work *The Republic*. This is an analysis originally conducted with regard to the methodology used. It proposes to reflect on themes evoked by the allegory as truth, idea, freedom and death, in order to overcome their modern representations in the direction of their original meaning, with the purpose of finding them again in the experience of Greek thought. The study takes up Heidegger's analysis showing that the movement to access the original experience of the formation of concepts constitutes itself in human freedom of thought and in the task of the philosopher as liberator. Heidegger's analysis is found in his work *Being and Truth*. The discussions are supported by the works of its main commentators. The present work indicates that philosophy is, in his own experience, the possibility of freedom, already indicated in Plato's philosophy.

**Keywords:** Allegory of the Cave. Plato. Freedom. Truth. Idea.

**Resumen:** El artículo presenta la interpretación fenomenológica de Heidegger de la alegoría de la cueva de Platón que se informa en su obra *La República*. Este es un análisis realizado originalmente con respecto a la metodología utilizada. Propone reflexionar sobre temas evocados por alegorías como la verdad, la idea, la libertad y la muerte, para superar sus representaciones modernas en la dirección de su significado original, con el propósito de redescubrirlas en la experiencia del pensamiento griego. El estudio retoma el análisis de Heidegger, demostrando que el movimiento para acceder a la experiencia original de la formación de conceptos constituye la libertad humana de pensamiento y la tarea del filósofo como liberador. El análisis de Heidegger se encuentra en su obra *Ser y verdad*. Las discusiones están respaldadas por los estudios de sus principales comentaristas. El trabajo indica que la filosofía es, en su propia experiencia, la posibilidad de libertad, ya indicada en la filosofía de Platón.

**Palabras clave:** Alegoría de la cueva. Platón Libertad La verdad Idea.

<sup>1</sup> Docente de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: [jferrandin2@gmail.com](mailto:jferrandin2@gmail.com).  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2839-4331>



## Introdução

A alegoria da caverna de Platão se constitui numa narrativa em forma de diálogo encontrada na obra *A República*, livro VII, que, de modo geral, trata do ordenamento básico e da estrutura fundamental da convivência humana – a política. Existem várias interpretações dessa alegoria ao longo da história da filosofia. Ela já foi abordada a partir de perspectivas diversas e com propósitos diferentes para fundamentar temáticas centrais da filosofia. Nesse artigo, procura-se retomar a interpretação fenomenológica realizada por Heidegger da alegoria platônica. E, com essa retomada, procura-se indicar o processo filosófico do pensar como libertação e a tarefa do filósofo como libertador. --A alegoria ilustra o percurso daquele que se liberta da condição sombria para a visão clarividente da realidade e se apresenta como metáfora do caminho filosófico. O propósito é desenvolver uma compreensão da filosofia e do filosofar que possa iluminar a identidade do exercício atual do pensamento.

A interpretação da alegoria se orienta inicialmente pela análise minuciosa do texto realizada por Heidegger (2007) em sua obra *Ser e verdade*. A discussão dos temas reunirá outras obras desse autor e de seus principais comentadores. Para Heidegger, a alegoria fala a partir da força e da originalidade instaurada no âmbito da experiência matricial do pensamento grego. Para realizar uma aproximação desta experiência originária, necessita-se o esforço de superação da concepção presente nos conceitos convencionais discutidos na alegoria que, prévia e historicamente, são estabelecidos pela história da filosofia.

A análise divide a narrativa em quatro partes, demarcando as etapas do processo que se pretende demonstrar.

## 1. A Condição Fundamental do Homem diante da Realidade: A Verdade como Desvelamento

Na primeira parte da alegoria tem-se a descrição da situação de um grupo de prisioneiros acorrentados no interior de uma caverna.

**Sócrates:** Agora imagina a maneira como segue o estado da nossa natureza relativamente à instrução e à ignorância. Imagina homens numa morada subterrânea, em forma de caverna, com uma entrada aberta à luz; esses homens estão aí desde a infância, de pernas e pescoço acorrentados, de modo que não podem mexer-se nem ver senão o que está diante deles, pois as correntes os impedem de voltar a cabeça; a luz chega-lhes de uma fogueira acesa numa colina que se ergue por detrás deles; entre o fogo e os prisioneiros passa uma estrada ascendente. Imagina que ao longo dessa estrada está construído um pequeno muro, semelhante às divisórias que os apresentadores de títeres armam diante de si e por cima das quais exibem as suas maravilhas.

**Glauco:** Estou vendo.

**Sócrates:** imagina agora, ao longo desse pequeno muro, homens que transportam objetos de toda espécie, que o transportam: estatuetas de homens e animais, de pedra, madeira e toda espécie de matéria; naturalmente, entre esses transportadores, uns falam e outros seguem em silêncio.

**Glauco:** Um quadro estranho e estranhos prisioneiros.

**Sócrates:** assemelha-se a nós. E, para começar, achas que, numa tal condição, eles tenham alguma vez visto, de si mesmo e dos seus companheiros, mais do que as sombras projetadas pelo fogo na parede da caverna que lhes fica defronte?

**Glauco:** Como, se são obrigados a ficar de cabeça imóvel durante toda a vida?

**Sócrates:** E com as coisas que desfilam? Não se passa o mesmo?

**Glauco:** Sem dúvida.

**Sócrates:** Portanto, se pudessem se comunicar uns com os outros, não achas que tomariam por objetos reais as sombras que veriam?

**Glauco:** É bem possível.

**Sócrates:** E se a parede de fundo da prisão provocasse eco, sempre que um dos transportadores falasse, não julgariam ouvir a sombra que passasse diante deles?

**Glauco:** Sim, por Zeus!

**Sócrates:** Dessa forma, tais homens não atribuirão realidade senão às sombras dos objetos fabricados.

**Glauco:** Assim terá de ser (Platão, 1997, p. 225-226).





A descrição de Platão mostra que os prisioneiros percebem as sombras e não as coisas propriamente ditas. Eles tendem a considerar as sombras como o que é e está sendo realmente. O que se apresenta diante deles é captado simplesmente como o conjunto das sombras dos objetos reais projetados na parede. O detalhe fundamental a ser considerado nessa descrição é que a percepção das sombras dos objetos não é reconhecida *como sombra* pelos prisioneiros. O não reconhecimento das sombras se deve à condição de eles não conhecerem a existência do fogo e de não perceberem a luz que lhes sobrevém de trás de si.

A luz do fogo é o que possibilita a formação das imagens sombrias projetadas na parede. A falta de relação com a luz e com a projeção inviabiliza a distinção entre claridade e obscuridade. Por isso, os prisioneiros não têm à disposição as condições para discernir e designar de sombras aquilo que visualizam na projeção como sendo real. O que os prisioneiros percebem não é a aparência das coisas, mas o próprio ente considerado como a coisa real. Ao desconhecer o fogo, os aprisionados encontram-se impedidos de acesar a pergunta sobre “o que se mostra desvelado”, isto é, o que são as coisas projetadas na parede: eles não reconhecem o desvelado *como* desvelado, nem a diferença entre velamento e desvelamento.

Heidegger considera a descrição da situação dos prisioneiros acorrentados como a referência direta da condição básica e original do ser humano como *ser-no-mundo*, que se encontra diante e junto aos entes que se apresentam de modo geral. Afirma: “ser junto a... permanecer junto a... caracterizam inicialmente um modo, em conformidade com o qual nós, os homens, somos” (Heidegger, 2008, p. 74).

O comportamento básico de *ser-no-mundo* compartilhado entre os homens remete para o que Platão determina como experiência originária da verdade, conservada no termo grego *alétheia*. Em geral, compreende-se por verdade e verdadeiro, aquilo que pode ser aplicado à coisa e ao enunciado. A afirmação verdadeira é o que diz o que algo é. O lugar da verdade é a concordância entre a coisa e o enunciando, como se encontra na expressão *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, na história da filosofia. Heidegger (2007, p. 111) define esse modo de compreender a verdade como “correção”, onde o ser verdadeiro reside na coincidência entre a declaração e a realidade, na medida em que seu dizer é regido por ela.

O termo *alétheia*, no entanto, remete para o lugar da experiência grega originária da verdade, anterior às representações correntes. Heidegger (2007) traduz *alétheia* por “desvelamento” (*Unverborgenheit*), portanto, diferentemente da tradução latina de “verdade”, por considerá-la uma forma esquecida da experiência originária. A *alétheia* está vinculada ao caráter de estar-desvelado dos entes. O pensamento grego concebia o ente não como o que simplesmente está aí, mas o que surgia e aparecia saindo do velamento e permanecendo nessa abertura. Nesse sentido, *alétheia* pode ser considerada o espaço de jogo onde se mantém aquilo que é, na medida em que já apareceu e saiu da latência ou ocultação (Zarader, 1990).

O que se mostra deixa atrás de si sua proveniência: a ocultação. A ocultação (*Verborgenheit*) é inerente ao desvelamento. Este movimento pode ser igualmente extraído da composição do termo *a-letheia*. O “a”, mesmo caracterizado como privativo, pode ser duplamente positivo. Por um lado, aponta para o traço essencial do que está desvelado, o ser extraído do oculto; e aponta ainda para a prevalência do velamento (*léthe*) sobre o desvelar.

O velado (*léthe*) é reconhecido por Heidegger (2007) como a essência da verdade, não por mera questão linguística, mas porque pensado à maneira grega, o que é desvelado tem necessariamente consigo o estar velado. Assim, a *alétheia* pode ser definida como o desvelar cuja essência consiste em ser regida por um velamento constante. A *alétheia* é o “desvelamento da ocultação”. Isso significa o descobrimento do ente a partir do ser, no outro, a revelação do próprio ser.

O desvelado é arrancado de uma ocultação, mas neste arrancamento revela-se, quer dizer, desvela-se, essa mesma ocultação, e desvela-se como condição de aparecimento de todo o desvelado. [...] ela é a forma invertida da expressão “ser do ente”: desvelamento da ocultação, quer dizer desvelamento do ente, permitido pelo retiro do ser (Zarader, 1990, p. 83).

A verdade possui sempre uma compreensão prévia, um fundo já sabido de antemão. Já sempre se compreende alguma coisa quando se afirma algo sobre o ente. O fundo é o “aberto” (*Das Offene*), a condição primeira para o que o ente apareça como tal. A abertura não é constituída nem pelo ente nem pela representação, mas é a condição da possibilidade de instauração da relação ou do comportamento (*Verhalten*) do homem com a realidade. A verdade como “correção” só é possível a partir da verdade como desvelamento.

Nesse sentido, verdade não se reduz a uma teoria da verdade, conforme se encontra na epistemologia moderna. A esse respeito tem-se:

É um anacronismo próprio de todo epígono pretender que o questionamento platônico não seja uma boa teoria da verdade, por não proporcionar critérios de distinção entre verdadeiro e falso e, sobretudo, por excluir até a possibilidade de todo critério de verdade. É que a exigência de critérios só se impõe quando e perdeu força criadora e a continuidade das derivações ocupa todos os espaços (Leão, 2010, p. 48).



A situação dos prisioneiros na caverna reflete outro dado fundamental que é a falta de experiência e de relação deles com eles mesmos e deles uns com os outros. Os aprisionados não se percebem a si próprios da mesma forma que eles não percebem as sombras dos objetos *como* sombras. Encontram-se ausentes, com o olhar e a escuta diretamente voltados para os entes que vem ao seu encontro.

Em Heidegger, o relacionamento humano de já sempre encontrar-se junto às coisas que vem *de* e *ao* encontro é um comportamento constitutivo inerente à sua condição ontológica e não algo simplesmente acidental.

O homem é tal que se atém e se comporta com o descoberto. Nós designamos este relacionamento do homem como um *sendo*, como *comportamento* e *atitude*, com base e dentro do fato de o homem ater-se e comportar-se e, como ser, achar-se em relação com o *sendo*. O *sendo* como aberto e patente (Heidegger, 2007, p. 142).

O comportamento imediato e natural do homem é algo estranho e atípico que não encontra seu lugar em espaço algum. Todavia, ele reflete a condição primária do homem no mundo, desde seu nascimento. A análise da existência cotidiana mostra que o comportamento humano se encontra imerso nas ocupações e em seus afazeres.

Com base na primeira parte da alegoria platônica, pode-se conceber que o existir é estar entregue ao imediato e ao usual, esquecido de si e da distinção das coisas. E, esse modo básico de ser e estar no mundo na presença das coisas possui *um saber prévio*, de modo que o existir no mundo não é desprovido de conhecimento, nem excluído de tudo o que se pode saber.

## 2. O Processo de Libertação: Liberdade como Ser Livre De

Na segunda etapa da narrativa pode-se reconhecer a tentativa de libertação dos prisioneiros das amarras a que estão submetidos no interior da caverna.

**Sócrates:** Considera agora o que lhes acontecerá, naturalmente, se forem libertados das suas cadeias e curados da sua ignorância. Que se liberte um desses prisioneiros, que seja ele obrigado a endireitar-se imediatamente, a voltar o pescoço, a caminhar, a erguer os olhos para a luz: ao fazer todos estes movimentos sofrerá, e o deslumbramento impedi-lo-á de distinguir os objetos de que antes via as sombras. Que achas que responderá se alguém lhe vier dizer que não viu até então senão fantasmas, mas que agora, mais perto da realidade e voltado para objetos mais reais, vê com mais justeza? Se, enfim, mostrando-lhe cada uma das coisas que passam, o obrigar, à força de perguntas, a dizer o que é? Não achas que ficará embaraçado e que as sombras que via outrora lhe parecerão mais verdadeiras do que os objetos que lhe mostram agora?

**Glauco:** Muito mais verdadeiras.

**Sócrates:** E se o forcarem a fixar a luz, os seus olhos não ficarão magoados? Não desviará ele a vista para voltar às coisas que pode fitar e não acreditará que estas são realmente mais distintas do que as que se lhes mostram?

**Glauco:** Com toda certeza (Platão, 1997, p. 226).

A retirada das amarras é o acontecimento em consideração na segunda etapa. Ele se refere diretamente ao processo de libertação e, portanto, à essência do homem.

Heidegger interpreta a retirada das amarras como aquilo que permite aos prisioneiros perceberem o que anteriormente se encontrava às suas costas. Eles visualizam agora as coisas à sua frente como mais verdadeiras do que eram vistas antes. Trata-se do aparecimento de nova forma de desvelamento da realidade dos entes que revela a consciência de fato de encontrar-se amarrado e ter a luz atrás de si.

A nova forma de desvelamento revela que é possível haver desenvolvimento na forma de visualizar as coisas. Há um comparativo que estabelece graduação entre uma forma e outra de desvelamento e que pode se desdobrar em níveis: o primeiro e o mais derivado é a verdade predicativa, a retidão do juízo; posteriormente, tem-se a verdade ôntica, o próprio estar-descoberto do ente; a liberdade como deixar ser o ente na sua verdade ôntica, tal como é; e, por fim, a verdade ontológica. Heidegger (2007) faz referência a uma comparação qualitativa que avalia as coisas desveladas, considerando-as de modo diverso. No caso dos prisioneiros, a nova forma de desvelamento não amplia a visão sombria, mas revela novo modo de ver o ente. Ambas são descobertas e se tornam acessíveis aos prisioneiros como propriedade que lhes é fundamental.

Nesse sentido, a experiência da verdade e do ser verdadeiro não é algo genérico ou indiferente a todos, mas algo de pode ser apropriado de modo diferenciado.

Nem todo mundo tem o mesmo direito e a mesma força para toda e qualquer verdade. Toda verdade tem seu tempo. Certas verdades, certos homens e certos tempos amadurecem e sazonom. Não é pos-



sível falar tudo para todos sobre tudo. A verdade tem seu grau, seu nível e sua nobreza, e cada vez da maneira em que o próprio homem é digno e merece estar numa proximidade e numa distância face ao sendo (Heidegger, 2007, p. 148).

Assim, a proximidade ou distanciamento com as coisas depende do modo como o homem se transforma existencialmente. Essa transformação promove a graduação da verdade, do desvelamento do ser. Estar próximo ou estar distante altera a visão do ente. Voltar-se para o ser mais verdadeiro, para o mais ser, é ver de forma mais correta. Trata-se da verdade como adequação do visualizar, a qual acontece mediante o voltar-se para a proximidade do ser.

A alegoria menciona que os prisioneiros que viram a luz retornam novamente para a sombra e a consideram algo mais verdadeiro. Esse movimento atrai o questionamento: o que os reconduz para o sombrio? Heidegger responde que é o apelo à adaptação isenta de esforços o que mobiliza o retorno dos prisioneiros.

Ele se move no âmbito do que ele pode, do que não lhe causa esforço, do que vai e se dá por si mesmo; move-se no espaço do que não exige força, do que lhe é corriqueiro e ordeiro. Critério de sua avaliação é a manutenção de um estado tranquilo sem expor-se a qualquer exigência ou necessidade (Heidegger, 2007, p. 148).

Algo decisivo ocorre nesse momento com relação ao processo de libertação dos prisioneiros. Platão mostra que não é suficiente para o ser humano ter suas amarras retiradas para poder ser considerado livre. A libertação não consiste na simples remoção das condições aprisionadoras, de modo que a retirada repentina das amarras não se mostra eficaz para promover a cura e nem o reconhecimento de que o que se visualizava anteriormente era o aspecto sombrio da realidade. A mudança repentina que transfere o prisioneiro do sombrio para o iluminado lhe ofusca os olhos. E por não dispor de comparação não suporta o brilho doloroso das coisas, preferindo voltar ao suportável costumeiro sem luz. É o apelo de retornar à tranquilidade.

Portanto, nessa etapa, a alegoria mostra que a promoção efetiva do processo libertador não é a simples remoção do que aprisiona. O movimento proveniente do exterior é insuficiente para fomentar a transformação do ser humano em sua interioridade, no seu modo próprio de ser e seu querer. O prisioneiro quer o não-querer da transformação; se desvia, se esquiva e se retrai diante do apelo e da solicitação que exige uma mudança de si mesmo. Com isso, ocorre também o afastamento da compreensão de que o ser humano em qualquer situação é um ser que busca realizar-se a si mesmo.

### 3. O Processo de Libertação: Ser Livre Para

A terceira etapa da alegoria menciona a segunda tentativa de libertação, considerada por Heidegger o libertar-se em sentido próprio e mais originário. Segue o relato:

**Sócrates:** E se o arrancarem à força da sua caverna, o obrigarem a subir a encosta rude e escarpada e não o largarem antes de o terem arrastado até a luz do sol, não sofrerá viva mente e não se queixará de tais violências? E, quando tiver chegado à luz, poderá, com os olhos ofuscados pelo seu brilho, distinguir uma só das coisas que ora denominamos verdadeiras?

**Glauco:** Não o conseguirá, pelo menos de início.

**Sócrates:** Terá, creio eu, necessidade de se habituar a ver os objetos da região superior. Começará por distinguir mais facilmente as sombras; em seguida, as imagens dos homens e dos outros objetos que se refletem nas águas; por último, os próprios objetos. Depois disso, poderá, enfrentando a claridade dos astros e da luz, contemplar mais facilmente, durante a noite, os corpos celestes e o próprio céu do que, durante o dia, o sole a sua luz.

**Glauco:** Sem dúvida.

**Sócrates:** Por fim, suponho eu, será o sol, e não as suas imagens refletidas nas águas ou em qualquer outra coisa, mas o próprio sol, no seu verdadeiro lugar, que poderá ver e contemplar tal como é.

**Glauco:** Necessariamente.

**Sócrates:** Depois disso, poderá concluir, a respeito do sol, que é ele que faz as estações e os anos, que governa tudo no mundo visível e que, de certa maneira, é a causa de tudo o que ele via com os seus companheiros na caverna.

**Glauco:** É evidente que chegará a essa conclusão.

**Sócrates:** Ora, lembrando-se da sua primeira morada, da sabedoria que aí se professa e daqueles que aí foram seus companheiros de cativo, não achas que se alegrará com a mudança e lamentará os que lá ficaram?

**Glauco:** Sim, com certeza, Sócrates.



**Sócrates:** E se então distribuíssem honras e louvores, se tivessem recompensas para aquele que se apercebesse, com o olhar mais vivo, da passagem das sombras, que melhor se recordasse das que costumavam chegar em primeiro ou em último lugar, ou virem juntas, e que por isso era o mais hábil em adivinhar a sua aparição, e que provocasse a inveja daqueles que, entre os prisioneiros, são venerados e poderosos? Ou então, como o herói de Homero, não preferirá mil vezes ser um simples criado de charrua, a serviço de um pobre lavrador, e sofrer tudo no mundo, a voltar às antigas ilusões e viver como vivia?

**Glauco:** Sou da tua opinião. Preferirá sofrer tudo a ter de viver dessa maneira (Platão, 1997, p. 226-227).

A continuidade da narrativa descreve o prisioneiro que, livre de suas amarras, é arrastado para fora da caverna e levado para a luz do dia. O “fora”, significa o que se encontra no mundo suprassensível, na esfera celeste, o sol como o lugar da ideia propriamente dita. Ao alcançar a claridade se lhe torna possível realizar novas experiência dos fenômenos, de imagens refletivas; por fim, a luz do dia e o sol.

A liberdade ocorre na parte exterior da caverna, concomitante a mudança de atitude do ser humano. Tal mudança se processa em ritmo lento e contínuo, em consonância como que exige o processo adaptativo. Para ultrapassar os diversos degraus e alcançar a liberdade, exige-se do homem coragem e persistência. Ele precisa empenhar para enfrentar a tendência de retroceder ao lugar confortável de onde partiu. O homem precisa se familiarizar com o que existe fora do espaço da claridade e com a luz. Menos com as coisas.

A reeducação consiste em orientar a visão (comportamento) para o que é similar ao já existente na caverna. Por isso, o prisioneiro se volta para as imagens refletidas por não compreender a luz e o sol. Vê-se melhor a lua e as estrelas, visíveis à noite, como forma de aproximação à luz amortecida.

A transformação do olhar adapta os olhos para visualizar o que se mostra de dia e, finalmente, o sol, como fonte de luz. O sol não representa simplesmente o astro cósmico ou a luz, mas está relacionado ao ritmo do tempo. O sol é sua luz, fundamento do ser, do tempo e de tudo o que dele depende para existir. O sol permite chegar ao homem à totalidade das coisas na sua presença iluminada, incluindo outras fontes de luz, como o próprio fogo na caverna.

Nessa etapa, a liberdade é descrita não como o simples livrar-se das coisas que aprisionam e sair da situação da caverna. O processo de libertação aparece como movimento violento que utiliza da força e, ao mesmo tempo, mobiliza a resistência do libertado que insiste em conservar a condição anterior. A subida é acidentada e demanda um penoso esforço até alcançar a luz do dia, ultrapassando, inclusive, a luz artificial (fogo) do interior da caverna.

Para Heidegger (2007, p. 153), essa característica da liberdade perfaz o modo grego de estar na existência, a saber, como “uma luta ingente e monstruosa, com poderes estranhos e sinistros”. A experiência originária da *alétheia* incide sobre os traços particulares do humano grego. O fundo oculto – o velado – não se manifesta primeiramente no homem. O grego experimenta o velado como um dom perigoso, uma partilha incompleta, um combate incessante entre luz e sombra (Haar, 1990).

O homem grego não faz comparecer o ente sobre ele, não o conduz para si. O ente é o que se abre e se expande na direção do homem; não há perguntas sobre o eu, sobre a subjetividade, nos moldes modernos. Ele vive na abertura do fenômeno, dialoga e entende; deixa-se requerer e interpelar pelos fenômenos, obedecendo a sua coerência interna ou a unidade conflitiva própria. “A descoberta imediata e maravilhada da presença do ente não depende da interiorização humana, nem do olhar do homem sobre o ente” (Haar, 1990, p. 196). Olhado pelo ente, o homem é conduzido para a abertura do ser em seus contrastes e dissensões. É levado para a compreensão, para o entendimento, por esse olhar vindo do ser e que não difere da sua própria luz, a *Lichtung*, sem a qual não se pode ver.

Há uma relação íntima entre ideia e luz (sol), no sentido de que a *ideia* é condição para a compreensão do ser das coisas, da mesma forma que a claridade do sol possibilita a visão das coisas no seu aparecer. O termo *ideia* (*eidein*) é traduzido em latim por *videre*, ver e o que é visualizado na visão. Ver não é o simples comportamento do olhar ou do captar alguma coisa com os olhos. O olho como tal não vê, embora a visão de algo envolva certamente o órgão físico. O aparelho visual é apenas a passagem para a visão. O teórico é aquele que vê. O saber em geral, tanto o teórico quanto o comum se orienta pelo ver, fenômeno fundamental da ideia e do que é visualizado.

O “ver” está relacionado à “ideia”, isto é, ao visualizado, ao percebido e apreendido *na e pela* visão, com auxílio do olhar. O modo como alguma coisa se oferece ao olhar é aquilo em que a coisa se apresenta, expõe o estar presente de si mesma, sua vigência no aberto, no ser. Nesse sentido, a ideia – forma verbal de *eidos* – é o perfil de alguma coisa, a forma como se apresenta, se oferece, se mostra e se faz ver. Ideia é, portanto, o ser de determinada realidade (Buzzi, 1998).

Nesse sentido, ideia é algo fundamental na concepção de homem e na experiência originária de ser entre os gregos. Para Platão, ideia não significa simplesmente conceito ou conteúdo de significação. Ela não é igualmente a noção, a representação, a imagem ou modelo paradigmático de alguma coisa criada subjetivamente pela mente humana. A teoria das ideias não é algo platônico, mas o resultado de uma incompreensão que impede a captação inicial da *alétheia* (Leão, 1990). Ideia como aquilo que é visualizado antecipadamente, que constitui o perfil que as coisas oferecem à visão, o que de antemão já se tem em vista



na apreensão, captação ou compreensão de determinada realidade. Ela abre espaço para a *alétheia* do nada criativo de tudo o que vem a ser.

Ideia não é doutrina, teoria, nem conhecimento, no sentido da ciência, nem representação ou conceito no sentido da lógica ou do cálculo. [...] É, antes, o nada criativo de tudo isso. [...] Toda recepção recebe e todo empenho se empenha na liberdade da ideia pela verdade da ideia de ser e não ser tudo que se tem/ou e não se tem, tudo que se devém/ou e não se devem (Leão, 2010, p. 206).

Não é possível conceber “ideia em si e por si”, nem mesmo o “mundo das ideias” como um lugar. A essência da ideia refere-se sempre ao ver, à visão. É característica da ideia, o ser visualizado pelo ver, diferentemente da experiência direta das coisas. As coisas são dadas, ao passo que as ideias são apreendidas na visão.

A alegoria mostra que o prisioneiro deve ser conduzido para fora de sua condição a fim de contemplar a luz. Há, aqui, uma relação estreita entre ideia e luz. A luz é símbolo para a ideia. Luz não é um fenômeno que possui o modo de ser da coisa em geral. A experiência direta do fenômeno remete ao que se oferece como aquilo que se possui antecipadamente na ordem da claridade ou escuridão. Não é possível captar a luz como objeto ou conteúdo da percepção sensível pelos órgãos físicos. Apesar de todas as tentativas de compreender a luz pelas teorias eletromagnéticas, não se obtém um entendimento suficiente.

Não há condições de iluminar e esclarecer a essência da luz. É que não se trata de mudanças periódicas de estado, nem de captar e apreender o processo como processo de movimento, mas trata-se da claridade e da luz em que nós homens nos movemos, trata-se da essência da luz nela mesma. Só captamos a luz quando nos atemos ao fenômeno, e referido à nossa visão natural, a nossa maneira de olhar (Heidegger, 2007, p. 163).

A luz está relacionada com o claro e o escuro enquanto condições de possibilidade para que algo possa ou não ser visto. Claridade e escuridão são vistas antecipadamente às coisas permitindo que elas sejam visualizadas. Claridade é o que permite a visão de determinada realidade. É ela que ilumina e procede do fundo obscuro de onde surge constantemente para dele se destacar e aparecer como aquilo que é. A claridade é regida pelo obscuro; este lhe possibilita ser, a constitui e é condição para sua essência.

A claridade procedente do obscuro é, de certa forma, uma maneira desse obscuro vir à luz e de se propor ao pensamento, embora permaneça obscuro e justamente porque permanece. A claridade bebe da escuridão e, ao mesmo tempo, é um modo próprio do escuro aparecer. As coisas são vistas na luminosidade. No escuro, nada se pode ver. Em toda a percepção da luz, a claridade e a escuridão já sempre foram vistas previamente. A essência da claridade é a transparência que proporciona a permeabilidade e a travessia para determinada realidade (Heidegger, 2007). A visão vê alguma coisa atravessando a claridade. Ser claro é ser penetrante, possibilitar a transparência de forma mais originária do que qualquer outra coisa transparente (vidro) que precisa de luz para transparecer as coisas. O escuro, por sua vez, é o limite da claridade; ele bloqueia a passagem do olhar.

Assim, da mesma forma que a luz permite ver a coisa, a ideia possibilita a visão prévia do ser de determinada realidade. Ambas proporcionam a captação de algo singular em sua universalidade concreta. Contemplar as ideias é algo mais originário, pois capta a compreensão antecipada do ser de cada realidade, permitindo ao homem habitar e comportar-se entre os entes e reconhecer-se como um si mesmo diante do outro. O conhecimento está orientado pelo ver e pela luz.

A ideia é o ser em sentido próprio, o desvelamento em sentido supremo.

Elas são, por assim dizer, a vanguarda da verdade, propriamente dita, preparam o terreno para se fazer a experiência e moldar de antemão para si uma determinada ideia, uma figura, o cumprimento e a realização de um esboço. É o que possibilita mostrar o perfil das diversas coisas e como se deve compreender as diversas coisas singulares (Heidegger, 2007, p. 179-180).

Heidegger refere-se à visão das ideias como comportamento criativo inerente ao ser humano.

A verdade e a abertura do que propriamente é não se dão em si, como não há ideias em si, mas a abertura se dá e só se dá numa conexão intrínseca e essencial com o homem. Somente enquanto o homem existe, numa determinada história, é que se dá sendo e acontece a verdade. Não há nenhuma verdade em si, mas verdade é sempre decisão e destino do homem, é algo humano (Heidegger, 2007, p. 181).

As ideias realizam o primordial que fornece o primeiro acesso à experiência da singularidade do real em si mesmo. Elas são o verdadeiro, doam o ser e a passagem da mesma forma que a luz transparente permite visualizar cada coisa.

Assim, só é possível constatar uma coisa como ela é mediante o saber e o compreender antecipado do que ela é. A compreensão prévia é condição da possibilidade de ver algo como algo. Trata-se de um saber





característico que precede às próprias coisas. Esse saber torna acessível a realidade que se apresenta e é dada a conhecer, dessa ou daquela maneira.

O cotidiano do ser humano, em geral, encontra-se entregue às coisas. Seu comportamento usual pressupõe que a visão de determinada coisa provém simplesmente do fato de depositar sobre ela o olhar. Essa atitude da presença humana no mundo desconhece por completo que em toda a experiência e realização já se possui um saber prévio sobre o que as coisas realmente são (Heidegger, 2008). Assemelha-se à condição dos aprisionados na caverna, entregues às sombras, sem a possibilidade de contemplar o fogo e a luz.

A concepção prévia é condição para todo o saber em geral, desde a apreensão direta e imediata até o comportamento científico. O saber científico moderno funda-se numa visão prévia da essência do real e numa determinação do ser da natureza conforme se verifica no projeto físico-matemático de ciência em Galileu.

Uma nova posição básica e uma nova atitude fundamental diante da realidade, a saber, o fato de ele haver estabelecido, pela primeira vez, antes de todo o qualquer experimento, antes de toda e qualquer matemática, antes de toda e qualquer questão ou determinação o que deve pertencer à essência de toda natureza, constituindo como princípio dos fenômenos naturais um sistema de momento no espaço e no tempo para os corpúsculos, isto é, as unidades de massa por uma concepção prévia de realidade, instituiu o que deve ser uma natureza (Heidegger, 2007, p. 171).

A captação desse esboço prévio a esse projeto antecipador é, portanto, o que torna possível visualizar em sua singularidade o sentido da realidade. A alegoria indica que a liberdade é o comprometimento com esse comportamento de captação das ideias. O empenho não é apenas uma decisão particular do indivíduo, mas também a condição do modo e do projeto histórico do ser no mundo.

A descrição do processo de libertação dos prisioneiros permite distinguir estágios da experiência de liberdade. A segunda etapa da alegoria apresentou a libertação como “retirada de alguma coisa, libertar-se de algo, já não estar preso a e por alguma coisa” [...] “significa soltura, desligamento, estar livre de”. A liberdade, nesse sentido é algo negativo. A tendência é a de que o processo resulte em desorientação. O sentir-se desorientado reconduz novamente à condição anterior que oferece apoio, segurança e constância. O liberto tende a reaver tudo aquilo de que sentia falta na vivência anterior ao libertar-se das coisas.

A libertação descrita na terceira etapa da alegoria é um estágio da liberdade muito mais profundo. Libertar-se não é apenas estar livre de, mas orientar-se de uma situação para outra, na direção de algo – da caverna para a luz. A libertação implica no ato de adesão, de deixar ser (*sein lassen*) do ente, não como ação do tipo técnica operada sobre ele, como manipular, organizar, transformar, mas remeter-se ao aberto, à *alétheia*. O deixar ser consiste num recuo perante o ente e, ao mesmo tempo, uma exposição ao seu ser descoberto. Livre é todo comportamento que se transpõe para o aberto e se realiza pelo homem como *ek-sistência* e pelo seu movimento extático (Haar, 1990). A liberdade como exposição ao desvelamento é prévia a todas as definições tradicionais de liberdade, de livre-arbítrio ou escolha, da ausência de constrangimento, disponibilidade com relação a algo imposto externamente.

Nesse sentido, a liberdade realiza a essência da *alétheia* – o desvelamento do ente. A liberdade se revela no deixar ser, mas não é produzida por esse comportamento humano. O deixar ser aparece como mediação entre *alétheia* e liberdade “empírica” do comportamento humano. Todo comportamento humano e suas posições acontecem no aberto da *alétheia*. A liberdade como adesão demanda uma progressiva adaptação e familiarização com o que ilumina e gera as coisas.

A libertação em sentido positivo exige o comprometimento com tudo o que é exigido pelas coisas. Ela ocorre como elevação para as ideias, no sentido de captar o perfil, a compreensão própria do que as coisas são em si mesmas; a ligação para o essencial de tudo o que é. O tornar-se livre implica diretamente aprofundar-se na lei essencial das coisas. Dito de outro modo, quanto mais o ser humano se aproxima do ser das coisas, tanto mais se torna aquilo que é.

O aberto da *alétheia* possibilita também a não-verdade, ou seja, a insistência em conceber e tratar o ente como representação. A não-verdade, porém, não é desvio arbitrário, incapacidade ou falta de inteligência humana, mas o não estar de acordo com o desvelamento do ente, tornada possível pelo fato de já estar na abertura da *alétheia*.

## 4. A Filosofia como Liberdade e Finitude

O quarto estágio da alegoria da caverna descreve o desfecho da história. O fim não é indiferente ou de menor importância, mas fornece elementos decisivos inerentes ao processo de libertação e à questão da existência humana e da filosofia.

**Sócrates:** Imagina ainda que esse homem volta à caverna e vai sentar-se no seu antigo lugar: não ficará com os olhos cegos pelas trevas ao se afastar brusca e repentinamente da luz do sol?

**Glauco:** Por certo que sim.



**Sócrates:** E se tiver de entrar de novo em competição com os prisioneiros que não se libertaram de suas correntes, para julgar essas sombras, estando ainda sua vida confusa e antes que os seus olhos se tenham recomposto, pois habituar-se à escuridão exigirá um tempo bastante longo, não fará que os outros se riam à sua custa e digam que, tendo ido lá acima, voltou com a vista estragada, pelo que não vale a pena tentar subir até lá? E se a alguém tentar libertar e conduzir para o alto, esse alguém não o mataria, se pudesse fazê-lo?

**Glauco:** Sem nenhuma dúvida (Platão, 1997, p. 227-228).

O relato retrata o retorno daquele que foi libertado para o interior da caverna. Aquele que se conduziu para fora, até a luz, é o filósofo. Platão define o filósofo é alguém que procura o ser, a ideia do real; aquele que busca a luz, a claridade, a ideia que permite visualizar o ente em sua totalidade.

A partir da alegoria se depreende a atribuição do filósofo como libertador. Aquele que foi libertado tem a tarefa de promover o processo de libertação de quem se encontra preso no interior da caverna e desperta para a luz. Só aquele que saiu da caverna e empreendeu sua jornada de libertação na direção da luz poder retornar e libertar os demais moradores que são incapazes de ver a sombra como sombra, embora sua condição os coloque na verdade inicial do já desvelado.

A descida ao interior da caverna não consiste no embate ou no enfrentamento com aqueles que lá se encontram. O filósofo é aquele que vê algo diverso dos demais; ela sabe da existência da luz, reconhece a sombra como sombra e distingue o real do aparente. Por isso, sua descida entre os que se encontram prisioneiros, possibilita que um ou outro que reconheceu a necessidade de buscar a libertação, se disponha ao caminho de buscar a ideia do real por si próprio.

O retorno é uma exposição direta ao destino. Isso significa que o filósofo se submete ao julgamento e à decisão daqueles que dispõem do poder e decidem os rumos comuns da existência cotidiana compartilhada entre os homens. Sócrates é o exemplo e a vítima dessa sorte. O filósofo não consegue conviver com a cotidianidade da caverna, o que o transforma num ser solitário. O filósofo é companheiro da solidão. Ser solitário não significa isolamento subjetivo ou vivência isolada da presença dos outros. A existência humana, em determinado sentido, é sempre uma existência compartilhada com outros seres humanos, estando eles presentes ou não. Por isso, solidão é “um modo possível e específico de ser e estar com os outros” (Heidegger, 2008, p. 123). Ela se caracteriza pela disposição e pelo esforço da escuta da manifestação do ente para além dos padrões e conceitos pré-determinados. O solitário é íntimo ao velado e se predispõe a corresponder a ele (Buzzi, 1998).

A existência compartilhada com os outros é condição da possibilidade da solidão, entretanto ela não é constitutiva para o ser e para o encontrar-se junto aos entes em seu desvelamento. Nesse sentido, o desvelamento do ente, em seus níveis diversos, não é necessariamente compartilhado por todos. Uma coisa é encontrar-se já sempre junto a outros homens, numa existência compartilhada; outra coisa é o modo como os homens compartilham a verdade e encontram-se junto às coisas (Heidegger, 2008). Por isso, a solidão é uma forma de ser e estar na verdade, diferentemente constituída. É uma forma possível de desvelamento da realidade.

Existe uma dificuldade inerente ao exercício do pensar. Viver como filósofo se contrapõe ao posicionamento e ao comportamento da grande massa. O fenômeno da massificação retrata a condição básica que impede de ver além do imediato e usual; é a característica da situação inicial na qual os prisioneiros são encontrados pelo filósofo.

A caracterização do filósofo aparece também na palavra grega filosofia (*philo – sophia*). O verbo *philein* quer dizer corresponder ao logos; *sophon*, a aspiração de recolher o ente na sua totalidade. O sábio (*sófos*) não é simplesmente aquele que detém o conhecimento, desenvolve competências intelectuais e acumula saber sobre as coisas. O sábio é aquele que se detém junto à realidade, por tê-la experimentado como processo de libertação. É o amigo (*filos*) que tem o impulso de assumir esse processo como tarefa existencial. “Alguns se fizeram a caminho na sua direção, quer dizer, do *sophón*. Estes se tornaram por isto aqueles que tendiam para o *sophón* e que através de sua própria aspiração despertavam nos outros homens o anseio pelo *sophón* e o mantinham acesso” (Heidegger, 2006, p. 22).

O saber filosófico é, deste modo, determinado em sua essência. Isso pode ser observado na sua diferença com o saber comum e com o saber científico. No caso da ciência, ela possui objeto determinado e opera o saber no âmbito de um horizonte circunscrito da realidade. A filosofia não possui objeto próprio. Ela é anterior a qualquer ciência e se constitui como modo de ser e de estar na existência humana.

A narrativa da alegoria de Platão culmina com a temática da morte. Evidentemente que Platão tem como pano de fundo a morte de Sócrates, sugerindo que destino de todo filósofo é a morte. Esse fenômeno deve ser levado consideração. A morte não envolve diretamente o fato de morrer. Morrer não se refere apenas ao término biológico da vida ou inevitabilidade da morte como presença para o homem durante toda sua vida. Morrer implica na questão de como se conduz a existência no mundo.

Heidegger concebe a morte como *ser-para-a-morte* no sentido de que o ser humano vive a morte como antecipação. A perspectiva da morte perfaz o elemento integral e decisivo para toda a existência humana. Ela representa a exclusão radical e definitiva do ser humano da comunidade humana. Existir é buscar um sentido em meio às possibilidades ser, e que o homem não dispõe de uma vida completa ou



possibilidades dispersas e abstratas. O homem deve assumir uma possibilidade de ser como expressão de liberdade da possibilidade mais própria.

O caminho de libertação descrito pela alegoria da caverna mostra o ser do filósofo. “O filósofo é um libertador e só é filósofo como libertador”. Ser livre não consiste em habitar no interior da caverna e nem situar-se fora dela, no âmbito da luz. Ele participa da história de todos os homens e da comunidade na qual ontologicamente compartilha.

Todos os homens são filósofos, caso pretendam existir propriamente como homens. Isso é verdade na medida em que, entre muitas outras possibilidades de existir, ser filósofo significa o modo fundamental em que o homem está e se relaciona com a totalidade do que é e está sendo e com a história do próprio homem (Heidegger, 2007, p. 195).

A existência filosófica é, portanto, o trânsito, a passagem da sombra para a luz. A passagem constitui a própria história do homem, o destino no qual ele não pode ser livrar ou deixar de interessar-se por ele. É o dom de sua finitude. A finitude implica que ao existir o homem desvela o mundo para si mesmo e lança as bases para a própria existência, a qual nunca se encontra totalmente sobre seu poder, mas é vivida de modo inseguro, como todo caminho de libertação.

## Considerações Finais

O artigo expôs a análise fenomenológica de Heidegger da alegoria da caverna de Platão. Como demonstrado, a interpretação heideggeriana procurou acessar a experiência grega originária no interior da qual Platão propôs a alegoria. Este acesso foi possível pela análise de temas importantes da história da filosofia, como verdade, ideia, liberdade e morte, orientadas metodologicamente pelo movimento fenomenológico. A fenomenologia possibilita reconduzir a compreensão fixada dos conceitos da visão filosófica convencional para a experiência de origem dos mesmos. Esse exercício mostra que a libertação da realidade ocorre mediante o acesso à sua experiência originária; trazer à claridade o oculto de todo real é o processo constitutivo do movimento do pensar. Assim, o pensador é o libertador na medida em aproxima o ser humano na experiência originária libertadora do ser. E, desde forma, ele se reaproxima da experiência que deu origem ao pensar.

## Referências

- Buzzi, A. (1998). *Introdução ao pensar. O ser, o conhecimento e a linguagem*. 25ª ed. Petrópolis: Vozes.
- Haar, M. (1990). *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Heidegger, M. (2006). *Que é isto – a filosofia?*. Petrópolis: Vozes/São Paulo: Duas Cidades.
- Heidegger, M. (2007). *Ser e Verdade. A questão da filosofia; a essência da verdade*. Petrópolis: Vozes/Bragança Paulista: Edusf.
- Heidegger, M. (2008). *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Leão, E. C. (2010). *Filosofia grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon Editora.
- Piaget.
- Platão (1997). *A república*. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- Zarader, M. (1990). *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget.

Recebido em 10.12.2019 – Aceito em 22.02.2020



# MINDFULNESS AND GESTALT-THERAPY MEDITATION: A POSSIBLE ENCOUNTER FOR HUMAN HEALTH

Meditação Mindfulness e Gestalt-terapia: Um Encontro Possível para a Saúde Humana

Meditación Mindfulness y Gestalt-terapia: un encuentro posible para la salud humana

ANDREA LOSS NUNES\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO ESPÍRITO SANTO)

MARIANE LIMA DE SOUZA\*\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO ESPÍRITO SANTO)

**Abstract:** Mindfulness Meditation has been associated with increased subjective well-being, reduced emotional reactivity, and behavioral regulation. In turn, Gestalt therapy traditionally has the self-awareness and present experience here and now composing its theoretical and practical proposal. Thus, the objective of this study was to identify the possibilities of theoretical and practical exchange between the Mindfulness Meditation technique and the Gestalt therapy psychological approach. We sought to identify, compare and contrast the common terms and concepts found in their respective theoretical and practical frameworks. Although these concepts have their meanings constituted in their different theories, it was possible to identify points of dialogue between the theoretical and practical proposals. The integration self-awareness, functional self-awareness and spontaneous self-regulation are the three axes that demonstrate dialogue and indicate an encounter between Mindfulness Meditation and Gestalt therapy.

**Keywords:** Mindfulness Meditation; Gestalt therapy; Clinical practice.

**Resumo:** A Meditação Mindfulness vem sendo associada ao aumento do bem-estar subjetivo, à redução da reatividade emocional e à regulação do comportamento. Por sua vez, a Gestalt-terapia, tradicionalmente, tem a autoconsciência e a experiência presente no aqui e agora compondo sua proposta teórico-prática. Nesse sentido, o objetivo deste estudo foi identificar possibilidades de interlocução teórico-práticas entre a técnica Meditação Mindfulness e a abordagem psicológica Gestalt-terapia. Buscou-se identificar, comparar e contrastar os termos comuns e conceitos encontrados em seus respectivos arcabouços teórico-práticos. Apesar desses conceitos terem seus significados constituídos em suas diferentes teorias, foi possível identificar pontos de interlocução entre as propostas teórico-práticas. A autoconsciência integradora, a autoconsciência funcional e a autorregulação espontânea são os três eixos que demonstram a interlocução e que indicam um encontro entre a Meditação Mindfulness e a Gestalt-terapia.

**Palavras-chave:** Meditação Mindfulness; Gestalt-terapia; Prática clínica.

**Resumen:** La meditación de atención plena se ha asociado con un mayor bienestar subjetivo, una menor reactividad emocional y una regulación conductual. A su vez, la terapia Gestalt tradicionalmente tiene la autoconciencia y la experiencia presente aquí y ahora componiendo su propuesta teórica y práctica. En este sentido, el objetivo de este estudio fue identificar posibilidades de diálogo teórico y práctico entre la técnica de Meditación Mindfulness y el enfoque psicológico de la terapia Gestalt. Intentamos identificar, comparar y contrastar los términos y conceptos comunes que se encuentran en sus respectivos marcos teóricos y prácticos. Aunque estos conceptos tienen sus significados constituidos en sus diferentes teorías, fue posible identificar puntos de diálogo entre las propuestas teóricas y prácticas. Integrar la autoconciencia, la autoconciencia funcional y la autorregulación espontánea son los tres ejes que demuestran el diálogo e indican una reunión entre la Meditación Mindfulness y la terapia Gestalt.

**Palabras clave:** Meditación Mindfulness; terapia Gestalt; Práctica clínica.

\* Doutora em Psicologia. Endereço Institucional: Universidade Federal do Espírito Santo, Av. Fernando Ferrari, 514, Prédio Professor Lídio de Souza, Goiabeiras, Vitória, Espírito Santo, CEP 29075-910. Email: [lossandrea@hotmail.com](mailto:lossandrea@hotmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3457-0226>

\*\* Doutora em Psicologia, Docente da Universidade Federal do Espírito Santo. Email: [limadesouza@gmail.com](mailto:limadesouza@gmail.com). Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-7363-5926>



## Introduction

The popularity of Psychology studies on mindfulness for various applications (subjective well-being, pain, anxiety, depression) can be measured by the growing number of publications investigating the phenomenon and its possibilities for intervention in clinical practice (Coimbra & Vasco, 2017; Miró et al., 2011). In Brazil, the term mindfulness is replaced with full awareness and full attention (Demarzo, 2015). But, to avoid misinterpretation, the original word in English, mindfulness, will be used in this article. Currently, mindfulness has been identified as an important component in psychological processes, such as working memory, regulation of emotions and pain management. However, the effectiveness of interventions for all types of patients and demands cannot be generalized (Williams, 2010). Still, mindfulness is considered a facilitating component for the psychological adaptation process, as it is positively associated with the promotion of psychological health (Keng, Smoski & Robins, 2011).

Studies show that mindfulness training based on the program created in the late 1970s by Kabat-Zinn can increase subjective well-being (Menezes, Dell'Aglio & Bizarro, 2012), reduce emotional reactivity and increase self-regulation behavior (Barnhofer et al., 2009). Doctor of molecular biology, Kabat-Zinn (1990/2017) based his studies on the ones of medicine, biology and the Buddhist philosophy to organize a meditation protocol grounded on mindfulness, aimed at reducing stress, which he called Mindfulness Based Stress Reduction - MBSR. The program's objective was to broaden the participants' perception of their thoughts, negative feelings and body self-awareness, understood only as cognitive productions, and not as real facts or contents and beliefs to be modified. This protocol was originally unrelated to applied psychology.

The association between studies on mindfulness and psychological clinical practices began within the scope of Cognitive-Behavioral Therapy (MacKenzie & Kocovski, 2016; Barnhofer et al., 2009; Barnes & Lynn, 2010). In order to help depressive patients, Segal, Williams and Teasdale (2002) were the first scholars of this approach to develop a mindfulness-based meditation program relying on the pioneering program arranged by Kabat-Zinn, which was called Mindfulness-Based Cognitive Therapy. This program focused on patients who had already presented a picture of major depression, and its objective was to decrease the relapse cycle of these people, which commonly starts from an increase in the frequency of negative thoughts.

The results of Mindfulness-Based Cognitive Therapy were positive, as a consequence of its focus on the management of negative thoughts and attitudes and changes in mood, promoting in patients different ways of relating to these behaviors. However, limitations were identified regarding the applicability and effectiveness of the program. Patients who have been diagnosed with a higher level of depression will require two or three participations in the program to achieve favorable results. For patients who have experienced a fairly serious predicament in life, the program has not shown satisfactory results (Segal, Williams & Teasdale, 2002).

The approximation between Cognitive-Behavioral Therapy and mindfulness has promoted theoretical discussions about the meaning of the terms "here and now" and "mindfulness", as well as about the use/usage in the practices of such psychological approach (Childs, 2011). The debate also highlights the issue of the psychologists' experience in developing their clinical intervention (Childs, 2011). That is, the psychologist must first develop this practice in order to later work with it (Childs, 2011).

In this sense, Gestalt therapy as a theory and clinical practice that has extensively studied the present experience based on phenomenology as a philosophical basis and scientific method (Ribeiro, 2006, 2007; Boris, Melo & Moreira, 2017; Yontef, 2002; Pinto, 2006) can offer a privileged perspective to the debate. Salomon Perls, also known as Fritz Perls (1893-1972), one of the main authors of this approach, had his assumptions based on the Buddhist philosophy and practice, and also proposed that the attention should be directed to the present experience (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997).

Gestalt therapy has traditionally studied self-awareness, with its focus on the present experience and the awareness that emerges in the here and now. In clinical practice, Gestalt therapy aims at promoting the self-regulation of the organism by focusing on the present experience of the moment. It seeks to favor the awareness process, a term translated into the Portuguese language as total self-awareness (Ribeiro, 2006; 2007).

The purpose of this study was, therefore, to identify the possibilities for a theoretical-practical dialogue between the mindfulness meditation technique and the psychological Gestalt-therapy approach. We sought to identify, compare and contrast common terms and concepts found in their theoretical-practical framework, mainly using the works "Gestalt-therapy", by Perls, Hefferline & Goodman (1951/1997), and "Full Catastrophe Living", by Jon Kabat-Zinn, both the original published in English (1990) and the translation into Portuguese (2017). Although each of these proposals has its own scientific basis, it is understood that their encounter can contribute to caring for the human health. The organization of the article is then





established as follows: in the first and second parts, awareness is presented as the central axis, respectively, from the perspective of Gestalt-therapy and Mindfulness Meditation. The following three parts present the thematic axes that emerged from the interlocution of Gestalt-therapy and Mindfulness Meditation: (1) integrating self-awareness, (2) functional self-awareness and (3) spontaneous self-regulation.

## Gestalt therapy

Fritz Perls was a psychiatrist interested in studies of the human psyche with a focus on self-awareness. He coined the theoretical proposal as Gestalt-therapy, that is, a holistic and procedural approach to the awareness system (Yontef & Schulz, 2016; Muller-Granzotto & Muller-Granzotto, 2016; Ribeiro, 2013; Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997). His proposal intended on promoting the body's self-regulatory capacity through experiments on consciousness, involving focused attention and concentration (Lima, 2008; Yontef & Schulz, 2016). The human being was considered in their entirety (integration of mind and body), inviting them to get in touch with themselves and experience everything they consciously perceive at that moment, with attention and concentration, because "[...] it is the sensory-motor integration, the acceptance of the impulse and the attentive contact with the new environmental material that results in a work of value" (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997, p. 59).

To Perls, through concentration, the continuum of awareness is favored, the self-contact, and it is proposed to the individual to accept their experience in the way that is presented to their conscience. Through focused attention and body concentration, for which Perls instructs throughout his work, it is possible to recover awareness, which promotes a closer contact with the natural functioning of the organism (Ribeiro, 2013; Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997). Experiment was the name given to the experiences proposed during the psychotherapeutic process used in Gestalt therapy (Perls, Hefferline and Goodman, 1951/1997). Gestalt-therapy's proposals involve the individual's attention and concentration in their current experience, including sensation, motor skills and language, with the purpose of increasing the level of self-awareness of themselves from their experience, and helping the individual to become aware of the inhibition and favor its resolution (Muller-Granzotto & Muller-Granzotto, 2016). Perls, at the time, called this proposal "concentration therapy" (Muller-Granzotto and Muller-Granzotto, 2016, p. 141).

Concentration is the most effective "means by which" neurotic and paranoid disorder can be cured [sic]. The "final gain" is negative: the destruction of disturbance. Concentration is also a "final gain" in itself. It is the only positive attitude that is linked to the feeling of health and well-being. It is the symptom par excellence of healthy holism (Perls, 1947/2002, p. 370, emphasis added).

From 1951, Perls, with the participation of Goodman and Hefferline, reorganized the concept of awareness, describing it as a system composed of contact, feeling, excitement and the formation of gestalten. Hence, awareness is the integration or unification of the individual (Ribeiro, 2006; Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997; Muller-Granzotto & Muller-Granzotto, 2016). For Gestalt-therapy, awareness happens as the contact unfolds, which is not only related to the physical aspect, that is, to the organism-environment interaction, but is also an abstract concept (Ribeiro, 2006).

In this theoretical proposal, contact is what provides growth and development to the individual (Ribeiro, 2006, 2007), it is creation and it is the "becoming" that emanates in a dynamic process of assimilation of what is different and new. What is familiar or what does not matter to the organism, is not necessary at that moment, consequently, it is neither contact nor assimilable. Contact is entrepreneurial, because it will always be proactive to the new, since only in this way it becomes subsistence (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997; Ribeiro, 2006, 2007; Silva, Baptista & Alvim, 2015; Yontef & Schulz, 2016). The interruption of the fluid process of contact prevents the fluid process of excitement of the organism. That is, the opening to the new, which is fundamental for awareness, that can lead to psychopathologies (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997; Ribeiro, 2007; Silva, Baptista & Alvim, 2015).

In the psychotherapeutic process of Gestalt-therapy, the individual is invited to experience their censorship, their resistance, focusing on their pain, suffering or whatever arises at the moment, increasing awareness (Ribeiro, 2013). The awareness process is spontaneity, "[...] but it is a process of discovering-and-inventing as we go, engaged and accepting what comes along" (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997, p. 182). Accordingly, it is understood that the individual can achieve insights and find ways to solve problems. The insight involves a new cognitive structure that is organized based on the perceptual process, as new information is assimilated during the contact established between the organism-environment (Farfán & Moguejo, 2015).

Gestalt-therapy's proposal is focused on the current experience (here and now), because awareness is not thinking about the problem or the content, but the experience of integration, opening/closing the contact cycle or solving an unfinished gestalt, that constitutes a failure to close the contact process (Ribeiro, 1994, 2006). When this happens, it is a sign that a critical need of the organism has not been solved, which will



promote an instability in their homeostatic process, and, through dysfunctional adjustments, may cause the development of psychopathologies (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997).

Perls understood psychopathology as an interrupted awareness, because the organism cannot identify their critical need in their present context. Psychopathology is understood as a whole, needing to take into account all the experienced and dynamic interaction established by the human being. Thus, for Gestalt therapy, a disease is considered a form of adaptation of the organism, that the individual found to stay alive, and as a consequence, it is understood as a healthy representation of the human being (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997; Perls, 1947/2002).

Thus, Gestalt-therapy includes the environment for generating unfinished gestalten change and resolution, through closer contact with the self (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997). In this process, it is emphasized that no change in the individual can be understood or promoted if their social, cultural, biophysical and historical aspects are not observed in a unitary way. This is because the human being is intelligible in their contact border, which here does not mean a physical space, but rather a permeable dimension that unites organism and environment in their current context. This strategy was called “contextual method”, at the time when Perls, Hefferline and Goodman collaborated for the organization of Gestalt therapy (Parlett, 1991; Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997).

The process of getting in touch with yourself and concentrating on the experience is what makes the body's self-regulation process feasible, a natural functioning that enables the human being to find balance in the face of stressful situations. The problem is that, during human development, one goes through experiences in which critical needs chosen by the organism are prevented from being fulfilled. This fact influences the vital energy of the organism containing it. In this state, neurosis sets in (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997; Figueiredo & Castro, 2015; Silva, Batista & Alvin, 2015; Fogarty, Bhar, Theiler & O'She, 2016). Stress factors can trigger disruptions in the contact cycle and promote the need for adjustment of the organism, who naturally constituted by the homeostatic system, will adjust to the environment in order to adapt to the new context. However, at the same time that stressors can function as promoters of healthy development of the being, they can also interfere in the awareness system. However, self-actualization of the organism is preserved even in a diminished way (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997).

The increase in the level of self-awareness, as considered by Gestalt-therapy, will favor the individual to deal proactively with stressful situations, as they will be able to perceive action strategies and problem solving (Kolmannskog, 2017; Figueiredo & Castro, 2015). This approach also understands that the historical and social human being must not be interpreted based on previously structured and fixed knowledge. Based on that, it proposes to have a fluid view of the individual, and not that they are imprisoned in structured and pre-conceived nomenclatures. Understanding the individual as a being who, in their life flow, interacts and changes continuously, if they are in a context in which it is favored, psychopathology is defined as a form of expression arising from an attempt at creative adjustment in a search for self-regulation (Karwowski, 2015).

Like Gestalt therapy, integrative medicine accepts the unified view of the human being and understands that, in order to think and promote health, as well as to cure diseases, it is necessary to understand the functioning of the mind and body as a single and integrated process (Telesi Júnior, 2016). Intervention strategies have been developed based on this new paradigm for treating psychological and physiological problems in humans. Mindfulness Meditation is part of this vast field of research, which suggests it as an effective auxiliary technique for dealing with various psychosomatic disorders. This technique is found among phenomena that are currently the target of research, constituting one of the proposed paths that encompass the view supported by integrative medicine, in which the human being is indivisible and can only be fully understood (Kabat-Zinn, 1990/2017).

## Mindfulness Meditation

Despite the existence of several techniques, the components “focused attention”, “non-judgment” in the face of the experience of the present moment, and “acceptance” are frequent in definitions for mindfulness meditation (Gregório & Gouveia, 2011). All these components have also been designated as a metacognitive practice. Currently research provides evidence that they regulate attention and other cognitive processes that involve information processing, intelligence, expansion of self-awareness, decreased rumination, and they function as a coping strategy for dealing with negative affects, regulating emotional state and improving interpersonal relationships (Bishop et al., 2004; Menezes, Dell'Aglio & Bizarro, 2012; Menezes & Bizarro, 2015).

Meditating is being mindful in the present moment, being aware of it (Menezes & Dell'Aglio, 2009a, 2009b). The practice of mindfulness meditation is the awareness of the present experience of the moment and acceptance of that experience without any judgment or type of elaboration in relation to it. Any type of internal or external stimulus that comes to consciousness should be left to be observed and simply accepted, without any reasoning, self-reflection or rumination (Bishop, et al., 2004; Menezes & Dell'Aglio, 2009a).

The Mindfulness Meditation practice developed in the Mindfulness Based Stress Reduction (MBSR)



consists of eight weeks, being held in groups, once a week, for two hours per session. It addresses information on the causes of stress and the consequences for the individual's health, as well as on the anatomy of stress; it teaches attention exercises (sitting and moving meditation and body scan) developed during the sessions and also as an activity to be performed at home; it proposes discussions on the participants' feelings during the meditation process, as well as about the importance of meditation and practice in daily life and for the rest of their lives, with the purpose of promoting physical and mental health to the population in general, reducing their stress level (Kabat-Zinn, 1982; 1990/2017; Viana & Souza, 2011).

In summary, the program's activities are characterized by attention, acceptance, non-judgment and openness to the experience at the present time, making it possible to increase the level of mindfulness and self-knowledge, and thus promote physical and psychological health. In this process, individuals learn to "detach themselves from the autopilot", perceiving thoughts, emotions, feelings and actions that were previously unconscious and, therefore, repeated. Consequently, they learn to make conscious contact with their human uniqueness in order to manage their life more consciously (Kabat-Zinn, 2017).

With the process of increasing the level of mindfulness, one starts to perceive one's own intentions and act according to them, and no longer react automatically to circumstances. The program favors people's contact with themselves, helping them to understand the functioning of their body and mind. Thus, they learn to trust themselves more, being guided by their experiences. Reports by Kabat-Zinn (1990/2017) show that, when using MBSR, people started to identify their real needs and meet them. They managed to decrease mental ramblings, increase the perception of sensations and emotions and learn to perceive thoughts only as mental productions, and not as facts.

Such technique teaches one to accept any life experience, with its pains and sufferings, joys and pleasures, without changing anything, with openness and acceptance, and not with judgment. Only in this way, according to Kabat-Zinn (1990/2017), is it possible to get in touch with the "being" that we are and learn how a new way of relating to what emerges during the present experience is possible. The narrowing of the individual's contact with themselves and with their experiences allows them to perceive possibilities of relating to them in different ways, which can promote healthy human development (Kabat-Zinn, 1990/2017).

The concept of mindfulness used by Kabat-Zinn (1990/2017, p. 26) refers to "[...] the awareness that arises when paying attention intentionally in the present moment, without judgment". Such condition allows the discovery of different forms of relationship with stressors that constitute human existence. In this sense, according to him, mindfulness is a style of self-awareness that expands possibilities of perception about whatever comes to the human mind.

The eight-week program is entirely based on this style of self-awareness. The work through meditation techniques teaches the person to get in touch with themselves, with openness and acceptance, so that they can discover learning throughout the process and grow with the current experience. It is through contact with oneself and the investigative openness about what emerges in consciousness in the present moment, during the experience, that all the work continues. MBSR involves making contact, rather than avoidance. Only in this way is it possible to rescue the integrity of the being as an indivisible whole, facilitating the physiological connections indispensable for the organism's self-regulation process (Kabat-Zinn, 1990/2017).

The attitudes that make up the practice of mindfulness are "[...] non-judgment, patience, a beginner's mind, confidence, not fighting, accepting and letting go" (Kabat-Zin, 1990/2017, p. 78). Each of these attitudes influences the scope of the others during practice. In this dynamic, not judging is an attitude that develops as one learns that the mind is judgmental, whether through repressed fears or prejudices developed throughout life. The important thing is to perceive this judgmental functioning and to be open to the experience of perceiving the mind judging, without the need to change it.

Patience, in turn, contributes to the learning that everything has its own pace and to the perception of the differences between what it is like to live mindfulness and to live on "autopilot". Living on the "autopilot", it is not clear what the necessary pace of the organism is so they can balance themselves, but through patience, it is possible to do so. To have patience is to be open to the present experience. The beginner's mind provides contact with the phenomena emerging in the present moment. It is characterized by experiencing the moment as if it were the first time, without prior knowledge, without pre-formed opinions.

Trust, on the other hand, is the attitude of accepting the information that the organisms themselves reveal about themselves, finding self-understanding. Non-action is fundamental for achieving mindfulness, because any attempt of change interferes in the awareness process (Kabat-Zinn, 1990/2017). Then, it is necessary to strive to accept every experience without changing anything, just living with openness, acceptance and non-judgment. It is by not doing that the organism reaches a state of natural and healthy balance. This is a paradox, because the "not doing" state promotes transformation. This idea is not related to being passive; on the contrary, it means remaining non-reactive, which requires effort and intentionality. Non-action involves the act of observing your thoughts as mental productions, and not as facts, and perceiving your own sensations without changing them. In doing so, one learns to respond appropriately to the needs of the organism, because "[...] knowing what you are doing at the moment you are doing it is the essence of the mindfulness practice" (Kabat-Zinn, 1990/2017, p. 74).

Mindfulness Meditation requires full involvement of the entire "being" and commitment to the in-



attention to be in the here and now throughout the process. The proposal to work with mindfulness involves using focused attention and observing what is revealed to the conscience. Acceptance teaches you to perceive phenomena as they are revealed, with all their originality. Kabat-Zinn (1990/2017) describes his concept of healing related to this attitude. According to him, the cure will only happen as soon as the acceptance is present, because it sets one free, opens the way for the fluidity of the contact making and makes room for the process of becoming aware. Detachment is allowing life to flow, to continue. It is accepting that everything is temporary and procedural. The attitude of acceptance favors the development of the human “being” and their way of “being”, since it facilitates their connection and wholeness (Kabat-Zinn, 1990/2017).

It is through awareness that the transformation process takes place. The entire program consists of techniques that emphasize mindfulness as a mechanism for healing. Breathing is used as an instrument to keep attention focused, as it is considered the embodied anchor, and helps the individual to remain in the here and now. Thus, observing breathing in the abdomen region and keeping your attention focused when breathing is part of the mind's training process to stay in the present.

The use of focused attention extends to all other techniques, such as body scanning, mindfulness walking or mindfulness movement. For example, during body scanning, you are invited to focus your attention to each region of the body and keep in touch with it during the experience. The previously mentioned Mindfulness Meditation techniques are also guided by the same principles (Kabat-Zinn, 1990/2017).

Attention plays a crucial role in the organism's self-regulation process; being an indispensable component for the knowledge of the body state through information present in it and that can be accessed at all times by the attentional focus (Hölzel et al., 2011). With attention, it is possible to internally create a favorable relationship to the situation experienced, facilitating the presentation of new responses in relation to it - for example, positive effects on blood pressure and cardiovascular functioning are observed in a training with attention (Gotink et al., 2015). Conversely, inattention promotes a lack of connection that deregulates the organism. Attention, therefore, is an indispensable component for health promotion, since it has the function of maintaining the conscious connection of the feedbacks informed by the organism, which serve as an alert for adjustment and adaptation to the environment, promoting the self-regulatory process (Richards, Campenni & Muse-Burke, 2010).

The perception of the lived experience can positively alter the organism's relationship with the stressor, leading to adaptation and self-regulation. The latter, in turn, can be defined as “[...] a process through which a system remains stable and functioning, preserving its adaptability to new circumstances” (Kabat-Zinn, 1990/2017, p. 337). This process involves a flow of energy that participates in the dynamics and constant transformation of the organism (allostasis) when interacting with the environment (Kabat-Zinn, 1990/2017).

Mindfulness Meditation is seen as a technique that favors balance, well-being and self-regulation of the body as a whole in the face of stressors that cause its imbalance. With mental training, the reduction of information processing is promoted, favoring perceptual reorganization and, consequently, physical and psychological well-being, since self-regulation involves cognitive and emotional processes. Such benefits are achieved with the help of relaxation, another mechanism that makes up meditation and decreases peripheral and central activations (autonomous activation), related to physical and psychological well-being (Kabat-Zinn, 1990/2017). Mindfulness refers to the development of a less conditioned mind, of not engaging in elaboration processes or automatic reactions to stimuli (Menezes, Dell’Aglío & Bizarro, 2012). It has been understood as a phenomenon that encompasses two main components: the self-regulation of attention and the openness to accept the experience of the present moment. However, scholars have not yet reached a consensus regarding its operational and conceptual definition, which does not prevent its application in promoting human health (Bishop et al., 2004; Gregório & Gouveia, 2011; Menezes, Fioretin & Bizarro, 2012; Hirayama et al., 2014).

The metacognitive process may not work to promote well-being in situations involving more serious pathologies, which suggests the need for implicit learning, going beyond knowledge. The individual needs to feel and experience thoughts without any judgment or engagement in a process named as metacognitive insight (Teasdale, 1999). Studies that investigate the results obtained with mindfulness and the self-regulation of emotions in long-term meditators point to their interference in negative affects, causing their decrease. Such effect was also detected in meditators with little experience: the technique can reduce the positive affect in this group, due to the fact that individuals come into contact with suffering (Lalot, Delplanque & Sander, 2014).

Demarzo et al. (2015) also points out benefits of this technique on improving health in primary care patients with a higher level of self-awareness, emotional self-regulation, decreased concern and rumination. The study by Hölzel et al. (2011), in turn, analyzed people who underwent stress reduction training based on mindfulness and identified a greater amount of gray matter in the regions of the left hippocampus and posterior cingulate cortex. The research suggests that the intervention is associated with learning and memory processes, as well as emotion regulation.

Self-regulation is defined by Doron and Parot (2001) as a state reached by the organism without external interference. It does not happen automatically and is due to the functioning of an integrated organic system or a cognitive system that promotes an integrated organization. Derybery and Rothbart, cited by





Castro (2004, p. 51), define self-regulation as the “[...] processing at the highest operational level of modulation and control of the reactive states of the somatic, endocrine, autonomic and central nervous systems”. In humans, self-regulation is maintained by the autonomic nervous system, which controls the glands, the smooth muscles of the viscera and blood vessels, breathing, heart function, digestion, temperature, the hypothalamus (which controls sexual and food behavior) and organs that work without a conscious monitoring (Torrado & Ouakinin, 2015).

In fact, a study by Atanes et al. (2015) found a positive correlation between self-reported mindfulness, perceived stress and subjective well-being in primary care health professionals with complaints of stress and symptoms of burnout, taking into account their long working hours. This result suggested the use of the mindfulness technique to increase the level of awareness of these professionals, as a way of preventing illnesses. A systematic review by Gotink et al. (2015) to assess the effects of Mindfulness Based Stress Reduction and Mindfulness Based Cognitive Therapy on heterogeneous groups reported that the benefits generated for the mental health of patients with depression, anxiety and stress, are associated with an increase in people's quality of life. Given that, the authors concluded that the results of using these programs as a supporting technique in the treatment of cancer, depression and disease prevention in healthy adults are favorable. It was also observed that the motivation and confidence of the participants in the intervention program in relation to the technique used is fundamental for their benefits to be achieved. Relevant evidence can be found in the research on the health of the North American population (based on a monitoring procedure conducted in 2012), which found meditation to be the most used practice among complementary medicine practices. The practitioners were female, middle aged, holding a university level degree and with symptoms of chronic diseases (Cramer et al., 2016).

Although stemmed from and developed from different theoretical frameworks, it is understood that the main concepts and phenomena of interest in the theoretical proposals of the Gestalt-therapy clinical approach and the Mindfulness Meditation technique allow a dialogue between these concepts. Three main axes emerge in this dialogue: integrating self-awareness, functional self-awareness and spontaneous self-regulation. Each axis is a component of a whole that is the result of the synergic relationship between the three. That is, each axis contains the other two, as constituent parts, in a continuous game of figure-ground. Each axis is described below, separately.

## Integrating self-awareness

In Gestalt-therapy, the “[...] self is the system of contacts in the organism / environment field; and these contacts are the structured experience of the real present situation” (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997, p. 173). The view of Kabat-Zinn (1990/2017) regarding a system that changes according to the needs identified by the organism which is in contact with the environment, working in order to internally self adjust (homeostasis) and externally (adaptation to the environment), is expressed in the following argument: “When we are more in contact with the body, by paying attention to it in a systematic way, we are much more in tune with its messages and we are more able to give appropriate responses” (p. 71). The continuous process of establishing contacts requires facing catastrophic obstacles in life to achieve the integration of the present being, as described by Kabat-Zinn (1990/2017, p. 52):

we need to be willing to face the total catastrophe of life itself, in pleasant and unpleasant circumstances, when things happened in the desired or undesired way, when they felt that things were under control and when they were not [sic] - using their own experiences, thoughts and feelings as raw material to rescue one's wholeness.

For Gestalt-therapy, it is said that such confrontation is related to an acceptance of the experience as it appears in the present moment, without intervening in an attempt to change it, as expressed in this excerpt: “this is the experience of concentrated observation of something, in which we adopt an attitude of confronting and examining the thing, but we refrain from intervening in it or adjusting it in any way (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997, p. 181). In accordance with this premise, Kabat-Zinn (1990/2017, p. 414) thus clarifies:

in the occasions when we turn our attention to symptoms of any kind, instead of discussing the symptoms as a problem and focusing on how to eliminate them, we do so in order to get in touch with the actual experience of the symptoms themselves, in those moments when they dominate the mind and body.

The experience ‘to get in touch with the symptoms’ dialogue with the holistic view of the human psyche that Perls added to the Gestalt-therapy approach when describing the concept of self as an integrating system of contacts that favors the adjustment of the organism to the environment in a continuous process. Through





this system, it is possible to face life's obstacles in the way that it presents itself to the conscience (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997). In the proposal made by Kabat-Zinn (1990/2017) on Mindfulness Meditation, contact is the indispensable element for the conscious encounter with human singularity. It will enable the individual to manage their existence, as it makes it possible to increase the level of mental and body self-awareness, realizing its functioning and learning to trust themselves and their own experiences.

Bearing this objective in mind, the MBSR program proposes that the participant, through establishing contact with themselves, can grow and develop with the experience of the present moment. Both proposals work by establishing contact with the self, focused attention and present experience, according to their own theoretical-practical framework, proposing the individual to get in touch with what emerges in their conscience in the here and now, without judgment, with openness to experience, increasing, with that attitude, the level of self-awareness. Although these concepts have their descriptions specifically elaborated by the theoretical composition in which they are inserted, the viability of the interlocution is noted. As in Gestalt therapy, Mindfulness Meditation understands that the rescue of being as an indivisible whole involves the total awareness, made possible by contact, an indispensable process for achieving self-regulation of the organism (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997; Kabat-Zinn, 1990/2017).

## Functional self-awareness

Self-awareness is understood as being what you are in the present moment. This meaning, as seen in the analysis of the excerpts highlighted below, is shared by Kabat-Zinn (1990/2017, p. 41): "[...] mindfulness is awareness from moment to moment without judgment [...]"; "The present moment is the perfect moment to open up to that dimension of your being, to incorporate the total dimension of what is already in consciousness" (p. 95). For Gestalt-therapy (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997), self-awareness means unraveling yourself from bodily and mental manifestations. With this understanding, Perls, Hefferline and Goodman (1951/1997, p. 44) put forth: "[...] awareness seems to be a special type of awareness, a contact function in which there are difficulties and delays in adjustment". The same authors still argue that

[...] we can immediately see that consciousness is functional. Because, if the interaction at the contact border is relatively simple, there is little awareness, reflection, motor adjustment or deliberation, but where the interaction is difficult and complicated, there is an intensified awareness (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997, p. 69).

These authors assert that "[...] we could still conceive the rule that 'what is most vulnerable and valuable is defended first', as a speck in the sensitive eye is the most intense pain and requires attention; it is the 'wisdom of the body'" (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997, p. 88). For Perls, consciousness developed over the evolution of the human species with the function of helping the organism to adapt to the unfavorable circumstances of the environment at a given moment (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997). Reflecting on the excerpts presented, self-awareness has the function of informing the organism's critical need, in order to solve the problem that causes the imbalance. Aligned with this proposal, it is understood that the mindfulness meditation technique also contributes to this adaptation, as it favors the increase in the level of self-awareness, self-knowledge and human development (Kabat-Zinn, 1990/2017).

Hence, it can be understood that the creators of both proposals point out that it is through self-awareness that the healthy development process takes place. In mindfulness meditation, breathing is a technique used to keep your attention focused and help the person to be in the here and now, in contact with you during the present experience. In Gestalt therapy, the individual is invited to experience their suffering without resistance, seeking to increase awareness, favoring the preservation and adjustment of the species through the establishment of contact. The theme of functional self-awareness reflects the encounter between both theories, reflecting an openness to working together, in which the psychological approach Gestalt-therapy and the Mindfulness Meditation technique can strengthen the function of self-awareness as an indispensable component for a healthy development of the human being.

## Spontaneous self-regulation

Awareness is understood by Gestalt-therapy as a spontaneous process of self-regulation of the organism, made possible by the establishment of contacts with the environment at the present moment (Ribeiro, 1994, 2006). Excerpts from the work of Perls, Hefferline and Goodman (1951/1997, p. 84) indicate the construction of this thought: "the spontaneous awareness of the dominant need and its organization of contact functions is the psychological form of organismic self-regulation [...]"; "[...] spontaneity is neither directive nor self-directing, nor is it dragging anything, although it is essentially uncompromised, but it is a process of discovering and inventing as we go, engaged and accepting what comes along" (p. 182).



In Kabat-Zinn (1990/2017, p. 337-340) words, “self-regulation is the process by which a system remains stable and in operation [...]. However, when the system loses its balance, restoring health requires more attention in order to reestablish that connection”. Regarding this process of awareness, Kabat-Zinn explains that the acceptance of what comes to consciousness is fundamental for the promotion of the healthy and natural balance of the organism and, as a result, for the achievement of healing. He asserts that “[...] awareness [of the individual] is in a kind of intermediate way, neither active nor passive, but that he accepts the conditions, dedicates himself to work and grows towards the solution (p. 59), emphasizing that, “[...] actually, my operational definition of healing is the following: to accept things as they are” (p. 84).

In Mindfulness Meditation, the acceptance of the present experience is fundamental to a healthy and natural self-regulation process in the body. In Gestalt-therapy, contact is a participant in the awareness process, which is the body's self-regulating system, being composed of the attitude of acceptance and attention.

Focusing on experience is what guarantees the organism's self-regulation process (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997). That importance of attention that make up the awareness process is also present in the work of Kabat-Zinn (1990/2017, p. 54), suggesting the communication between the ideas of the authors and the two proposals. “Mindfulness essentially consists of a specific way of paying attention, and the awareness that comes from paying attention in that way [...]”. Kabat-Zinn (1990/2017) explains that “[...] strange as it may seem, knowing our feelings intentionally during hours of emotional suffering is something that contains the seeds of healing” (p. 470). Bearing that in mind, it is possible to point out that Perls, Hefferline and Goodman (1951/1997) and Kabat-Zinn (1990/2017) emphasize the importance of awareness, which is a process of spontaneous self-regulation, for the integration experience, of self-regulation and healing the body.

## Final considerations

The study sought to present tentative dialogue between the Mindfulness Meditation technique and the Gestalt-therapy psychological approach. The concepts of experience, present, contact, attention, awareness, acceptance and self-regulation are found in the main works of both previously mentioned authors. Although these concepts have their meanings constituted in their different theories, it was possible to reflect on the contribution of theoretical and practical proposals to the human health. Integrating self-awareness, functional self-awareness and spontaneous self-regulation are axes that demonstrate dialogue and that indicate an encounter between Mindfulness Meditation and Gestalt-therapy. It is then suggested that the clinical psychological approach Gestalt-therapy, working together with the Mindfulness Meditation technique, may enhance the positive results of this supporting technique to promote health.

## References

- Atanes, A. M., Andreoni, S., Hirayama, M. S., Montero-Marin, J., Barros, V. V., Ronzani, T. M., Kozasa, E. H., Soler, J., Cebolla, A., Garcia-Campayo, J., & Demarzo, M. M. P. (2015). Mindfulness, perceived stress, and professionals. BMC subjective well-being: a correlational study in primary care health. *Complementary and Alternative Medicine*, 2(15), p. 303. Recuperado em fevereiro de 2018, de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/26329810>.
- Barnhofer, T., Crane, C., Hargus, E., Amarasinghe, M., Winder, R., & Williams, J. M. G. (2009). Mindfulness-based cognitive therapy as a treatment for chronic depression: a preliminary study. *Behaviour Research and Therapy*, 47(5), 366-373. Recuperado em fevereiro de 2018, de <http://doi.org/10.1016/j.brat.2009.01.019>.
- Barnes, S. M., & Lynn, S. J. (2010). Mindfulness skills and depressive symptoms: a longitudinal study. *Imagination, Cognition and Personality*, 30(1), 77-91. Recuperado em julho de 2018, de <https://www.researchgate.net/publication/270410994>.
- Boris, G. D. J. B., Melo, A. K., & Moreira, V. (2017). Influence of phenomenology and existentialism on Gestalt therapy. *Estudos de Psicologia*, 34(4), 476-486. Recuperado em fevereiro de 2018, de <https://dx.doi.org/10.1590/1982-02752017000400004>.
- Bishop, S., Lau, M., Shapiro, S., Carlson, L., Anderson, N. D., Carmody, J., Segal, Z. V., Abbey, S., Speca, M., Velting, D., & Devins, G. (2004). Mindfulness: a proposed operational definition. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 11(3), 230. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://www.jimhopper.com/pdfs/bishop2004.pdf>.
- Castro, M. I. P. (2004). Do prazer à dependência. *Revista toxicodependências*, 10(3), 49-56. Recuperado em fevereiro de 2016, de [http://www.sicad.pt/BK/RevistaToxicodependencias/Lists/SICAD\\_Artigos/Attachments/158/2004\\_03\\_TXT4.pdf](http://www.sicad.pt/BK/RevistaToxicodependencias/Lists/SICAD_Artigos/Attachments/158/2004_03_TXT4.pdf).



- [Childs, D. \(2011\). Mindfulness and clinical psychology. \*Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice\*, 84\(3\), 288-298. Recuperado em agosto de 2016, de <https://doi.org/10.1348/147608310X530048>.](#)
- Cramer, H., Hall, H., Leach, M., Frawley, J., Zhang, Y., Leung, B., Adams, J., & Lauche, R. (2016). Prevalence, patterns, and predictors of meditation use among US adults: a nationally representative survey (scientific reports n. 6-36760). Disponível em <https://www.nature.com/articles/srep36760>.
- Coimbra, D. A., & Vasco, A. B. (2017). Mindfulness e Psychological Mindedness enquanto posturas terapêuticas: relação com o processo de mudança em psicoterapia. *Análise Psicológica*, XXXV(2), 145-155. Recuperado em julho de 2018, de <http://www.scielo.mec.pt/pdf/aps/v35n2/v35n2a03.pdf>.
- Demarzo, M. (2015). Manual prático mindfulness: curiosidade e aceitação. Marcelo Demarzo e Javier García Campayo: tradução de Denise Sanematsu Kato. São Paulo: Palas Athena.
- Demarzo, M. M. P., [Montero-Marin, J.](#), [Cuijpers, P.](#), [Zabaleta-del-Olmo, E.](#), [Mahtani, K. R.](#), [Vellinga, A.](#), [Vicens, C.](#), [López-del-Hoyo, Y.](#), & [García-Campayo, J.](#) (2015). The efficacy of mindfulness-based interventions in primary care: a meta-analytic review. *Ann. Fam. Med*, 13(6), 573-582. Retrieved from <http://www.annfamem.org/content/13/6/573.full>. <http://dx.doi.org/10.1370/afm.1863>.
- Doron, R., & Parot, F. (2001). *Dicionário de psicologia*. São Paulo: Ática.
- Farfán, E. F. P., & Mogrovejo, J. A. S. (2015). Wolfgang Köhler (1887-1967): algunas cuestiones teóricas de su obra para la discusión en la historia de la psicología. *Rev. Psicol. (Arequipa. Univ. Catól. San Pablo)*, 5(1), 123-134. Recuperado em maio de 2018, de <http://ucsp.edu.pe/investigacion/psicologia/wp-content/uploads/2015/10/5.-Wofgang-Kohler-y-el-insight.pdf>.
- Figueiredo, J., & Castro, E. E. (2015). Ajustamento criativo e estresse na hipertensão arterial sistêmica. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, XXI(1), 37-46. Recuperado em maio 2018, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v21n1/v21n1a05.pdf>.
- Fogarty, M., Bhar, S., Theiler, S., & O'She, L. (2016). What do Gestalt therapists do in the clinic? The expert consensus. *British Gestalt Journal*, 25(1), 32-41. Recuperado em maio 2018, de <https://static1.squarespace.com/static/55556b3ae4b0c2b7c9db1195/t/5760427420c647bde2559800/1465926262571/Delphi.pdf>.
- Gotink, R. A., Chu, P., Busschbach, J. J. V., Benson, H., Fricchione, G. F. L., & Hunink, M. G. M. (2015). Standardised mindfulness-based interventions in healthcare: an overview of systematic reviews and meta-analyses of RCTs. *PLOSone*, 1-17. Recuperado em maio de 2018, de <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0124344>.
- Gregório, S., & Gouveia, J. P. (2011). Facetas de mindfulness: características psicométricas de um instrumento de avaliação. *Psychologica: Avaliação Psicológica em Contexto Clínico*, 54, 259-280. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://hdl.handle.net/10316.2/5590>.
- Hirayama, M. S., Milani, D., Rodrigues, R. C. M., Barros, Nelson, F., & Alexandre, N. M. C. (2014). A percepção de comportamentos relacionados à atenção plena e a versão brasileira do Freiburg Mindfulness Inventory. *Ciência & Saúde Coletiva*, 19(9), 3899-3914. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/csc/v19n9/1413-8123-csc-19-09-3899.pdf>.
- Hölzel, B. K., Carmody, J., Vangel, M., Congleton, C., Yerramsetti, S. M., Gard, T., & Lazar, S. W. (2011). Mindfulness practice leads to increases in regional brain gray matter density. *Psychiatry Research*, 191(1), 36-43. Recuperado em julho de 2016, de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3004979/>.
- Kabat-Zinn, J. (1982). An outpatient program in behavioral medicine for chronic pain patients based on the practice of mindfulness meditation: Theoretical considerations and preliminary results. *General Hospital Psychiatry*, 4, 33-47. Recuperado em julho de 2016, de <http://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/mrossano/gradseminar/evo%20of%20ritual/pain%20reduction2.pdf>.
- Kabat-Zinn, J. (2017). Viver a catástrofe total: como utilizar a sabedoria do corpo e da mente para enfrentar o estresse, a dor e a doença. (M. Epstein, Trad.). São Paulo: Palas Athenas. (Originalmente publicado em 1990)
- Karwowski, S. L. (2015). Por um entendimento do que se chama psicopatologia fenomenológica. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, XXI(1), 62-73. Recuperado em maio de 2018, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v21n1/v21n1a07.pdf>.



- Keng, S-L., Smoski, M. J., & Robisn, C. J. (2011). Effects off mindfulness on psychological health: a review of empirical studies. *Clinical Psychology Review*, 31(6), 1041-1056. Recuperado em julho de 2016, de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3679190/>.
- Kolmannskog, M. (2017). Are we becoming bullies? A case study of stress, communication, and Gestalt interventions among humanitarian workers. *British Gestalt Journal*, 26(1), 42-49. Recuperado em maio de 2018, de <http://www.vikramkolmannskog.no/en/resources/Stress-and-communication-among-humanitarians.pdf>.
- Lalot, F., Delplanque, S., & Sander, D. (2014). Mindful regulation of positive emotions: a comparison with reappraisal and expressive suppression. *Frontiers in Psychology Emotion Science*, 24 march. Disponível em <http://journal.frontiersin.org/article/10.3389/fpsyg.2014.00243/abstract>.
- Lima, P. V. A. (2008). O holismo em Jan Smuts e a Gestalt-terapia. *Revista da Abordagem Gestáltica*, XIV(1), 3-8. Recuperado em maio de 2018, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v14n1/v14n1a02.pdf>.
- Mackenzie, M. B., & Kocovski, N. L. (2016). Mindfulness-based cognitive therapy for depression: trends and developments. *Psychol. Res. Behav. Manag.*, 9, 125-132. Recuperado em julho de 2018, de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4876939/pdf/prbm-9-125.pdf>.
- Menezes, C. B., & Dell'Aglío, D. D. (2009a). Os efeitos da meditação à luz da investigação científica em psicologia: revisão de literatura. *Psicologia, Ciência e Profissão*, 29(2), 276-289. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/pcp/v29n2/v29n2a06.pdf>.
- Menezes, C. B., & Dell'Aglío, D. D. (2009b). Por que meditar? A experiência subjetiva da prática de meditação. *Psicologia em Estudo*, 14(3), 565-573. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/pe/v14n3/v14n3a18>.
- Menezes, C. B., Dell'Aglío, D. D., & Bizarro, L. (2012). Meditação, bem-estar e a ciência psicológica: revisão de estudos empíricos. *Interação Psicologia*, 15(2), 239-248. Recuperado em fevereiro de 2016, de <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/psicologia/article/view/20249/18316>.
- Menezes, C. B., & Bizarro, L. (2015). Effects of a brief meditation training on negative affect, trait anxiety and concentrated attention. *Paidéia*, 25(62), 393-401. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/paideia/v25n62/1982-4327-paideia-25-62-0393.pdf>.
- Menezes, C. B., Fioretin, B., & Bizarro, L. (2012). Meditação na universidade: a motivação de alunos da UFRGS para aprender meditação. *Revista Semestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional*, 16(2), 307-315. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/pee/v16n2/a14v16n2.pdf>.
- Miró, M. T., Perestelo-Perez, L., Perez, J., Rivero, A., Gonzalez, M., Fuente, D. L., & Serrano, P. (2011). Eficacia de los tratamientos basados en mindfulness para los trastornos de ansiedad y depresión: una revisión sistemática. *Revista de Psicopatología y Psicología Clínica*, 16(1), 1-14. Recuperado em julho de 2018, de <https://search.proquest.com/openview/ed75188d3459baafcc0929925f4d55c/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1596351>.
- Muller-Granzotto, M. J., & Muller-Granzotto, R. L. (2016). *Fenomenologia e Gestalt-terapia* (3. ed.). São Paulo: Summus.
- Parlett, M. (1991). Reflections on field theory. *The British Gestalt Journal*, 1, 68-91. Recuperado em maio de 2018, de <http://itgt.com.br/wp-content/uploads/2014/08/Reflections-on-Field-Theory-Parlett.pdf>.
- Perls, F., Hefferline, R., & Goodman, P. (1997). *Gestalt-terapia* (2. ed.). São Paulo: Summus. (Originalmente publicado em 1951)
- Perls, F. S. (2002). Ego, fome e agressão: uma revisão da teoria e do método de Freud. (G. D. J. B. Boris, Trad.) São Paulo: Summus. (Originalmente publicado em 1947)
- Pinto, Ê. B. (2006). A gestalt-terapia de curta duração: uma psicoterapia fenomenológico existencial. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, XII(1), 151-157. Disponível em <http://www.redalyc.org/html/3577/357735503015/>.
- Ribeiro, J. P. (1994). *Gestalt-terapia: o processo grupal: uma abordagem fenomenológica da teoria do campo e holística*/Jorge Ponciano Ribeiro. - São Paulo: Summus.
- Ribeiro, J.P. (2006). *Vade-mécum de gestalt-terapia: conceitos básicos*/Jorge Ponciano Ribeiro. - São Paulo: Summus.



- Ribeiro, J. P. (2007). *O ciclo do contato: temas básicos na abordagem gestáltica*/Jorge Ponciano Ribeiro. – 4. Ed. Ver. – São Paulo: Summus.
- Ribeiro, J.P. (2013). *Psicoterapia: teorias e técnicas psicoterápicas*/Jorge Ponciano Ribeiro. 2ª ed. rev. e atual. – São Paulo: Summus.
- Richards, K. C., Campenni, C. E., & Muse-Burke, J. L. (2010). Self-care and well-being in mental health professionals: the mediating effects of self-awareness and mindfulness. *Journal of Mental Health Counseling*, 32(3), 247-264. Recuperado em maio de 2018, de <https://sccn612final.wikispaces.com/file/view/Self-care+and+well-being+in+mental+health+professionals+The+mediating+effects+of+self-awareness+and+mindfulness.pdf>.
- Segal, Z. V., Williams, J. M. G., & Teasdale, J. D. (2002). *Mindfulness-based cognitive therapy for depression: a new approach to preventing relapse*. New York: Guilford Press.
- Silva, T. C. D., Batista, C. S., & Alvin, M. B. (2015). O contato na situação contemporânea: um olhar da clínica da Gestalt-terapia. *Revista da Abordagem Gestáltica – Phenomenological Studies*, XXI(2), 193-201. Recuperado em fevereiro de 2018, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672015000200008&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672015000200008&lng=pt&tlng=pt).
- Teasdale, J. D. (1999). Metacognition, mindfulness and the modification of mood disorders. *Clinical Psychology and Psychotherapy*, 6, 146-155. Recuperado em maio de 2018, de <http://docshare01.docshare.tips/files/29172/291727349.pdf>.
- Telesi Júnior, E. T. (2016). Práticas integrativas e complementares em saúde, uma nova eficácia para o SUS. *Estudos Avançados*, 30(86), 99-112. Recuperado em julho 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/ea/v30n86/0103-4014-ea-30-86-00099.pdf>.
- Torrado, M., & Ouakinin, S. (2015). Maturação orbitofrontal, marcadores somáticos e vulnerabilidade precoce: para uma hipótese compreensiva de “miopia emocional” na toxicodependência. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 31(1), 97-104. Recuperado em fevereiro de 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/ptp/v31n1/0102-3772-ptp-31-01-0097.pdf>.
- Viana, C. R., & Sousa, C. de. (2011). Qualidade de vida no trabalho: a complementaridade do *mindfulness*. Disponível em [http://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/4820/1/RamosViana\\_C.\\_DeSouza\\_C.\\_InterfacesPsicologia2011.pdf](http://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/4820/1/RamosViana_C._DeSouza_C._InterfacesPsicologia2011.pdf).
- Williams, J. M. G. (2010). *Mindfulness* and psychological process. *Emotion*, 10(1), 1-7. Recuperado em julho de 2018, de <http://dx.doi.org/10.1037/a0018360>.
- Yontef, G. (2002). The relational attitude in gestalt therapy theory and practice. *International Gestalt Journal*, 25(1), 15-34. Recuperado em maio de 2018, de [https://www.igt.psc.br/Artigos/relational\\_attitude\\_in\\_gestalt\\_terapy.pdf](https://www.igt.psc.br/Artigos/relational_attitude_in_gestalt_terapy.pdf).
- Yontef, G., & Schulz, F. (2016). Dialogue and experimente. *British Gestalt Journal*, 25(1), 9-21. Recuperado em junho de 2018, de <http://www.gestalttherapy.org/wp-content/uploads/2016/06/Bgj251presArticle.pdf>.

Submitted Jun 05, 2019 – First Editorial Decision Sep 09, 2019 – Accepted Dec 14, 2019





# MEDITAÇÃO MINDFULNESS E GESTALT- TERRAPIA: UM ENCONTRO POSSÍVEL PARA A SAÚDE HUMANA

Mindfulness and Gestalt-therapy Meditation: A Possible Encounter for Human Health

Meditación Mindfulness y Gestalt-terapia: un encuentro posible para la salud humana

ANDREA LOSS NUNES\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO ESPÍRITO SANTO)

MARIANE LIMA DE SOUZA\*\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO ESPÍRITO SANTO)

**Resumo:** A Meditação Mindfulness vem sendo associada ao aumento do bem-estar subjetivo, à redução da reatividade emocional e à regulação do comportamento. Por sua vez, a Gestalt-terapia, tradicionalmente, tem a autoconsciência e a experiência presente no aqui e agora compondo sua proposta teórico-prática. Nesse sentido, o objetivo deste estudo foi identificar possibilidades de interlocução teórico-práticas entre a técnica Meditação Mindfulness e a abordagem psicológica Gestalt-terapia. Buscou-se identificar, comparar e contrastar os termos comuns e conceitos encontrados em seus respectivos arcabouços teórico-práticos. Apesar desses conceitos terem seus significados constituídos em suas diferentes teorias, foi possível identificar pontos de interlocução entre as propostas teórico-práticas. A autoconsciência integradora, a autoconsciência funcional e a autorregulação espontânea são os três eixos que demonstram a interlocução e que indicam um encontro entre a Meditação Mindfulness e a Gestalt-terapia.

**Palavras-chave:** Meditação Mindfulness; Gestalt-terapia; Prática clínica.

**Abstract:** Mindfulness Meditation has been associated with increased subjective well-being, reduced emotional reactivity, and behavioral regulation. In turn, Gestalt therapy traditionally has the self-awareness and experience present here and now composing its theoretical and practical proposal. In this sense, the objective of this study was to identify possibilities of theoretical and practical dialogue between the Mindfulness Meditation technique and the Gestalt therapy psychological approach. We sought to identify, compare and contrast the common terms and concepts found in their respective theoretical and practical frameworks. Although these concepts have their meanings constituted in their different theories, it was possible to identify points of dialogue between the theoretical and practical proposals. Integrating self-awareness, functional self-awareness and spontaneous self-regulation are the three axes that demonstrate dialogue and indicate a meeting between Mindfulness Meditation and Gestalt therapy.

**Keywords:** Mindfulness Meditation; Gestalt therapy; Clinical practice.

**Resumen:** La meditación de atención plena se ha asociado con un mayor bienestar subjetivo, una menor reactividad emocional y una regulación conductual. A su vez, la terapia Gestalt tradicionalmente tiene la autoconciencia y la experiencia presente aquí y ahora componiendo su propuesta teórica y práctica. En este sentido, el objetivo de este estudio fue identificar posibilidades de diálogo teórico y práctico entre la técnica de Meditación Mindfulness y el enfoque psicológico de la terapia Gestalt. Intentamos identificar, comparar y contrastar los términos y conceptos comunes que se encuentran en sus respectivos marcos teóricos y prácticos. Aunque estos conceptos tienen sus significados constituidos en sus diferentes teorías, fue posible identificar puntos de diálogo entre las propuestas teóricas y prácticas. Integrar la autoconciencia, la autoconciencia funcional y la autorregulación espontánea son los tres ejes que demuestran el diálogo e indican una reunión entre la Meditación Mindfulness y la terapia Gestalt.

**Palabras clave:** Meditación Mindfulness; terapia Gestalt; Práctica clínica.

\* Doutora em Psicologia. Endereço Institucional: Universidade Federal do Espírito Santo, Av. Fernando Ferrari, 514, Prédio Professor Lídio de Souza, Goiabeiras, Vitória, Espírito Santo, CEP 29075-910. Email: [lossandrea@hotmail.com](mailto:lossandrea@hotmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3457-0226>

\*\* Doutora em Psicologia, Docente da Universidade Federal do Espírito Santo. Email: [limadesouza@gmail.com](mailto:limadesouza@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7363-5926>



## Introdução

A popularidade dos estudos em Psicologia sobre *mindfulness* para diversas aplicações (bem-estar subjetivo, dor, ansiedade, depressão) pode ser medida pelo número crescente de publicações investigando o fenômeno e suas possibilidades de intervenção na prática clínica (Coimbra & Vasco, 2017; [Miró et al., 2011](#)). No Brasil, o termo “*mindfulness*” é substituído por “Consciência plena” e “Atenção plena” (Demarzo, 2015). Mas, como é um constructo complexo, neste estudo, optou-se por utilizar a palavra no original em inglês. Atualmente, *mindfulness* tem sido identificado como um componente importante em processos psicológicos, tais como memória de trabalho, regulação das emoções e manejo da dor. Entretanto, não se pode generalizar a efetividade das intervenções para todos os tipos de pacientes e demandas (Williams, 2010). Ainda assim, *mindfulness* é considerado um componente facilitador para o processo de adaptação psicológica, pois está associado positivamente à promoção da saúde psíquica (Keng, Smoski & Robins, 2011).

Estudos apontam que o treinamento de *mindfulness* baseado no programa criado no final da década de 1970 por Kabat-Zinn, pode trazer aumento do bem-estar subjetivo (Menezes, Dell’Aglio & Bizarro, 2012), redução da reatividade emocional e aumento da regulação do comportamento (Barnhofer et al., 2009). Doutor em biologia molecular, Kabat-Zinn (1990/2017) partiu de estudos da medicina, biologia e filosofia budista para organizar um protocolo de meditação baseado em *mindfulness* visando a redução do estresse, que denominou *Mindfulness Based Stress Reduction* - MBSR. O objetivo do programa era ampliar a percepção dos participantes de seus pensamentos, sentimentos negativos e autoconsciência corporal, entendidos tão somente como produções cognitivas, e não como fatos reais ou conteúdos e crenças a serem modificados. Originalmente, esse protocolo não tinha qualquer relação com a psicologia aplicada.

A associação entre os estudos sobre *mindfulness* e as práticas clínicas psicológicas iniciou no âmbito da Terapia Cognitivo-Comportamental (MacKenzie & Kocovski, 2016; Barnhofer et al., 2009; Barnes & Lynn, 2010). A fim de auxiliarem pacientes depressivos, Segal, Williams e Teasdale (2002) foram os primeiros estudiosos desta abordagem a desenvolver um programa de meditação baseado em *mindfulness* a partir do programa pioneiro organizado por Kabat-Zinn. Denominado *Mindfulness-Based Cognitive Therapy*, tal programa voltou-se a pacientes que já haviam apresentado um quadro de depressão maior, objetivando diminuir o ciclo de recaída dessas pessoas, que comumente se inicia a partir de um aumento na frequência de pensamentos negativos.

Os resultados do *Mindfulness-Based Cognitive Therapy* foram positivos, em consequência de seu foco no manejo de pensamentos e atitudes negativos e mudanças de humor, promovendo nos pacientes diferentes formas de se relacionar com esses comportamentos. No entanto, duas ressalvas foram observadas sobre a aplicabilidade e eficácia do programa: a necessidade de se observar o estado dos pacientes que tiveram depressão no passado, e que devem estar estáveis ao iniciar o trabalho, e o fato de que aqueles que possuem diagnóstico com maior nível de depressão precisarão de duas ou três participações no programa para o alcance de resultados favoráveis. Para pacientes que passaram por alguma situação muito grave na vida, o programa não apresentou resultados favoráveis (Segal, Williams & Teasdale, 2002).

A aproximação entre a Terapia Cognitivo-Comportamental e o *mindfulness* tem promovido discussões teóricas sobre o significado dos termos “aqui e agora” e “atenção plena”, bem como sobre a inserção nas práticas de tal abordagem psicológica (Childs, 2011). O debate coloca em evidência também a questão da experiência vivida do psicólogo para o desenvolvimento de sua intervenção clínica (Childs, 2011). Isto é, o psicólogo deve desenvolver em si, primeiramente, essa prática, para posteriormente trabalhar com ela (Childs, 2011).

Nesse sentido, a Gestalt-terapia enquanto teoria e prática clínica que tem estudado extensamente a experiência presente, alicerçada na fenomenologia como base filosófica e método científico (Ribeiro, 2006, 2007; Boris, Melo & Moreira, 2017; Yontef, 2002; Pinto, 2006), pode oferecer uma perspectiva privilegiada ao debate. Salomon Perls, também conhecido como Fritz Perls (1893-1972), um dos principais autores dessa abordagem, extraiu seus pressupostos da filosofia e da prática budista, propondo, ainda, a atenção direcionada para a experiência presente (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997).

Tradicionalmente, a Gestalt-terapia estuda a autoconsciência, com seu foco na experiência presente e na consciência que emerge no aqui e agora. Na prática clínica, a Gestalt-terapia propõe-se a promover a autorregulação do organismo por meio da concentração na experiência presente do momento. Busca-se favorecer o processo de *awareness*, termo traduzido pela língua portuguesa como uma consciência total de si (Ribeiro, 2006; 2007).

O objetivo deste estudo foi, portanto, identificar possibilidades de interlocução teórico-práticas entre a técnica da Meditação *mindfulness* e a abordagem psicológica Gestalt-terapia. Buscou-se identificar, comparar e contrastar termos comuns e conceitos encontrados no arcabouço teórico-prático de ambas, utilizan-



do-se, principalmente, das obras “Gestalt-terapia”, de Perls, Hefferline & Goodman (1951/1997), e “Viver a catástrofe total”, de Jon Kabat-Zinn, tanto o original publicado em inglês (1990), quanto a tradução para a língua portuguesa (2017). Apesar de cada uma dessas propostas possuírem seu próprio embasamento científico, entende-se que o encontro das duas pode contribuir para o cuidado da saúde humana. A organização do artigo está assim estabelecida: na primeira e segunda partes, apresenta-se a *awareness* como o eixo central, respectivamente, na perspectiva da Gestalt-terapia e da Meditação *mindfulness*. As três partes seguintes apresentam os eixos temáticos organizados a partir da interlocução de seus respectivos arcabouços teóricos: (1) autoconsciência integradora, (2) autoconsciência funcional e (3) autorregulação espontânea.

## Gestalt-terapia

Fritz Perls foi um psiquiatra interessado em estudos sobre a psique humana com foco na autoconsciência. Nomeou a proposta teórica como Gestalt-terapia, isto é, uma abordagem holística e processual sobre o sistema *awareness* (Yontef & Schulz, 2016; Muller-Granzotto & Muller-Granzotto, 2016; Ribeiro, 2013; Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997). Sua proposta tinha como objetivo favorecer a capacidade de autorregulação do organismo por meio de experimentos sobre a consciência, envolvendo a atenção focada e a concentração (Lima, 2008; Yontef & Schulz, 2016). O ser humano era considerado em sua totalidade (integração mente e corpo), convidando-o para entrar em contato consigo e vivenciar tudo que perceber de forma consciente naquele momento, com atenção e concentração, pois “[...] é a integração sensorio-motora, a aceitação do impulso e o contato atento com o material ambiental novo que resulta numa obra de valor” (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997, p. 59).

Para Perls, pela concentração, favorece-se o *continuum* da *awareness*, o contato consigo e propõe-se ao indivíduo aceitar sua experiência da forma que se apresenta à sua consciência. Pela atenção focada e concentração corporal, para cuja prática Perls instrui durante todo o seu trabalho, é possível resgatar a *awareness*, promovendo o estreitamento de contato com o funcionamento natural do organismo (Ribeiro, 2013; Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997). Experimento foi o nome dado às experiências propostas durante o processo psicoterapêutico utilizadas na Gestalt-terapia (Perls, Hefferline e Goodman, 1951/1997). As propostas da Gestalt-terapia envolvem a atenção e concentração do indivíduo em sua experiência atual, incluindo a sensação, a motricidade e a linguagem, com a finalidade de aumentar o nível de autoconsciência sobre si a partir de sua experiência, e auxiliar o indivíduo a tomar consciência da inibição e favorecer sua resolução (Muller-Granzotto & Muller-Granzotto, 2016). Perls, à época, chamou essa proposta de “terapia da concentração” (Muller-Granzotto e Muller-Granzotto, 2016, p. 141).

A concentração é o mais efetivo “meio pelo qual” o distúrbio neurótico e paranoide pode ser curado [sic]. O “ganho final” é negativo: a destruição de um distúrbio. A concentração é também um “ganho final” em si mesma. É a única atitude positiva que está vinculada à sensação de saúde e bem-estar. É o sintoma por excelência de um holismo saudável (Perls, 1947/2002, p. 370, grifos do autor).

A partir de 1951, Perls, com a participação de Goodman e Hefferline, reorganizou o conceito de *awareness*, descrevendo-o como um sistema composto pelo contato, pelo sentir, pelo excitação e pela formação de *gestalten*. *Awareness* é, pois, a integração ou a unificação do indivíduo (Ribeiro, 2006; Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997; Muller-Granzotto & Muller-Granzotto, 2016). Para a Gestalt-terapia, a *awareness* acontece à medida que se desenrola o contato, o qual não apenas está relacionado ao aspecto físico, ou seja, à interação organismo-meio, mas é também um conceito abstrato (Ribeiro, 2006).

Nesta proposta teórica, contato é o que proporciona crescimento e desenvolvimento ao indivíduo (Ribeiro, 2006, 2007), é criação e é o “vir a ser” que emana em um processo dinâmico de assimilação do que é diferente e novo. O que é familiar ou o que não interessa para o organismo, não é necessário naquele momento, por isso, não é contato e não é assimilável. O contato é empreendedor, porque sempre estará proativo ao novo, já que somente dessa forma torna-se subsistência (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997; Ribeiro, 2006, 2007; Silva, Baptista & Alvim, 2015; Yontef & Schulz, 2016). A interrupção do processo fluido do contato impede o processo fluido de excitação do organismo, ou seja, a abertura para o novo, que é fundamental para a *awareness*, podendo acarretar psicopatologias (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997; Ribeiro, 2007; Silva, Baptista & Alvim, 2015).

No processo psicoterápico da Gestalt-terapia, convida-se o indivíduo a vivenciar sua censura, sua resistência, concentrando-se em sua dor, sofrimento ou no que surgir no momento, aumentando a *awareness* (Ribeiro, 2013). O processo de *awareness* é espontaneidade, “[...] mas é um processo de descobrir-e-inventar à medida que prosseguimos, engajados e aceitando o que vem” (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997, p. 182). Dessa forma, entende-se que a pessoa pode alcançar *insights* e encontrar meios para a resolução de problemas. O *insight* envolve uma nova estruturação cognitiva que se organiza a partir do processo perceptivo, à medida que novas informações são assimiladas durante o contato estabelecido entre o organismo-meio (Farfán & Mogrovejo, 2015).



A proposta da Gestalt-terapia está focada na experiência atual (aqui e agora), pois a *awareness* não é um pensar sobre o problema ou sobre o conteúdo, mas a própria experiência de integração, abertura ou fechamento do ciclo de contato ou resolução de uma *gestalt* inacabada, que se constitui em um não fechamento do processo de contato (Ribeiro, 1994, 2006). Quando isso acontece, é sinal de que uma necessidade prioritária do organismo não foi resolvida, o que promoverá um desequilíbrio no seu processo homeostático, podendo, a partir de ajustamentos disfuncionais, ocasionar o desenvolvimento de psicopatologias (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997).

Perls entendeu a psicopatologia como uma *awareness* interrompida, pois o organismo não consegue identificar sua necessidade prioritária (figura prioritária eleita pelo organismo), em seu contexto presente. A psicopatologia é compreendida como um todo, precisando ser levado em conta toda a interação viva e dinâmica estabelecida pelo ser humano no contexto atual em que ele está inserido. Portanto, para a Gestalt-terapia, doença é considerada uma forma de adaptação do organismo, que o indivíduo encontrou para se manter vivo, e por isso, entende-se como uma representação saudável do ser humano (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997; Perls, 1947/2002).

Dessa forma, a Gestalt-terapia inclui o ambiente para a geração da mudança e resolução de *gestalten* inacabadas, por meio do estreitamento do contato consigo (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997). Nesse processo, sublinha-se que nenhuma mudança no indivíduo pode ser compreendida ou promovida caso não se observem seus aspectos sociais, culturais, biofísicos e históricos, de forma unitária. Isso porque o ser humano é inteligível em sua fronteira de contato, que aqui não significa um espaço físico, e, sim, uma baliza permeável que une organismo e meio no seu contexto atual. Essa estratégia foi nomeada “método contextual”, na época em que Perls, Hefferline e Goodman estavam unidos para a organização da Gestalt-terapia (Parlett, 1991; Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997).

O processo de entrar em contato consigo e concentrar-se na experiência é o que viabiliza o processo de autorregulação do organismo, um funcionamento natural que capacita o ser humano a encontrar o equilíbrio diante de situações estressoras. O problema é que, durante o desenvolvimento humano, passa-se por experiências em que necessidades prioritárias eleitas pelo organismo são impedidas de realização. Esse fato influencia a energia vital do organismo, contendo-a. Nessa condição, instala-se a neurose (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997; Figueiredo & Castro, 2015; Silva, Batista & Alvin, 2015; Fogarty, Bhar, Theiler & O’She, 2016). Fatores estressores podem desencadear rompimentos no ciclo de contato e promover a necessidade de ajustamento do organismo, o qual, constituído naturalmente pelo sistema homeostático, irá se ajustar ao meio, de forma a se adaptar ao novo contexto. No entanto, ao mesmo tempo em que os fatores estressores podem funcionar como promotores de desenvolvimento saudável do ser, também podem interferir no sistema *awareness*. Contudo, preserva-se mesmo de forma diminuída, a autoatualização do organismo (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997).

O aumento do nível de autoconsciência, conforme considera a Gestalt-terapia, favorecerá o indivíduo a lidar de forma proativa com situações estressoras, pois ele poderá perceber estratégias de atuação e resolução de problemas (Kolmannskog, 2017; Figueiredo & Castro, 2015). Esta abordagem entende, ainda, que o ser humano histórico e social não deve ser interpretado a partir de conhecimentos já estruturados e pré-fixados. A partir disso, propõe que se tenha um olhar fluido sobre o indivíduo, e não que ele seja aprisionado em nomenclaturas estruturadas e pré-concebidas. Entendendo o indivíduo como um ser que, em seu fluxo de vida, interage e se transforma continuamente, se estiver em um contexto em que isso seja favorecido, a psicopatologia passa a ser definida como forma de expressão advinda de uma tentativa de ajustamento criativo em busca de autorregulação (Karwowski, 2015).

Assim como a Gestalt-terapia, a medicina integrativa aceita a visão unificada do ser humano e entende que, para pensar e promover saúde, assim como para curar doenças, é necessário entender o funcionamento da mente e do corpo como um processo único e integrado (Telesi Júnior, 2016). Estratégias de intervenção vem sendo desenvolvidas com base nesse novo paradigma para tratamento de problemas psicológicos e fisiológicos em seres humanos. A Meditação *Mindfulness* faz parte desse vasto campo de pesquisa, que a sugere como uma técnica auxiliar eficaz para se lidar com vários distúrbios psicossomáticos. Esta técnica se encontra entre fenômenos que atualmente são alvos de pesquisas, constituindo um dos percursos propostos que englobam a visão sustentada pela medicina integrativa, na qual o ser humano é indivisível e só pode ser compreendido em sua totalidade (Kabat-Zinn, 1990/2017).

## **Meditação *Mindfulness***

Apesar da existência de várias técnicas, os componentes “atenção concentrada”, “não julgamento” diante da experiência do momento presente, e “aceitação” são constantes na maioria dos conceitos para meditação *mindfulness* (Gregório & Gouveia, 2011). Esta tem sido designada, ainda, como uma prática metacognitiva, pois pesquisas apontam benefícios que ajudam no controle da atenção e outros processos cognitivos que envolvem o processamento de informação, inteligência, ampliação da autoconsciência, diminuição da ruminação, sendo apontada como estratégia de enfrentamento para lidar com afetos negativos, regulação





do estado emocional e melhora em relacionamentos interpessoais (Bishop *et al.*, 2004; Menezes, Dell'Aglio & Bizarro, 2012; Menezes & Bizarro, 2015).

Meditar significa estar com a atenção plena no momento presente, dele tendo-se consciência (Menezes & Dell'Aglio, 2009a, 2009b). A prática da meditação *mindfulness* é a consciência da experiência presente do momento e aceitação dessa experiência sem qualquer julgamento ou tipo de elaboração em relação a ela. Deve-se deixar em observação qualquer tipo de estímulo interno ou externo que venha à consciência e simplesmente aceitá-lo, sem qualquer raciocínio, autorreflexão ou ruminação (Bishop, *et al.*, 2004; Menezes & Dell'Aglio, 2009a).

A prática de Meditação *Mindfulness* desenvolvida no *Mindfulness Based Stress Reduction* (MBSR) é constituída de oito semanas, sendo realizada em grupo, um dia por semana, com duas horas de duração por sessão. Aborda informações sobre as causas do estresse e consequências para a saúde do indivíduo, bem como sobre a anatomia do estresse; ensina exercícios de atenção (meditação sentada e em movimento e *body scan*) desenvolvidos durante as sessões e também como atividade a ser realizada em casa; propõe discussões sobre as sensações dos participantes durante o processo de meditação, bem como sobre a importância da meditação e prática no dia a dia e pelo resto da vida, com a finalidade de promover saúde física e mental à população de modo geral, reduzindo seu estresse (Kabat-Zinn, 1982; 1990/2017; Viana & Souza, 2011).

Em síntese, as atividades do programa caracterizam-se pela atenção, aceitação, não julgamento e abertura para a experiência no momento presente, possibilitando aumentar o nível de *mindfulness* e o autocohecimento, e assim promover saúde física e psicológica. Nesse processo, os indivíduos aprendem a “sair do piloto automático”, percebendo pensamentos, emoções, sentimentos e ações antes não conscientes e, por isso mesmo, repetidos. Consequentemente, aprendem a entrar em contato consciente com sua singularidade humana para gerenciar sua vida com mais consciência (Kabat-Zinn, 2017).

Com o processo de ampliação do nível de *mindfulness*, passa-se a perceber as próprias intenções e a agir de acordo com elas, e não mais reagir de forma automática às circunstâncias. O programa favorece o contato das pessoas consigo, ajudando-as a perceber o funcionamento de seu corpo e de sua mente. Assim, aprendem a confiar mais em si mesmas, guiando-se por suas experiências. Relatos de Kabat-Zinn (1990/2017) mostram que, ao utilizarem a MBSR, as pessoas passaram a identificar suas reais necessidades e supri-las. Diminuíram a divagação mental, aumentaram a percepção de sensações e emoções e aprenderam a perceber pensamentos apenas como produções mentais, e não como fatos reais.

Tal técnica ensina a aceitar qualquer experiência da vida, com suas dores e sofrimentos, alegrias e prazeres, sem nada mudar, com abertura e aceitação, e não com julgamento. Só assim, segundo Kabat-Zinn (1990/2017), é possível entrar em contato com o “ser” que somos e aprender como é possível uma nova forma de se relacionar com o que emerge durante a experiência presente. O estreitamento do contato do indivíduo consigo e com suas experiências permite perceber possibilidades de com elas se relacionar de formas diferenciadas, as quais podem promover o desenvolvimento humano saudável (Kabat-Zinn, 1990/2017).

O conceito de *mindfulness* utilizado por Kabat-Zinn (1990/2017, p. 26) refere-se à “[...] consciência que surge ao prestar atenção intencionalmente no momento presente, sem julgamento”. Tal condição permite a descoberta de formas diferenciadas de relacionamento com fatores estressantes que constituem a existência humana. Nesse sentido, segundo ele, *mindfulness* é um estilo de autoconsciência que amplia possibilidades de percepção sobre o que quer que surja na mente humana.

O programa de oito semanas é totalmente embasado nesse estilo de autoconsciência. O trabalho por meio das técnicas de meditação ensina a pessoa a entrar em contato consigo mesma, com abertura e aceitação, para que possa descobrir aprendizagens ao longo do processo e crescer com a experiência atual. É pelo contato consigo mesmo e pela abertura investigativa sobre o que emerge na consciência no momento presente, durante a experiência, que todo o trabalho prossegue. A MBSR envolve a tomada de contato, em vez da evitação. Só assim é possível resgatar a integridade do ser como um todo indivisível, facilitando as conexões fisiológicas indispensáveis para o processo de autorregulação do organismo (Kabat-Zinn, 1990/2017).

As atitudes que compõem a prática de *mindfulness* são “[...] não julgamento, paciência, mente de principiante, confiança, não lutar, aceitar e soltar” (Kabat-Zin, 1990/2017, p. 78). Cada uma dessas atitudes influencia o alcance das outras durante a prática. Nessa dinâmica, o não julgar é uma atitude que se desenvolve à medida que se aprende que a mente é julgadora, seja por medos reprimidos, seja por preconceitos desenvolvidos ao longo da vida. O importante é perceber esse funcionamento julgador e abrir-se à experiência de perceber a mente julgando, sem necessidade de mudá-la.

A paciência, por sua vez, contribui para o aprendizado de que tudo tem um ritmo próprio e para a percepção das diferenças entre como é viver *mindfulness* e viver no “piloto automático”. Vivendo no “piloto automático”, não se percebe qual o ritmo necessário do organismo para que ele possa equilibrar-se, mas, com paciência, é possível fazê-lo. Ter paciência é ser aberto à experiência presente. A mente de principiante proporciona o contato com os fenômenos emergentes no momento presente. Caracteriza-se por experienciar o momento como se fosse a primeira vez, sem conhecimento prévio, sem opiniões pré-formadas.

A confiança, por seu lado, é a atitude de aceitar as informações que o próprio organismo revela sobre si mesmo, encontrando a autocompreensão. A não ação é fundamental para o alcance de *mindfulness*, porque qualquer tentativa de mudança interfere no processo de *awareness* (Kabat-Zinn, 1990/2017). Portanto, é pre-





ciso esforçar-se para aceitar toda experiência sem nada mudar, apenas vivenciando com abertura, aceitação e não julgamento. É pelo não fazer que o organismo alcança o estado de equilíbrio natural e saudável. Isso constitui um paradoxo, pois o não fazer produz a transformação. Essa ideia não se relaciona à passividade; pelo contrário, significa manter-se não reativo, o que requer esforço e intencionalidade. A não ação envolve o ato de observar seus pensamentos como produções mentais, e não como fatos reais, e perceber as próprias sensações sem modificá-las. Ao fazer isso, aprende-se a responder adequadamente às necessidades do organismo, pois “[...] saber o que você está fazendo no momento em que está fazendo é a essência da prática de *mindfulness*” (Kabat-Zinn, 1990/2017, p. 74).

A Meditação *Mindfulness* requer envolvimento integral de todo o “ser” e compromisso com a intenção de estar no aqui e agora durante todo o processo. A proposta de trabalho com *mindfulness* envolve utilizar a atenção focada e observar o que é revelado à consciência. A aceitação ensina a perceber os fenômenos como eles se revelam, com toda a sua originalidade. Kabat-Zinn (1990/2017) descreve seu conceito de cura relacionado a essa atitude. Segundo ele, a cura só acontecerá a partir do momento em que a aceitação estiver presente, pois ela liberta, abre passagem para a fluidez da tomada de contato e desobstrui o processo de tomada de consciência. O desapego é permitir a vida fluir, continuar. É aceitar que tudo é passageiro e processual. A atitude de aceitação favorece o desenvolvimento do “ser” humano e sua forma de “ser”, já que facilita sua conexão e inteireza (Kabat-Zinn, 1990/2017).

É pela conscientização que o processo de transformação acontece. Todo o programa é constituído por técnicas que enfatizam a *mindfulness* como engrenagem para a cura. Utiliza-se a respiração como instrumento para manter a atenção concentrada, pois ela é considerada a âncora corporificada, e auxilia a pessoa a manter-se no aqui e agora. Assim, observar a respiração na região do abdômen e manter a atenção focada ao respirar faz parte do processo de treinamento da mente em manter-se no presente.

A utilização da atenção focada se estende para todas as outras técnicas, como o escaneamento corporal, a caminhada *mindfulness* ou o movimento *mindfulness*. Por exemplo, durante o escaneamento corporal, convida-se a focar a atenção em cada região do corpo e com ela manter o contato durante a experiência. Assim também se orientam as demais técnicas de Meditação *Mindfulness* mencionadas (Kabat-Zinn, 1990/2017).

A atenção tem papel crucial no processo de autorregulação do organismo, sendo um componente indispensável para o conhecimento do estado corporal por meio de informações nele presentes e que podem ser a todo o tempo acessadas pelo foco atencional (Hölzel *et al.*, 2011). Com a atenção é possível criar, internamente, uma relação favorável à situação vivenciada, facilitando a apresentação de novas respostas em relação a ela – por exemplo, efeitos positivos sobre a pressão arterial e funcionamento cardiovascular são observados em treinamentos com a atenção (Gotink *et al.*, 2015). Em via contrária, a desatenção promove uma falta de conexão que desregula o organismo. A atenção, portanto, é um componente indispensável para a promoção da saúde, uma vez que tem a função de manter a conexão consciente dos *feedbacks* informados pelo organismo, os quais servem de alerta para o ajustamento e adaptação ao meio, promovendo o processo autorregulatório (Richards, Campenni & Muse-Burke, 2010).

A percepção sobre a experiência vivenciada pode alterar positivamente a relação do organismo com o fator estressor, levando-o à adaptação e à autorregulação. Esta última, por sua vez, pode ser definida como “[...] processo por meio do qual um sistema se mantém estável e em funcionamento, preservando sua adaptabilidade a circunstâncias novas” (Kabat-Zinn, 1990/2017, p. 337). Esse processo envolve um fluxo de energia que participa da dinâmica e constante transformação do organismo (alostase) ao interagir com o meio ambiente (Kabat-Zinn, 1990/2017).

A Meditação *mindfulness* é apontada como uma técnica que favorece o equilíbrio, o bem-estar e a autorregulação do organismo como um todo diante de fatores estressantes que provocam o seu desequilíbrio. Com o treinamento mental, promove-se a diminuição do processamento de informação, favorecendo a reorganização perceptiva e, por consequência, o bem-estar físico e psicológico, pois a autorregulação envolve processos cognitivos e emocionais. Tais benefícios são alcançados com a ajuda do relaxamento, outro mecanismo que compõe a meditação e diminui as ativações periférica e central (ativação autônoma), relacionadas ao bem-estar físico e psicológico (Kabat-Zinn, 1990/2017). *Mindfulness* refere-se ao desenvolvimento de uma mente menos condicionada, do não engajamento em processos de elaboração ou reações automáticas a estímulos (Menezes, Dell’Aglia & Bizarro, 2012). Vem sendo entendida como um fenômeno que abrange dois componentes principais: a autorregulação da atenção e a abertura para a aceitação da experiência do momento presente. No entanto, os estudiosos ainda não entraram em um consenso em relação à sua definição operacional e conceitual, o que não impede sua aplicação na promoção da saúde do ser humano (Bishop *et al.*, 2004; Gregório & Gouveia, 2011; Menezes, Fioretin & Bizarro, 2012; Hirayama *et al.*, 2014).

O processo metacognitivo pode não funcionar na promoção do bem-estar em situações envolvendo patologias mais graves, o que sugere a necessidade de uma aprendizagem implícita, que vai além do saber, pois o indivíduo precisa sentir e experienciar os pensamentos, deixando-os fluir em sua consciência, sem qualquer julgamento ou engajamento, processo nomeado como *insight* metacognitivo (Teasdale, 1999). Estudos que investigam os resultados obtidos com a *mindfulness* e a autorregulação das emoções em meditadores de longo prazo apontam sua interferência em afetos negativos, provocando sua diminuição. Tal efeito também foi detectado em meditadores com pouca experiência: a técnica pode reduzir o afeto positivo neste



grupo, pelo fato de os indivíduos entrarem em contato com o sofrimento (Lalot, Delplanque & Sander, 2014).

Estudo de revisão que também aponta benefícios dessa técnica sobre a melhora da saúde em pacientes da atenção primária com maior nível de autoconsciência, autorregulação emocional, diminuição da preocupação e ruminação foi desenvolvido por Demarzo *et al.* (2015). O estudo de Hölzel *et al.* (2011), por sua vez, analisou pessoas que passaram pelo treinamento de redução de estresse com base em *mindfulness* e identificou uma maior quantidade de massa cinzenta nas regiões do hipocampo esquerdo e córtex cingulado posterior. A pesquisa sugere que a intervenção está associada a processos de aprendizagem e memória, bem como à regulação da emoção.

A autorregulação é definida por Doron e Parot (2001) como um estado alcançado pelo organismo sem interferência externa. Não acontece de forma automática e se dá pelo funcionamento de um sistema orgânico integrado ou por um sistema cognitivo que promove uma organização integrada. Derybery e Rothbart, citados por Castro (2004, p. 51), definem autorregulação como o “[...] processamento ao mais alto nível operacional da modulação e controle dos estados reativos dos sistemas somático, endócrino, autonômico e nervoso central”. Nos seres humanos, a autorregulação é mantida pelo sistema nervoso autônomo, que controla as glândulas, a musculatura lisa das vísceras e dos vasos sanguíneos, a respiração, o funcionamento do coração, a digestão, a temperatura, o hipotálamo (que controla o comportamento sexual e alimentar) e órgãos que funcionam sem o monitoramento consciente (Torrado & Ouakinin, 2015).

De fato, estudo de Atanes *et al.* (2015) encontrou correlação positiva entre atenção plena autorreferida, estresse percebido e bem-estar subjetivo em profissionais de saúde da atenção primária (SUS/São Paulo) com queixas de estresse e sintomas de *Burnout*, levando-se em consideração o tempo de trabalho. Esse resultado sugeriu o uso da técnica *mindfulness* para aumentar o nível de conscientização desses profissionais, como forma de prevenção de adoecimentos. Já uma revisão sistemática de Gotink *et al.* (2015) para avaliar os efeitos do *Mindfulness Based Stress Reduction* e *Mindfulness Based Cognitive Therapy* sobre grupos heterogêneos relatou que os benefícios gerados para a saúde mental de pacientes com depressão, ansiedade e estresse, estão associados ao aumento da qualidade de vida das pessoas. A partir disso, os autores concluíram que os resultados do uso desses programas como técnica auxiliar no tratamento de câncer, depressão e prevenção de doenças em adultos saudáveis são favoráveis. Observou-se, ainda, que a motivação e confiança dos participantes do programa de intervenção em relação à técnica utilizada é fundamental para que sejam alcançados seus benefícios. Outro dado relevante vem da pesquisa sobre a saúde da população norte-americana (com base em monitoramento realizado em 2012), a qual apontou a meditação como a prática mais usada dentre as práticas de medicina complementar. Quanto ao perfil, os praticantes caracterizavam-se por serem do sexo feminino, meia idade, nível universitário e com sintomas de doenças crônicas (Cramer *et al.* 2016).

Embora originadas e desenvolvidas a partir de arcabouços teóricos diferenciados, entende-se que os principais conceitos e fenômenos de interesse das propostas teóricas da abordagem clínica Gestalt-terapia e da técnica de Meditação *Mindfulness* permitam uma interlocução entre ambas. Três eixos principais emergem nesta interlocução: a autoconsciência integradora, a autoconsciência funcional e a autorregulação espontânea. Cada eixo é um componente de um todo que é o resultado da relação sinérgica entre os três, isto é, cada eixo contém os outros dois, como partes constituintes, em um contínuo jogo de figura-fundo. Cada eixo é descrito a seguir, em separado.

## Autoconsciência integradora

Em Gestalt-terapia, o “[...] *self* é o sistema de contatos no campo organismo/ambiente; e esses contatos são a experiência estruturada da situação presente real” (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997, p. 173). A visão de Kabat-Zinn (1990/2017) em relação a um sistema que se modifica de acordo com as necessidades identificadas pelo organismo quando este está em contato com o meio, funcionando de modo a ajustar-se interna (homeostase) e externamente (adaptação ao meio), favorecendo seu crescimento, é expressa em seu argumento sobre o contato com o corpo. “Quando estamos mais em contato com o corpo, por prestar atenção a ele de modo sistemático, temos muito mais sintonia com suas mensagens e estamos mais aptos a dar respostas adequadas” (p. 71). O processo contínuo de estabelecer contatos requer o enfrentamento de obstáculos catastróficos da vida para se alcançar a integração do ser ali presente, como descreve Kabat-Zinn (1990/2017, p. 52):

precisamos estar dispostos a enfrentar a catástrofe total da própria vida, nas circunstâncias agradáveis e nas desagradáveis, quando as coisas aconteciam do modo desejado ou indesejado, quando sentiam que as coisas estavam sob controle e quando não estavam [*sic*] –, usando as próprias experiências, pensamentos e sentimentos como matéria-prima para resgatar a própria inteireza.

Para a Gestalt-terapia, se diz que tal enfrentamento relaciona-se a uma aceitação da experiência conforme ela se apresenta no momento presente, sem intervir na tentativa de alterá-la, conforme expresso neste trecho: “esta é a experiência da observação concentrada de alguma coisa, na qual adotamos uma atitude



de confrontar e examinar a coisa, mas nos abstermos de intervir nela ou ajustá-la de qualquer modo (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997, p. 181). Em concordância com tal postulado, Kabat-Zinn (1990/2017, p. 414) assim esclarece:

nas ocasiões em que voltamos a atenção a sintomas de qualquer tipo, em vez de discutir os sintomas como um problema e focar em como eliminá-los, o fazemos com o intuito de entrar em contato com a experiência real dos próprios sintomas, naqueles momentos em que mais dominam a mente e o corpo.

Essas informações descritas dialogam com a visão holística do psiquismo humano que Fritz Perls inseriu na abordagem Gestalt-terapia ao descrever o conceito de *self* como um sistema integrador de contatos que favorece o ajustamento do organismo ao meio, sendo este um processo contínuo. Através desse sistema é possível enfrentar os obstáculos da vida da forma que se apresentar à consciência (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997). Na proposta elaborada por Kabat-Zinn (1990/2017) sobre a Meditação *Mindfulness*, o contato é o elemento indispensável para o encontro consciente com a singularidade humana; é o que irá capacitar o indivíduo para o gerenciamento de sua existência, pois possibilita aumentar o nível de autoconsciência mental e corporal, percebendo seu funcionamento e aprendendo a confiar em si e em suas próprias experiências.

Mirando tal objetivo, o programa MBSR propõe que o participante, pelo estabelecimento de contato consigo mesmo, possa crescer e se desenvolver com a experiência do momento presente. Ambas as propostas trabalham com o estabelecimento de contato consigo, atenção focada e experiência presente, de acordo com seu próprio arcabouço teórico-prático, propondo ao indivíduo entrar em contato com o que emerge em sua consciência no aqui e agora, sem julgamento, com abertura à experiência, aumentando, com essa atitude, o nível de autoconsciência. Apesar desses conceitos terem suas descrições especificamente elaboradas pela composição teórica onde estão inseridos, nota-se a viabilidade da interlocução. Assim como na Gestalt-terapia, a Meditação *mindfulness* entende que o resgate do ser como um todo indivisível envolve a tomada de consciência total, viabilizada pelo contato, processo indispensável para o alcance da autorregulação do organismo (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997; Kabat-Zinn, 1990/2017).

## Autoconsciência funcional

Autoconsciência é entendida como ser o que se é no momento presente. Esse significado, ao que se observa pela análise dos trechos destacados a seguir, é compartilhado por Kabat-Zinn (1990/2017, p. 41): “[...] *mindfulness* é a consciência de momento a momento sem julgamento [...]”; “o momento presente é o momento perfeito para se abrir a essa dimensão do seu ser, para incorporar a dimensão total do que já é na consciência” (p. 95). Para a Gestalt-terapia (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997), a autoconsciência significa desvendar-se a partir de manifestações corporais e mentais. Com esse entendimento, Perls, Hefferline e Goodman (1951/1997, p. 44) assim a apresentam: “[...] consciência parece ser um tipo especial de *awareness*, uma função-contato em que há dificuldades e demoras de ajustamento”. Ainda argumentam os mesmos autores que

[...] podemos observar imediatamente que a consciência é funcional. Porque, caso a interação na fronteira de contato seja relativamente simples, há pouca *awareness*, reflexão, ajustamento motor ou deliberação, mas onde a interação é difícil e complicada, há uma consciência intensificada (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997, p. 69).

Asseveram estes autores que “[...] ainda poderíamos conceber a regra de que ‘o que é mais vulnerável e valioso é defendido primeiro’, como um cisco no olho sensível é a dor mais intensa e exige atenção; é a ‘saboria do corpo’” (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997, p. 88). Para Perls, a consciência se desenvolveu ao longo da evolução da espécie humana com a função de ajudar o organismo a se adaptar às circunstâncias desfavoráveis do meio em determinado momento (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997). Refletindo-se sobre os trechos apresentados, a autoconsciência tem a função de informar a necessidade prioritária do organismo, a fim de que se resolva o problema que lhe causa o desequilíbrio. Dialogando com essa proposta, entende-se que a técnica de meditação *mindfulness* também contribui para essa adaptação, pois favorece o aumento do nível de autoconsciência, autoconhecimento e desenvolvimento humano (Kabat-Zinn, 1990/2017).

Assim, pode-se entender que os criadores de ambas as propostas apontam que é pela autoconscientização que o processo de desenvolvimento saudável acontece. Na Meditação *mindfulness*, a respiração é uma técnica utilizada para manter a atenção concentrada e auxiliar a pessoa a estar no aqui e agora, em contato consigo durante a experiência presente. Na Gestalt-terapia, o indivíduo é convidado a vivenciar seu sofrimento sem resistência, buscando-se aumentar a *awareness*, favorecendo a função de preservação e ajusta-



mento da espécie através do estabelecimento de contato. O tema da autoconsciência funcional reflete o encontro entre as duas teorias, ao refletir uma abertura para um trabalho em conjunto, no qual a abordagem psicológica Gestalt-terapia e a técnica Meditação *Mindfulness* podem fortalecer a função da autoconsciência como componente indispensável para um desenvolvimento saudável do ser humano.

## Autorregulação espontânea

*Awareness* é compreendida pela Gestalt-terapia como um processo espontâneo de autorregulação do organismo, viabilizado pelo estabelecimento de contatos com o meio no momento presente (Ribeiro, 1994, 2006). Trechos extraídos da obra de Perls, Hefferline e Goodman (1951/1997, p. 84) indicam a construção desse pensamento: “a consciência espontânea da necessidade dominante e sua organização das funções de contato é a forma psicológica da autorregulação orgânica [...]”; “[...] a espontaneidade não é diretiva nem autodiretiva, nem nada está arrastando, embora seja essencialmente descompromissada, mas é um processo de descobrir-e-inventar à medida que prosseguimos, engajados e aceitando o que vem” (p. 182).

Conversando com tal significado, identificam-se em Kabat-Zinn (1990/2017, p. 337-340) algumas argumentações, entre as quais destacam-se: “a autorregulação é o processo por meio do qual um sistema se mantém estável e em funcionamento [...]. Contudo, quando o sistema perde o equilíbrio, restaurar a saúde exige mais atenção, a fim de reestabelecer essa conexão”. Sobre esse processo de *awareness*, o mesmo pensador explica que a aceitação do que vem à consciência é fundamental para a promoção do equilíbrio saudável e natural do organismo e, portanto, para o alcance da cura. Assevera ele que “[...] *awareness* [do indivíduo] está numa espécie de modo intermediário, nem ativo, nem passivo, mas que aceita as condições, se dedica ao trabalho e cresce no sentido da solução (p. 59), ressaltando que, “[...] na verdade, minha definição operacional de cura é esta: aceitar as coisas como elas são” (p. 84).

Na Meditação *mindfulness* a aceitação da experiência presente é fundamental para um processo de autorregulação saudável e natural do organismo. Em Gestalt-terapia, o contato é elemento participante no processo de *awareness*, que é o sistema autorregulador do organismo, sendo composto pela atitude de aceitação e pela atenção.

Concentrar-se na experiência é o que garante o processo de autorregulação do organismo (Perls, Hefferline & Goodman, 1951/1997). Interlocuções sobre a importância da atenção que compõe o processo de *awareness* também são extraídas da obra de Kabat-Zinn (1990/2017, p. 54), demonstrando a comunicação entre as ideias dos autores e das duas propostas. A “*mindfulness* consiste essencialmente em uma maneira específica de prestar atenção, e na consciência que surge ao se prestar atenção dessa maneira [...]”. Esclarece Kabat-Zinn (1990/2017), que “[...] por estranho que pareça, conhecer intencionalmente nossos sentimentos nas horas de sofrimento emocional é algo que contém em si as sementes da cura” (p. 470). Feitos esses destaques, é possível apontar que Perls, Hefferline e Goodman (1951/1997) e Kabat-Zinn (1990/2017) enfatizam a importância da *awareness*, que é um processo de autorregulação espontânea, para a própria experiência de integração, de autorregulação e de cura do organismo.

## Considerações finais

O estudo buscou apresentar as possíveis interlocuções teórico-práticas entre a técnica Meditação *mindfulness* e a abordagem psicológica Gestalt-terapia. Os conceitos experiência, presente, contato, atenção, consciência, aceitação e autorregulação são encontrados nas principais obras dos autores precursores de ambas, e depois de identificados, comparados e contrastados, a fim de se estabelecer a interlocução entre eles. Apesar desses conceitos terem seus significados constituídos em suas diferentes teorias, foi possível refletir sobre a contribuição das propostas teórico-práticas para a saúde do ser humano. A autoconsciência integradora, a autoconsciência funcional e a autorregulação espontânea são eixos que demonstram a interlocução e que indicam um encontro entre a Meditação *Mindfulness* e a Gestalt-terapia. Sugere-se que a abordagem psicológica clínica Gestalt-terapia em trabalho conjunto com a técnica Meditação *Mindfulness* poderá intensificar os resultados positivos dessa técnica auxiliar na promoção da saúde.

## Referências

- Atanes, A. M., Andreoni, S., Hirayama, M. S., Montero-Marin, J., Barros, V. V., Ronzani, T. M., Kozasa, E. H., Soler, J., Cebolla, A., Garcia-Campayo, J., & Demarzo, M. M. P. (2015). Mindfulness, perceived stress, and professionals. BMC subjective well-being: a correlational study in primary care health. *Complementary and Alternative Medicine*, 2(15), p. 303. Recuperado em fevereiro de 2018, de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/26329810>.





- Barnhofer, T., Crane, C., Hargus, E., Amarasinghe, M., Winder, R., & Williams, J. M. G. (2009). Mindfulness-based cognitive therapy as a treatment for chronic depression: a preliminary study. *Behaviour Research and Therapy*, 47(5), 366-373. Recuperado em fevereiro de 2018, de <http://doi.org/10.1016/j.brat.2009.01.019>.
- Barnes, S. M., & Lynn, S. J. (2010). Mindfulness skills and depressive symptoms: a longitudinal study. *Imagination, Cognition and Personality*, 30(1), 77-91. Recuperado em julho de 2018, de <https://www.researchgate.net/publication/270410994>.
- Boris, G. D. J. B., Melo, A. K., & Moreira, V. (2017). Influence of phenomenology and existentialism on Gestalt therapy. *Estudos de Psicologia*, 34(4), 476-486. Recuperado em fevereiro de 2018, de <https://dx.doi.org/10.1590/1982-02752017000400004>.
- Bishop, S., Lau, M., Shapiro, S., Carlson, L., Anderson, N. D., Carmody, J., Segal, Z. V., Abbey, S., Speca, M., Veltling, D., & Devins, G. (2004). Mindfulness: a proposed operational definition. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 11(3), 230. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://www.jimhopper.com/pdfs/bishop2004.pdf>.
- Castro, M. I. P. (2004). Do prazer à dependência. *Revista toxicodependências*, 10(3), 49-56. Recuperado em fevereiro de 2016, de [http://www.sicad.pt/BK/RevistaToxicodependencias/Lists/SICAD\\_Artigos/Attachments/158/2004\\_03\\_TXT4.pdf](http://www.sicad.pt/BK/RevistaToxicodependencias/Lists/SICAD_Artigos/Attachments/158/2004_03_TXT4.pdf).
- Childs, D. (2011). Mindfulness and clinical psychology. *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 84(3), 288-298. Recuperado em agosto de 2016, de <https://doi.org/10.1348/147608310X530048>.
- Cramer, H., Hall, H., Leach, M., Frawley, J., Zhang, Y., Leung, B., Adams, J., & Lauche, R. (2016). Prevalence, patterns, and predictors of meditation use among US adults: a nationally representative survey (scientific reports n. 6-36760). Disponível em <https://www.nature.com/articles/srep36760>.
- Coimbra, D. A., & Vasco, A. B. (2017). Mindfulness e Psychological Mindedness enquanto posturas terapêuticas: relação com o processo de mudança em psicoterapia. *Análise Psicológica*, XXXV(2), 145-155. Recuperado em julho de 2018, de <http://www.scielo.mec.pt/pdf/aps/v35n2/v35n2a03.pdf>.
- Demarzo, M. (2015). Manual prático mindfulness: curiosidade e aceitação. Marcelo Demarzo e Javier García Campayo: tradução de Denise Sanematsu Kato. São Paulo: Palas Athena.
- Demarzo, M. M. P., Montero-Marin, J., Cuijpers, P., Zabaleta-del-Olmo, E., Mahtani, K. R., Vellinga, A., Vicens, C., López-del-Hoyo, Y., & García-Campayo, J. (2015). The efficacy of mindfulness-based interventions in primary care: a meta-analytic review. *Ann. Fam. Med*, 13(6), 573-582. Retrieved from <http://www.annfammed.org/content/13/6/573.full>. <http://dx.doi.org/10.1370/afm.1863>.
- Doron, R., & Parot, F. (2001). *Dicionário de psicologia*. São Paulo: Ática.
- Farfán, E. F. P., & Mogrovejo, J. A. S. (2015). Wolfgang Köhler (1887-1967): algunas cuestiones teóricas de su obra para la discusión en la historia de la psicología. *Rev. Psicol. (Arequipa. Univ. Catól. San Pablo)*, 5(1), 123-134. Recuperado em maio de 2018, de <http://ucsp.edu.pe/investigacion/psicologia/wp-content/uploads/2015/10/5.-Wofgang-Kohler-y-el-insight.pdf>.
- Figueiredo, J., & Castro, E. E. (2015). Ajustamento criativo e estresse na hipertensão arterial sistêmica. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, XXI(1), 37-46. Recuperado em maio 2018, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v21n1/v21n1a05.pdf>.
- Fogarty, M., Bhar, S., Theiler, S., & O'She, L. (2016). What do Gestalt therapists do in the clinic? The expert consensus. *British Gestalt Journal*, 25(1), 32-41. Recuperado em maio 2018, de <https://static1.squarespace.com/static/55556b3ae4b0c2b7c9db1195/t/5760427420c647bde2559800/1465926262571/Delphi.pdf>.
- Gotink, R. A., Chu, P., Busschbach, J. J. V., Benson, H., Fricchione, G. F. L., & Hunink, M. G. M. (2015). Standardised mindfulness-based interventions in healthcare: an overview of systematic reviews and meta-analyses of RCTs. *PLOSone*, 1-17. Recuperado em maio de 2018, de <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0124344>.
- Gregório, S., & Gouveia, J. P. (2011). Facetas de mindfulness: características psicométricas de um instrumento de avaliação. *Psicologica: Avaliação Psicológica em Contexto Clínico*, 54, 259-280. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://hdl.handle.net/10316.2/5590>.





- Hirayama, M. S., Milani, D., Rodrigues, R. C. M., Barros, Nelson, F., & Alexandre, N. M. C. (2014). A percepção de comportamentos relacionados à atenção plena e a versão brasileira do Freiburg Mindfulness Inventory. *Ciência & Saúde Coletiva*, 19(9), 3899-3914. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/csc/v19n9/1413-8123-csc-19-09-3899.pdf>.
- Hölzel, B. K., Carmody, J., Vangel, M., Congleton, C., Yerramsetti, S. M., Gard, T., & Lazar, S. W. (2011). Mindfulness practice leads to increases in regional brain gray matter density. *Psychiatry Research*, 191(1), 36-43. Recuperado em julho de 2016, de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3004979/>.
- Kabat-Zinn, J. (1982). An outpatient program in behavioral medicine for chronic pain patients based on the practice of *mindfulness* meditation: Theoretical considerations and preliminary results. *General Hospital Psychiatry*, 4, 33-47. Recuperado em julho de 2016, de <http://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/mrossano/gradseminar/evo%20of%20ritual/pain%20reduction2.pdf>.
- Kabat-Zinn, J. (2017). Viver a catástrofe total: como utilizar a sabedoria do corpo e da mente para enfrentar o estresse, a dor e a doença. (M. Epstein, Trad.). São Paulo: Palas Athenas. (Originalmente publicado em 1990)
- Karwowski, S. L. (2015). Por um entendimento do que se chama psicopatologia fenomenológica. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, XXI(1), 62-73. Recuperado em maio de 2018, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v21n1/v21n1a07.pdf>.
- Keng, S-L., Smoski, M. J., & Robisn, C. J. (2011). Effects off mindfulness on psychological health: a review of empirical studies. *Clinical Psychology Review*, 31(6), 1041-1056. Recuperado em julho de 2016, de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3679190/>.
- Kolmannskog, M. (2017). Are we becoming bullies? A case study of stress, communication, and Gestalt interventions among humanitarian workers. *British Gestalt Journal*, 26(1), 42-49. Recuperado em maio de 2018, de <http://www.vikramkolmannskog.no/en/resources/Stress-and-communication-among-humanitarians.pdf>.
- Lalot, F., Delplanque, S., & Sander, D. (2014). Mindful regulation of positive emotions: a comparison with reappraisal and expressive suppression. *Frontiers in Psychology Emotion Science*, 24 march. Disponível em <http://journal.frontiersin.org/article/10.3389/fpsyg.2014.00243/abstract>.
- Lima, P. V. A. (2008). O holismo em Jan Smuts e a Gestalt-terapia. *Revista da Abordagem Gestáltica*, XIV(1), 3-8. Recuperado em maio de 2018, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v14n1/v14n1a02.pdf>.
- Mackenzie, M. B., & Kocovski, N. L. (2016). Mindfulness-based cognitive therapy for depression: trends and developments. *Psychol. Res. Behav. Manag.*, 9, 125-132. Recuperado em julho de 2018, de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4876939/pdf/prbm-9-125.pdf>.
- Menezes, C. B., & Dell'Aglio, D. D. (2009a). Os efeitos da meditação à luz da investigação científica em psicologia: revisão de literatura. *Psicologia, Ciência e Profissão*, 29(2), 276-289. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/pcp/v29n2/v29n2a06.pdf>.
- Menezes, C. B., & Dell'Aglio, D. D. (2009b). Por que meditar? A experiência subjetiva da prática de meditação. *Psicologia em Estudo*, 14(3), 565-573. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/pe/v14n3/v14n3a18>.
- Menezes, C. B., Dell'Aglio, D. D., & Bizarro, L. (2012). Meditação, bem-estar e a ciência psicológica: revisão de estudos empíricos. *Interação Psicologia*, 15(2), 239-248. Recuperado em fevereiro de 2016, de <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/psicologia/article/view/20249/18316>.
- Menezes, C. B., & Bizarro, L. (2015). Effects of a brief meditation training on negative affect, trait anxiety and concentrated attention. *Paidéia*, 25(62), 393-401. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/paideia/v25n62/1982-4327-paideia-25-62-0393.pdf>.
- Menezes, C. B., Fioretin, B., & Bizarro, L. (2012). Meditação na universidade: a motivação de alunos da UFRGS para aprender meditação. *Revista Semestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional*, 16(2), 307-315. Recuperado em janeiro de 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/pee/v16n2/a14v16n2.pdf>.



- [Miró, M. T., Perestelo-Perez, L., Perez, J., Rivero, A., Gonzalez, M., Fuente, D. L., & Serrano, P. \(2011\). Eficacia de los tratamientos basados en mindfulness para los trastornos de ansiedad y depresión: una revisión sistemática. \*Revista de Psicopatología y Psicología Clínica\*, 16\(1\), 1-14. Recuperado em julho de 2018, de <https://search.proquest.com/openview/ed75188d3459baafcf0929925f4d55c/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1596351>.](#)
- Muller-Granzotto, M. J., & Muller-Granzotto, R. L. (2016). *Fenomenologia e Gestalt-terapia* (3. ed.). São Paulo: Summus.
- Parlett, M. (1991). Reflections on field theory. *The British Gestalt Journal*, 1, 68-91. Recuperado em maio de 2018, de <http://itgt.com.br/wp-content/uploads/2014/08/Reflections-on-Field-Theory-Parlett.pdf>.
- Perls, F., Hefferline, R., & Goodman, P. (1997). *Gestalt-terapia* (2. ed.). São Paulo: Summus. (Originalmente publicado em 1951)
- Perls, F. S. (2002). Ego, fome e agressão: uma revisão da teoria e do método de Freud. (G. D. J. B. Boris, Trad.) São Paulo: Summus. (Originalmente publicado em 1947)
- Pinto, Ê. B. (2006). A gestalt-terapia de curta duração: uma psicoterapia fenomenológico existencial. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, XII(1), 151-157. Disponível em <http://www.redalyc.org/html/3577/357735503015/>.
- Ribeiro, J. P. (1994). Gestalt-terapia: o processo grupal: uma abordagem fenomenológica da teoria do campo e holística/Jorge Ponciano Ribeiro. - São Paulo: Summus.
- Ribeiro, J.P. (2006). Vade-mécum de gestalt-terapia: conceitos básicos/Jorge Ponciano Ribeiro. - São Paulo: Summus.
- Ribeiro, J. P. (2007). O ciclo do contato: temas básicos na abordagem gestáltica/Jorge Ponciano Ribeiro. - 4. Ed. Ver. - São Paulo: Summus.
- Ribeiro, J.P. (2013). Psicoterapia: teorias e técnicas psicoterápicas/Jorge Ponciano Ribeiro. 2ª ed. rev. e atual. - São Paulo: Summus.
- Richards, K. C., Campenni, C. E., & Muse-Burke, J. L. (2010). Self-care and well-being in mental health professionals: the mediating effects of self-awareness and mindfulness. *Journal of Mental Health Counseling*, 32(3), 247-264. Recuperado em maio de 2018, de <https://sccn612final.wikispaces.com/file/view/Self-care+and+well-being+in+mental+health+professionals+The+mediating+effects+of+self-awareness+and+mindfulness.pdf>.
- Segal, Z. V., Williams, J. M. G., & Teasdale, J. D. (2002). *Mindfulness-based cognitive therapy for depression: a new approach to preventing relapse*. New York: Guilford Press.
- Silva, T. C. D., Batista, C. S., & Alvin, M. B. (2015). O contato na situação contemporânea: um olhar da clínica da Gestalt-terapia. *Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies*, XXI(2), 193-201. Recuperado em fevereiro de 2018, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672015000200008&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672015000200008&lng=pt&tlng=pt).
- Teasdale, J. D. (1999). Metacognition, mindfulness and the modification of mood disorders. *Clinical Psychology and Psychotherapy*, 6, 146-155. Recuperado em maio de 2018, de <http://docshare01.docshare.tips/files/29172/291727349.pdf>.
- Telesi Júnior, E. T. (2016). Práticas integrativas e complementares em saúde, uma nova eficácia para o SUS. *Estudos Avançados*, 30(86), 99-112. Recuperado em julho 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/ea/v30n86/0103-4014-ea-30-86-00099.pdf>.
- Torrado, M., & Ouakinin, S. (2015). Maturação orbitofrontal, marcadores somáticos e vulnerabilidade precoce: para uma hipótese compreensiva de "miopia emocional" na toxicodependência. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 31(1), 97-104. Recuperado em fevereiro de 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/ptp/v31n1/0102-3772-tp-31-01-0097.pdf>.



- Viana, C. R., & Sousa, C. de. (2011). Qualidade de vida no trabalho: a complementaridade do *mindfulness*. Disponível em [http://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/4820/1/RamosViana\\_C\\_DeSousa\\_C\\_InterfacesPsicologia2011.pdf](http://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/4820/1/RamosViana_C_DeSousa_C_InterfacesPsicologia2011.pdf).
- Williams, J. M. G. (2010). *Mindfulness* and psychological process. *Emotion*, 10(1), 1-7. Recuperado em julho de 2018, de <http://dx.doi.org/10.1037/a0018360>.
- Yontef, G. (2002). The relational attitude in gestalt therapy theory and practice. *International Gestalt Journal*, 25(1), 15-34. Recuperado em maio de 2018, de [https://www.igt.psc.br/Artigos/relational\\_attitude\\_in\\_gestalt\\_terapy.pdf](https://www.igt.psc.br/Artigos/relational_attitude_in_gestalt_terapy.pdf).
- Yontef, G., & Schulz, F. (2016). Dialogue and experiente. *British Gestalt Journal*, 25(1), 9-21. Recuperado em junho de 2018, de <http://www.gestalttherapy.org/wp-content/uploads/2016/06/Bgj251pressArticle.pdf>.

Submetido em 05.06.2019 – Primeira Decisão Editorial em 09.09.2019 – Aceito em 14.12.2019



## “TIME MANAGEMENT” IN THE ERA OF TECHNIQUE: REFLECTIONS IN THE LIGHT OF HEIDEGGERIAN THOUGHT

Gerenciamento do Tempo na Era da Técnica: Reflexões à Luz do Pensamento  
Heideggeriano

Gestión del tiempo en la era de la técnica: Reflexiones a la luz del  
pensamiento heideggeriano

JANETE DE PAIVA BORGES\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

ROBERTO NOVAES DE SÁ\*\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

**Abstract:** This article aims to deepen the discussion about the contemporary phenomenon called “time management”, from the Heideggerian ideas that surround the expression coined by him of “Era of the Technique”. It stands out; in particular, the philosopher’s reflections on calculating thought (operational, pragmatic and detached from the reflection of what is more proper and originating from the experience of being-in-the-world), the sense of occupation and the affective dispositions anguish and boredom. It seeks to understand the relationship between the current way of life - characteristically accelerated and superficial, the reification of a proclaimed need and pretense ability to “manage time” and the forgetting the experience of temporality as existential flow. It is intended, at the same time, to reflect critically on the changes, implications and impacts arising from the new social configurations produced by this way of thinking, whose foundations appear to be based on the modern conception of time as measure and product.

**Keywords:** Time Management; Occupation; Anguish; Boredom.

**Resumen:** Este artículo tiene como propósito profundizar la discusión sobre el fenómeno contemporáneo denominado “gestión del tiempo”, a partir de las ideas heideggerianas que circundan la expresión acuñada por él de “Era de la Técnica”. Se destaca; en particular, las reflexiones del filósofo sobre el pensamiento calculador (operativo, pragmático y apartado de la reflexión de lo que es más propio y originario de la experiencia de ser en el mundo), el sentido de la ocupación y las disposiciones afectivas angustia y aburrimiento. Se pretende, al mismo tiempo, reflexionar críticamente, sobre los cambios, implicaciones e impactos que vienen de las nuevas configuraciones sociales producidas por este modo de pensar, cuyos cimientos parecen asentarse en la concepción moderna de tiempo como medida y producto.

**Palabras clave:** Gestión del Tiempo; Ocupación; Angustia; Aburrimiento.

**Resumo:** Este artigo tem como propósito aprofundar a discussão acerca do fenômeno designado como “gerenciamento do tempo”, a partir das ideias heideggerianas que circundam a expressão cunhada por ele de “Era da Técnica”. Destaca-se; em particular, as reflexões do filósofo sobre o pensamento calculador (operacional, pragmático e apartado da reflexão do que é mais próprio e originário da experiência de ser-no-mundo), o sentido da ocupação e as disposições afetivas angústia e tédio. Busca-se compreender a relação entre o modo de vida atual, caracteristicamente acelerado e superficializado, a reificação de uma apregoada necessidade e pretensa habilidade de “gerir o tempo” e o esquecimento da vivência da temporalidade como fluxo existencial. Pretende-se, simultaneamente, refletir criticamente, sobre as mudanças, implicações e impactos advindos das novas configurações sociais produzidas por este modo de pensar, cujos alicerces parecem assentar-se na concepção moderna de tempo enquanto medida e produto.

**Palavras-chave:** Gerenciamento do Tempo; Ocupação; Angústia; Tédio.

\* Doutora em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense. Email: psicjan@yahoo.com.br. Orcid: 0000-0002-9708-7434

\*\* Doutor em Psicologia, Professor do Instituto de Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Orcid: 0000-0003-0716-5927



## Introduction

The debate on the question of time with regard to the search for the apprehension of its meaning and the conception of the ways of "dealing" with it, as well as with the affections that its marks imprint on human existence, are present in the most trivial everyday dialogues, in the practices of common sense and in the description of the median pre-understanding of the experience of temporality, persisting through history.

Each one of us use the expression "time" on a daily basis in the context of practically every type of activity that we develop, including "doing nothing", which is, of course, already doing. From the simplest sentence used to start a conversation, going through the recollection of old memories lived in the company of old friends and through the feeling of having "wasted the time" and the desire to "get it back", even the most nostalgic discussions about our inexorable finitude – we refer to time all the time. Poets, philosophers, physicists, theologians, astronomers, farmers, anthropologists and lay people refer to time, research it, investigate it, evaluate it, blame it, count it, measure it, wait for it, count on it. We even make concessions, as when, for example, we recommend to someone in deep hopelessness: "give time to time". Even so, despite being an "old acquaintance", time remains unknown.

Countless are the conjectures, research and attempts at elucidation produced to this day about the mystery of time. As for us, we will focus our attention, in this paper, on the issue of "time management", a curiously symptomatic expression that reveals a specific way of relating to time that takes it as a product and a tool for use. This type of utilitarian relationship with the entities is characteristic of the Era of Technique<sup>1</sup> and is perfectly in tune with calculating thinking, which predominates in it, based on the soil of Heideggerian understanding, which gives us support.

From a historical-philosophical perspective, the search for understanding the mysteries surrounding the question of temporality is quite old. Although the conceptual and historical digression about the concept of time is not the focus of this discussion, we can go back a few hundred years and, by way of example, demonstrate the antiquity of the issue with a famous quote by Saint Augustine. It appears relatively frequently in several treatises on the subject. In addition to the theologian's work having a proven influence on Heidegger, the passage is undoubtedly one of the most expressive statements about the subtlety of the paradox that involves the discussion and understanding of time in the context of human life:

Is there a more familiar and better known notion used in our conversations? When we speak of him, we certainly understand what we say; the same happens when we hear someone talking about the weather. So what is time? If nobody asks me, I know; but if you want to explain to those who ask, I don't know anymore. (Agostinho, 2015, p. 118)

The desire to understand this existential, as a horizon of questioning to make the being phenomenologically explicit, is expressed with the same vehemence with which the theologian admits the difficulty of such an undertaking: "Allow me, Lord, to carry out my investigations [...]; make sure that my attempt is not disturbed. If the future and the past exist, I want to know where they are (Agostinho, 2015, p. 119).

It is not because we have always been dealing with time, however, that we could hastily consider that the theme has a merely contingent connotation or even that enough has been said about it. Such a conception would be equivalent to not considering the possibility of revisiting this phenomenon with openness and courage. Thus, we would abandon the always open perspective of asking ourselves about the impacts of this contemporary historical way of relating man to temporality, its implications and resonances in our own existential path. According to Bauman (1999, p. 7): "Questioning the supposedly unquestionable premises of our way of life is probably the most urgent service that we must render to our human companions and ourselves".

This is, therefore, our purpose with the reflections that follow: to question and incite the formulation of so many other reflections about the experience of being taken over by everyday occupation, while we propose to explain more deeply the experience of temporality in contemporary times.

## Heidegger's Thought on Temporality

Among the many modalities of experience that the new relationship of man with time outlined in postmodernity, we observe, especially, the primacy of attention turned to superficial and elusive aspects of existence. This contributed to the establishment of fluid and disposable relationships, especially of man in

<sup>1</sup> Expression coined by Heidegger to describe the historical way of unveiling man's experience in the world today.





relation to himself, with regard to self-forgetfulness. And if, perhaps, there was any consideration about the relevance of the contributions of Heidegger's thought, concerned that he was with the ontology of being, for the discussion of a phenomenon apparently as positivist and ontic as time management, the philosopher's reflection, reproduced below, could very well dispel such mistrust, highlighting very fruitful approximations between his work and our discussion. In a remarkable prediction, he states:

When any event anywhere and at any time has become accessible with any speed; when an attack on a King in France and a symphonic concert in Tokyo can be "experienced" simultaneously; when time means only speed, instantaneity and simultaneity, and time, as History, has disappeared from the existence of all peoples [...], then, just then – the question continues to go through all this haunting, like a ghost: for what? where? and now what? (Heidegger, 1953/1987, p. 64-65).

The cohesion of Heidegger's thinking leads us to consider that another question of his could, quite by the way, complement and "confront" the previous ones: "But who will be inclined to speak in this way, where the world transit, the technique, the economy get hold of and keep them moving?" (Heidegger, 1929/2003, p. 92). It appears, therefore, that it is probable, to a greater or lesser degree, to foresee the dangers and effects of the current blindness as to the supremacy of the technique today, whereas we also tend to forget this fate, being already submissive and apparently dominated by it.

Heidegger's work establishes a close relationship between ontology and temporality and returns its course to the decisive question about the meaning of being in the horizon of temporality, insisting on the value of time as the structural foundation of existence. The philosopher was concerned, preliminarily and completely, in opposing the conception of time, arising from a logical-chronological approach (more specifically, the time/movement of physics, supported by immediate reality) with the ontological-existential sense of temporality. The heart of his discussion lay, above all, in understanding the ontic determination that underlies the question of the purpose and the passage of time, in which events and historical facts take place (and which privileges quantity and measure, objects of the natural sciences). With equal effort, he was concerned with an analysis of their meaning in the flow of time, for the determination of being as such – which, primarily, concerns the ontological perspective.

In relation to the ontic determination, for example, in the work "What is a thing?", Heidegger (1962/1992, p. 98), already pointed to "names for new fundamental determinations that are now being introduced in the way of considering nature and which denounce a surprising resonance of the economic and the "calculation" of success". And he observed, moreover, that "all this takes place within the fundamental mathematical attitude and in accordance with it" (Heidegger, 1962/1992, p. 98).

From an ontological perspective, Heidegger addresses the question of the meaning of being and contemplates, rigorously, the debate on the affective tone of boredom. He considers that the "profound boredom, drifting here and there", widely experienced in the Era of Technique, is derived from the "intensification of escape, misunderstanding and the absence of direction", and, according to him, also by indifference that cannot be explained. Boredom appears as a "fundamental affective tonality" and is closely related to time: "Boredom almost palpably indicates a relationship with time: a way of putting ourselves before time, a feeling of time" (Heidegger, 1929/2003, p. 92-97).

In such a way, the relationship of man with time, in the average daily life, seems incongruous and unusual: whenever there is spare time or if he has free time, he tries to occupy himself with something with the purpose of "killing time" or "spending time". Suggestively and curiously, it seems to be facing the unbearable of "owning" something from which and with which nothing can be done. The occupation phenomenon would supposedly serve, in this mode of relationship with temporality, as a way to fill, spend and or eliminate time – the same thing that, otherwise, one wants to save, in order to do "something" with it and/or produce "something" in it. A description that sounds minimally tautological and counterproductive, contradictory or paradoxical. In this regard, the thinker asks:

How will we escape boredom, in which we say that time is too long for us? [...] we are constantly, consciously or unconsciously, committed to passing the time, to welcome with sympathy the most important and essential occupations, even if only so that they fill our time. Who will deny this? (Heidegger, 1929/2003, p. 95)

The capitalist way of managing life (which prevails through calculating thinking), in parallel to this urgency to escape boredom, coupled with the pressure and eagerness to escape through occupation, seem to be conveniently associated to boost the education/learning industry a control that guarantees the competence to *manage* our "own" time. Meanwhile, the reflection on the meaning of a fluid historicity, when neglected or disregarded in the Era of Technique, leads us to think of what Latour (1994, p. 51-52) calls "the [...] greatest oddities of moderns - the idea of a time that would pass irreversibly and that would cancel, behind it, all the past". And that, finally, it would leave in its wake only "extensions of practices, accelerations in the circulation of knowledge". On this stage, for him, "the modern Constitution speeds up



or facilitates the unfolding of collectives, but does not allow them to be considered". What would be left, therefore, would be just "moments without references":

Why does the modern Constitution compel us to feel time as a revolution that must always be restarted? Because it suppresses the origins and destinies of Nature's objects and because it makes its sudden emergence a miracle [...] modern time is a succession of unexplained appearances themselves due to the distinction between the history of science and that of the techniques and the history pure and simple. (Latour, 1994, p. 69)

Regarding the gap between the analysis of the sense of time in human existence and the physical approach (movement/immediate reality), we observe in Latour's thought, distinguishing between time and temporality (the latter representing the different and possible interpretations about the passage of time), a perspective very close to Heidegger's existential phenomenological:

Time has nothing to do with history. It is the connection between beings that constitutes time. It is the systematic connection of contemporaries in a coherent whole that constituted the flow of modern time. [...] The time that the calendar marks clearly situates events in relation to a regular series of dates, but historicity situates the same events in relation to their intensity. (Latour, 1994, p. 76-67)

In such a way, time, in the view of calculating thought, dispenses with the sense of the fluidity of existence in which the being-in-the-world-with-the-other is projected, allocated that is in the category of yet another simply given being, with which man should relate to, predominantly, due to the pragmatic functionality and usefulness of his "measurement units". In these, there would fit as many units of acts performed and or objects produced. And the runaway production itself seems, more and more, to call itself for more re/production, even if random and alienated from the context of the existential relation of the being with itself in its historical process and in the singular scenario in which it occurs. As Duarte ponders (2010, p. 37): "In the midst of the abandonment of being, man himself is brought into the situation of unconditioned servitude, in the sense that he himself became a slave or an employee of his own technoscientific service".

It is important to note that Heidegger, at the conference "What is thinking?" (and he did so in other writings), clarifies that such a debate

has nothing to do with science and, above all, if the discussion has the right to be a thought. Science does not think because, according to the way of its procedure and resources, it can never think – namely, to think according to the way of thinkers. That science, however, cannot think, this is not a deficiency, but an advantage. Only this advantage assures science the possibility, according to the research method, to introduce itself in a certain domain of objects and settle there. (Heidegger, 1952/2006, p. 115)

It would not be surprising, therefore, that pragmatism and immediacy regarding the use of time as a "product" conform to the rules of production and consumption that prevail in capitalism and in the relations between men and the experience of time in the Era of Technique – not even if the scientific illusion is concerned with giving "time management" a scientific status through the use of models based on logical-mathematical parameters. Heidegger inquired, however, whether phenomena such as time could, like other "objects of study", be subordinate or should yield to the analysis of the natural sciences by the experimental method, without the annihilation of what was originally constitutive. "Completely mathematized, time becomes the t coordinate, next to the spatial coordinates x, y, z. It is not reversible – what constitutes only reference to the time that opposes a definitive mathematization" (Heidegger, 1929/2003, p. 63).

It is not out of time, therefore, that the effort in research and in the implementation of methods to enable the execution of the largest possible number of activities in an increasingly short period of time is a phenomenon that is widely visible in our daily lives. A search, even superficial, around, will show the large volume of products, movements and processes that promote speed as its differentials: food and instant messages, dynamic readings, commercialization of devices that replace others in a very short time and whose advantage consists, in most cases, only in providing a speed of operation minimally superior to the previous one, promises of agility in the attendance by service providers – regardless of whether or not there is quality in them – and an infinity of other examples.

The singular hurry of our days is reproduced in several fields, especially in the corporate world, extending its impacts, however, to all areas of human life: "running against time"; "be ahead of your time", develop strategies to "prevent and anticipate solutions"; "don't waste time", because "time is money". Expressions such as "no time" and "slow time", perceived time and real time, for example, related to the perception of customers about the waiting time for resolving or not their demands with companies, put pressure on several sectors to develop more modalities fast relationship with the user as an alternative to preserve its customer base.



In such a way, the imposition – whether external or self-referenced – of “optimizing” one’s own time, acts in conjunction with the desire for agility and the eagerness for novelties. The corollary of this situation is that we are compelled not to take more than a few moments in each act; urged to set sail continuously to experience incipient realities, not being deeply and singularly affected by any of them. This reminds us of the way in which Duarte (2010, p. 13) characterizes such a flow: a “stunned and ambiguous superficiality of modern man in his own time”.

If, on the other hand, we make a voluntary attempt to strive to avoid such a condition, we end up at-testing, sooner or later, according to Bauman, that “we are all, unwillingly, by design or by default, move-ment [...] even if physically immobile”. Taking into account the frantic pace of changes in the globalized era, according to the author, “immobility cannot be considered as a realistic option” (Bauman, 1999, p. 6). Not even thought escapes this voracious imposition. He is also called to operate in a “proactive” manner and based on utilitarianism. Due to this absolutist pragmatism, thought is driven to operate in such a way as to lead human action towards the perpetuation of a machinic status quo and devoid of the search for meaning, that is, of an existential orientation in which the elements of everyday life are experienced, in an articulated way, in order to enable a feeling of rootedness and belonging, within a general world context. The philosopher also points out that the contemporary frenzy has even become one of the “real needs for many people, whose minds are no longer fed by anything other than sudden changes and constantly re-newed stimuli [...]”. And he concludes: “we can no longer tolerate what lasts, nor do we know how to make boredom bear fruit” (Bauman, 2001, p. 7).

In a movement opposite to this blind endeavor, Heidegger (1929/2003, p. 99) ponders about intoler-ance and escape from boredom, suggesting that we do not “put ourselves in opposition to him [...] do not always react immediately to protect ourselves, [give it] a lot more space... let him resonate... due to an approximation... of ourselves as a being-there”. Sébastien Charles (apud Lipovetsky, 2004, p. 34) about “hypermodern times”, explains an idea converging with Heidegger’s thought:

The functioning of the liberal world, which generates more profit, more efficiency and more ratio-nality, seems to justify the fears of Heidegger, who, regarding the technique, denounced a distortion of its meaning in favor of a “will of will”, a dynamic of the power that feeds on itself, with no other purpose than its own development [...] having as its sole purpose its dominion over men and things and, ultimately, producing this fanatic world of technique and performance which is ours.

Aware of the fact that Heidegger did not condemn the technique at all, but decisively challenged the effects of its thoughtless use, we can think that the philosopher points us to an original path: not allowing ourselves to be subjugated by unbridled occupation, but let boredom resonate as a space for understand-ing oneself and questioning the directions that have led us to do for the sake of mere doing. This can occur in the pursuit of any human activity, since it is not restricted to a specific behavior, but concerns a way of doing – a compulsive doing, whose emphasis is not really what is being done, but the filling an intolerable void; of a space in which contact with oneself cannot be endured and that is occupied to quell a latent malaise. In this way, welcoming the space of freedom that the affective disposition of boredom can effectively provide is a condition for the possibility of reflecting more closely on our everyday natural attitude towards the proposal of technical hegemony in our days.

## **Contemporary Time Management: Methodologies, Effects and Perspectives**

The methodologies used in the processes of “time management”, as “technical-scientific” practices, can, to some extent, be considered “modern”. However, the propelling elements of the management and control of life underlying this phenomenon are not exactly new and, ultimately, denote a specific and singular way of living with time, typical of the concept of man that prevails today. On the other hand, it represents an activism consecrated by the community and derived, among others, from the total or partial absence of reflexivity, which “takes over” time, just as an industry appropriates any input for making a product, and then seeks to negotiate it, giving the community the urge to “use it” well, in an “effective and efficient” way. Otherwise, it is alarmed that the “misuse” or “waste” of time would bring irremedi-able damage to the subject – even more so in today’s times, when excessive competition is installed in the production/consumption ellipse. Managing time and providing the means to stand out becomes an indispensable condition to occupy a socially privileged place, since prominent positions in this universe are given only to a few.

Due to so much “oppression” in search of performance (and, in this specific case, the fact can easily be seen in several examples and advertisements on the internet, through searches with the expressions time management and time management), we find us with countless reports of guilt and regret related to this



issue: feelings of worthlessness, inadequacy, feeling of loss, failure and “disadvantage” in relation to those who “knew how to better manage” the “product” time (as, for example, among many others, at <http://www.produtividadeninja.com.br/aula-rapida-sobre-gerenciamento-de-tempo/>). The widespread phenomenon of “time management” is emblematic in this sense, as well as its many developments and similar slogans: “manage your time effectively”; “fight the ghost of idleness”; “do more in less time”, among others. These maxims invaded bookstores and the media: in interviews, articles and reports that act as a decoy for the promotion of countless courses and lectures, offered by different educational establishments; autonomous teachers with diverse backgrounds and qualifications, speakers, youtubers, coaches, professionals or not, who extract from the offer of such promises a great financial lode.

The point of view that underlies this conception has, almost invariably, a motivational character, expressed in slogans: “philosophies” of success, positive thoughts, motivational phrases that defend the thesis that it is up to man to maintain control over all factors actors in his life, at the expense of superhuman resilience, apparently blind to the factual and inexorable elements of existence; corollary of a pseudo-pedagogy that arrogates to itself the methodological proposal of management of the unmanageable<sup>2</sup>.

Such proposals consist, in general, of methods, techniques and strategies that assure the possibility of coordinating different activities within a time that ends up being millimeter. From the old and traditional lists, calendars, numbered files and “tactically” positioned notices are suggested regarding the use of gadgets designed exclusively for this purpose (for example, the “Pomodoro Technique”, developed by Francesco Cirillo in late 1980 for manage time and that consists of using a tomato-shaped stopwatch). The device provides breaks every 25 minutes in the work routine, which, supposedly, would make production even more efficient. And there is no lack of sophisticated software for this in addition to countless other mechanisms and proposals that disregard peculiarities, exceptions and complexities of a varied range of situations and attributions of singular meanings, inherent to the existential facticity (which speaks of the way of being of man, of his condition of being launched in the almost invariably, from a perspective of life standardization, regulation and restriction less “priority or important” activities such as interpersonal relationships. As Duarte (2010, p.13) observes:

giving rise to the frantic world in which we live daily, always dealing with a thousand activities and occupations for which we do not even have enough time to begin to account for them [...] the relations of man with man and with the other entities get along with and through the demands and imperatives of science and technology.

Marketing, a partner in this frenzy, usually makes use of caricatures: clocks that create wings and fly away, hourglasses whose sand drains quickly, leaving behind people with despair or despondency; among others. In an appealing way, they conclude such scenes with slogans that refer to questions that we actually ask ourselves, immersed that we are in this spiral of demands and daily demands. In front of them, we are anguished and for them we seek “effective scientific solutions”, subliminally imposed by the dictates of the Era of Technique. Then, questions arise, such as “Do you feel that your time has not yielded enough?”, or “Do you have a feeling that the days are passing faster and faster and that there is nothing that can be done to reverse this situation?”.

With such almost obvious prompts, solutions are offered that invariably consist of a set of very similar stratagems, regardless of gender: classroom and online courses, reports, lectures, literature, videos, articles. The following examples were taken at random from a general internet search (as, for example, at <https://blog.runrun.it/administracao-do-tempo-tecnicas-aprovadas/> and <https://jornaldoempreendedor.com.br/destaques/lideranca/5-tecnicas-de-gerenciamento-do-tempo-que-valem-a-pena-usar/>), based on keywords (time management, administration and optimization). After promising results – such as: “We have separated five tips to change your perception of productivity”, or “Time management at work: ten tested and approved techniques” –, mandatory recommendations are offered, such as:

- 1) Predict the unexpected (making an “unbeatable” time management is anticipating small spaces for interruptions in your planning);
- 2) Say no!
- 3) Five minutes earlier is punctual. On time, you're late. Late is unacceptable;
- 4) Set priorities;
- 5) Delegate responsibilities;
- 6) Avoid meetings;
- 7) Escape distractions;
- 8) Block your time.

The eighth recommendation even established a consideration: “We waste a lot of our time. [...] If you put your calendar ahead of you and block as much time as possible, in advance, then you can leave only a

<sup>2</sup> Observations made after analysis of various time management courses, available on different websites.





small amount drop. By doing this you prevent the demands of other people to disrupt your routine". We were surprised by the expressions "block your time", "leave a small amount loose", etc., especially regarding the unintelligibility of whatever this "statement" wanted to propose, effectively.

In addition, considering the large volume of instructions contained in books, courses, lectures and that teach how to manage time, it could be considered whether the time spent in implementing such rules (self-control, self-surveillance, notes, etc.) would result in "savings" or "waste" of time, since they represent additional occupation. Even considering that practically all advertisements and tutorials ensure that it is possible to foresee and manage unforeseen events, it seems inevitable not to think about the immeasurable effort that it is necessary to make in order to "pack up" each specific occupation in an appropriate time slot, so that none of them is disregarded and not a minute is left unoccupied, therefore, lost.

The theses that postulate time management as the salvation for the good life of man have not abandoned the space for rest, since previously scheduled and not as an end in itself. The pause would be allowed as a kind of bonus for those who managed, in this marathon, to fulfill their scale of "priorities" (term repeatedly mentioned in such programs and which represents one of their biggest pillars)<sup>3</sup>. The concept of "time", in this scenario, seems to resemble that of a physical compartment in which occupations must be positioned in order of relevance and, subsequently, performed in the same order. Therefore, occupation should be bent. Heidegger proposes a reflection on this. He argues that time is external to things:

It passes over things, like the flood over the gravel; perhaps not even so, because, in the movement of the waters, the stones move out of place, rub against each other and become polished. But the flow of time leaves things unmolested. (Heidegger, 1962/1992, p. 30-31)

We are faced here with the perception that things are not in relation to time superiority; "something" that would be functional and would serve the occupation, as a mere receptacle for it. On this specific point, although in a very different context and apart from the topic of our discussion, there is no way to forget a certain passage from *The Zollikon Seminars*. In it, a young man explains his experience of deprivation, called schizophrenic, which could well be a metaphor for the everyday, equally schizophrenic way of experiencing temporality: "We are left to watch the clock and lose the thread to ourselves" (Heidegger, 1987/2009b, p. 84).

For Heidegger's criticism, time is definitely not a functional "something" in the service of occupation. In this regard, in the context of our investigation and, in particular, on time management and control techniques and their impacts on human life, an initiative by the United States Department of Defense is quite illustrative. We even maintain, based on the knowledge of such an undertaking, that the emphasis on profitability reached levels that, within the reasoning of the average daily life, discarding fictitious and futuristic visions, few of us could conceive that it would arrive. It is a study that represents, in fact, a limit example, which is presented in Jonathan Crary's book called *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, of which we mention some fragments:

[the] brain activity of the so-called white crown sparrow during its migrations has the extraordinary ability to stay awake for seven consecutive days during the migration, which allows it to fly and sail at night and look for food during the day, without resting. The US State Department and the various universities with which it has partnered in this unprecedented venture hope to gain knowledge applicable to human beings and to discover how people can go without sleep and function productively and efficiently. Bearing in mind that most of the necessities of human life have become commodities or investments that can be converted into market values, sleep is the great and intolerable exception to this commodification and financialization of the entire time lived: "Sleep is an unavoidable hiatus in the theft of time that capitalism submits to us [...] a human need [...] an interval of time that cannot be colonized or subjected to a massive profitability mechanism - and thus remains an incongruous anomaly and a focus crisis in the global present. Despite all the scientific research done in this area, it frustrates and confuses any strategy to exploit or redefine it. The astonishing and inconceivable reality is that no value can be extracted from sleep [...] The stated (and blatant) aim of this attempt to control human sleep is to create a "soldier who does not sleep". The colossal amounts of money that the American scientific-military complex has been investing in studies on sleep deprivation and in experimental tests of sleep deprivation and wake stimulation techniques have a clear purpose: to reduce the human body's need for sleep and thus create the "soldier who does not sleep" who, in turn, would configure the "sleepless worker" and the "sleepless consumer". Let us not be naive: history often shows us that scientific and technological innovations related to war are inevitably assimilated and incorporated in the economic and social sphere. The progressive and successive deprivation of sleep in these "subjects of interest" who are individuals as "economic agents" is, so to speak, the glorious dream of the markets that operate in "24/7 regime" (Crary, 2016, p. 1-11).

<sup>3</sup> Observations made after analysis of various time management courses, found on different websites.





The above report allows us to reaffirm, once again, the relevance of Heidegger's thought, with regard to the concern with the destiny of being in the face of the technical dictatorship. The danger increases when, taken by it, we consider it neutral, making us blind to its effects and purposes.

## Temporality and Sense under the Existential Perspective

In contrast to the mathematical and instrumentalized view of time measurement; at the heart of attempts to revise metaphysical assumptions and bases, Heidegger turns the course of thought to the decisive question about the meaning of being on the horizon of temporality. Such concern appeared in an embryonic form long before *Being and Time*, as the philosopher himself explains, in this same work, when he alludes to a class he gave at the University of Freiburg in 1915, and which came to become a text, printed in 1916, which he named "The concept of time in historical science". In that text he says: "While measuring time [...] in Physics [...] we determine a quantity [...] We make a cut on the time scale, thereby destroying the real time in its flow and we paralyze it" (Heidegger, 1915/2013, p. 366). In other words, if in *Metaphysics* the discussion on the question of time is distanced from the analysis of factual existence, and linked to some determination previously given; in Heidegger's hermeneutics it must be understood within *Dasein's* facticity. In it, temporality appears as a fundamental element of understanding the horizon of being. At this point, we return to Heidegger's idea (1927/2009a, p. 422- 423), when he says:

In a first approach and in most cases, the being-in-the-world is understood from what it is concerned with. Improper understanding is projected to what is liable to occupation and performance, to what is urgent and inevitable in the business of daily chores. [...] Primarily, the presence does not come to itself in its most own and irremissible potentiality-for-being, but it is in occupying itself that the presence awaits itself, starting from what provides or refuses what it is occupies. [...] And only because in fact the presence awaits its potentiality-for-being, from what it is concerned with, can it wait and weave expectations.

It is clear, therefore, that such a way of existing, which is determined as production; it is part of the daily attitude that constitutes the *Dasein*. And the appropriation of this, with a view to fostering capital, in some way, supports the discourse that moves marketing about time management and control. Modern science and technique are only interested in entities in their possibility of calculation, organization, planning and predictability – the same targets that time management aims to achieve. Regarding the relationship between the so-called "good use or management" of time and productivity, we can understand, from Heidegger's thinking, that this is also a concept aligned with the daily attitude, in which everyone is immersed:

the daily occupation is understood from the potentiality-for-being that comes to him in a possible success or failure, relative to what he is concerned with. Improper understanding is projected to what is liable to occupation and performance, to what is urgent and inevitable in the business of daily chores (Heidegger, 1927/2009a, p. 423).

With regard to this objective relationship between the entities, therefore, Heidegger repeatedly emphasizes its "natural" character and even the necessity of its occurrence, taking into account the pragmatic foundation that involves our existence from an ontic point of view. He deals with this, exemplarily, in this passage, in addition to many others: "In the constitutive temporality of letting and doing together resides, in an essential way, a specific forgetting. So that, being 'lost in the instrumental world', one can 'really' get down to work, the one-self must forget" (Heidegger, 1927/2009a, p. 442).

However, the affective disposition of anguish, experienced in the experience of temporality, and which closely says the unbearable of "watching time go by", without "doing anything", seems to us to have been approached by the philosopher even more radically than the following mode:

Specifically, what anguish anguishes does not come across as something determined in an occupation. The threat does not come from what is at hand and from what is simply given, but, above all, precisely, that everything that is at hand and is simply given no longer "says" anything. It no longer establishes any conjuncture with the entity of the surrounding world. The world, in the context of which I exist, sank into insignificance [...] waiting for the occupation finds nothing else from which to understand itself (Heidegger, 1927/2009a, p. 429).

Thus, if, in a certain way, anguish man has *wasted* time for what he felt was unnecessary to have *done*, and/or for what was considered important or pleasant to *do* and which was not carried out; on the other hand, it also anguishes the present time and the future, due to the possibility of demanding its enjoyment:



what *to do now* so as not to foresee, *after*, that it has been lived in vain. This man wants, therefore, to support himself, in the present, of a future without discomfort - which he tries to obtain with the use of strategies that give him the maximum control and guarantees. It is what is perceived in marketing calls such as those mentioned above, which promise to teach you to control and “optimize” the time so that it does not run out.

Faced with this apparent paradox, which seems to us to be an impasse, the disturbing question seems to reside, primarily, according to Heidegger's thought, in the mismatch between calculating thinking and reflection, the urgency of measurement and control at the expense of meaning. The pertinence of the re-appropriation of meditative thinking is that it juxtaposes and observes everything, revealing, in each way of thinking, including the calculating one, its own character and specificity. The philosopher emphasizes, precisely for this reason, the permanent analysis of the implications of the supremacy of calculating thinking over the destiny of being, of the dangers of shallow thinking and devoid of reflexivity that prevails today. In this context, the time in which the historical process of being unfolds does not escape the obligation to be shaped into an object that must be planned, programmed, measured.

Paci, in his introduction to Heidegger's work *What is Metaphysics?*, Endorsed how crucial and urgent the theme is. According to him, Heidegger had the merit of insisting on the value of temporality as a structural foundation of existence:

Temporality is the ontological sense of our anxiety. Time is the primordial process with which existence comes out of itself, it is the ontological expression of anguish and the foundation of existence that comes out of itself and exists in it. It is in this pure temporality where existence is realized, where it is historicized. And this time is the original foundation (*Ursprüngliche Zeit*). (Paci, 2019, p. 14-15, p. 46)

The inseparable relationship between the meaning of all things and temporality is also made explicit in Casanova, who articulates the experience of crisis in the contemporary world with the phenomenon of experiencing time. He states that “if we were able to suppress for a single instant that it was the temporal presence of the world, nothing else would appear and it would no longer be possible to talk even about a radical indifference in relation to all things” (Casanova, 2013, p.12). The fact that time, separated from the original temporality of the *Dasein* is nothing, would indicate that we are co-responsible for, from our finitude, unveiling its meaning. Corroborating this assertion, Alweiss (2002, p. 122) points out that, by re-allocating the sense of time from finitude and not from eternity as a condition for the possibility of being, Heidegger radicalizes the notion of freedom and responsibility.

Sá (2003, p. 3), in turn, points out that forgetfulness represents the “inseparable counterpart of the characteristic acceleration of the exploration and control project that determines the contemporary world” and that it is necessary to “seek the roots of this happen in the historical dynamics of unveiling and veiling of meaning to which the human being is appropriate”. And Duarte (2010, p. 18) warns that this forgetfulness that distances man from the most proper sense of his being, for Heidegger, is not “an isolated event devoid of ethical and political implications for our daily existence”.

We credit the urgency of this reflection, therefore, to the knowledge of the implications that the continuous and daily expropriation of the sense of temporality can cause, compromising and or restricting the possibilities of a more complete and healthy existence. We are all, therefore, in the same way, in the midst of the dynamics of the constitution and preservation of the quality of human life, in the face of the imperious question that we must ask about man's impermissible commitment to himself and to the other. As social actors, this will be done as we pay attention to the psychological, political and ethical consequences that the premises underlying the proposal of “time management”, as they appear in the Era of Technique, reverberate.

## Final considerations

According to the heideggerian perspective, we live in an era in which the technical view of life prevails. Such view is based on an ideal that ensures that everything can be submitted to the logic of control, production and efficiency. The “everything” in question seems to encompass even temporality, as such scientism proposes to think of time from the same parameters of accuracy and control used as a reference to treat any other product or object. This mode of relationship denounces the forgetfulness of the self and the understanding of how much is immersed in a fluid historicity that, not being subjugated to those same parameters, but, rather, opening up to a constant becoming, more authentic and free, gives meaning to time as a space of creation and existential project. To the detriment of such an experience, which favors the search for the ultimate meaning, what seems to be in force is a way of being trapped in the urgency of an automated and pre-determined permanent doing, which aims to meet only prescriptions based on impersonal daily life, dictated by agents regulators and technical contingencies for handling and controlling reality.

In this horizon, access to more specific, original and constituent meanings of the human (those that the there-being can unravel, freeing up the world as an opening space for the multiple possibilities of



being) becomes less and less likely. Ultimately, what is revealed in front of us, as the compulsory compliance with the time management prescription, dictated by the current way of life, is taken for granted is a fertile setting for physical and psychological illness, with deleterious and social breakdown in the community as a whole.

Despite criticisms of the procedures naturally used by science (among others, that of taking care of the entities based solely on their functionality, as would be the methodologies proposed for the control and subjugation of time, submitted to the purposes of the domain of technique), Heidegger often makes explicit (for example, in passages already cited by us, as in Heidegger, 1927/2009a, p. 442 and Heidegger, 1952/2006, p. 115) that the correlation between science and such practices is intrinsic, taking into account wear your objects and purposes. It postulates the legitimacy of what is set by the average daily life, including calculating thinking, which is extremely valuable in its context. What the philosopher intends not to let us forget is that this is only a possible way of unveiling history and that the danger of taking it as exclusive and superior is to secure him a definitive landlord, from which he can no longer be freed: a subservience in which there is no difference between the entity and the being.

Therefore, Heidegger's thinking allows us to pay attention to the situation in which, given the dictates of everyday life, we place ourselves in a repeated position of escape both from ourselves and from the other, too busy competing for the best podiums, with the greatest amount of achievements in the shortest possible time. Meanwhile, we restrict our possibilities of relating to temporality as the structural foundation of existence and with the other, on the same journey. Preserving in memory the effects of this technical situation, however, is already configured as a possible trigger for new reflections and perhaps as the dawn for freer modes of existence.

I cannot doubt the truth of that utterance which the greatest of poets  
delivered with all the seeming of an oracle:  
"The part of life we really live is small."  
For all the rest of existence is not life, but merely time  
Seneca, *On the shortness of life*

## References

- Agostinho, S. (2015) *Confissões*. Retrieved from <http://www.monergismo.com/santo-agostinho/confissoes/>
- Alweiss, L (2002). Heidegger and "the concept of time". In: *History of the Human Sciences*. V. 15 N. 3 (p. 117-132). London: SAGE Publications.
- Bauman, Z. (1999). *Globalização: As consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Casanova, M. A. (2013). *Eternidade Frágil: ensaio de temporalidade na arte*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Crary, J. (2016). *24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Ubu.
- Duarte, A. (2010). *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Heidegger, M. (1916). *El Concepto de Tiempo en La Ciencia Histórica*. Zeitschrift fur Philosophie Kritik. Leipzig (p.173-188). Translated by Elbio Caletti. Retrieved from [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/concepto\\_tiempo\\_historico.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/concepto_tiempo_historico.htm) (p 357-375).
- Heidegger, M. (1987). *Introdução à Metafísica*. Translated by Emmanuel Carneiro Leão Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (Original de 1935, republicado em 1953).
- Heidegger, M. (1992). *Que é uma Coisa?* Lisboa: Edições 70 (Original published in 1962, taken from a course taught in 1935/1936 at the University of Freiburg).
- Heidegger, M. (2003). *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária (Original published in 1929).
- Heidegger, M. (2006). O que quer dizer Pensar. In: *Ensaio e Conferências* (p. 111-124). Translated by Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel and Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes (Original from a 1952 conference)



- Heidegger, M. (2009a). *Ser e Tempo*. Translated by Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes (Original published in 1927).
- Heidegger, M. (2009b). *Seminário de Zollikon*. In: Medard Boss. Translated by Gabriela Arnold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes. (Original published in 1987).
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Lipovetsky, G. (2004). *Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla.
- Paci, E. (n/d). Introdução. In: Heidegger, M. *¿Qué es Metafísica?* (p. 3-54). Translated by Xavier Zubiri. Retrieved from <https://espanol.free-ebooks.net/ebook/Que-es-la-metafisica/pdf>.
- Sá, R. N. de (2003). Contribuições para uma hermenêutica da desatenção e do esquecimento na existência cotidiana. In: Maluf, Ued. (Org). *Epistemologias não ordinárias: paradigmas alternativos em ciências humanas e sociais*. V. 1 (p.135-146). Rio de Janeiro: Booklink.

Submitted Nov 11, 2019 – Accepted Jan 15, 2020



# GERENCIAMENTO DO TEMPO NA ERA DA TÉCNICA: REFLEXÕES À LUZ DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO

*Management of Time in the Age of Technique: Reflections in the light of  
heideggerian thought*

*Gestión del tiempo en la era de la técnica: Reflexiones a la luz del  
pensamiento heideggeriano*

JANETE DE PAIVA BORGES\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

ROBERTO NOVAES DE SÁ\*\*  
(UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

**Resumo:** Este artigo tem como propósito aprofundar a discussão acerca do fenômeno designado como “gerenciamento do tempo”, a partir das ideias heideggerianas que circundam a expressão cunhada por ele de “Era da Técnica”. Destaca-se; em particular, as reflexões do filósofo sobre o pensamento calculador (operacional, pragmático e apartado da reflexão do que é mais próprio e originário da experiência de ser-no-mundo), o sentido da ocupação e as disposições afetivas angústia e tédio. Busca-se compreender a relação entre o modo de vida atual, caracteristicamente acelerado e superficializado, a reificação de uma apregoada necessidade e pretensa habilidade de “gerir o tempo” e o esquecimento da vivência da temporalidade como fluxo existencial. Pretende-se, simultaneamente, refletir criticamente, sobre as mudanças, implicações e impactos advindos das novas configurações sociais produzidas por este modo de pensar, cujos alicerces parecem assentar-se na concepção moderna de tempo enquanto medida e produto.

**Palavras-chave:** Gerenciamento do Tempo; Ocupação; Angústia; Tédio.

**Abstract:** This article aims to deepen the discussion about the contemporary phenomenon called “time management”, from the Heideggerian ideas that surround the expression coined by him of “Era of the Technique”. It stands out; in particular, the philosopher’s reflections on calculating thought (operational, pragmatic and detached from the reflection of what is more proper and originating from the experience of being-in-the-world), the sense of occupation and the affective dispositions anguish and boredom. It seeks to understand the relationship between the current way of life - characteristically accelerated and superficial, the reification of a proclaimed need and pretense ability to “manage time” and the forgetting the experience of temporality as existential flow. It is intended, at the same time, to reflect critically on the changes, implications and impacts arising from the new social configurations produced by this way of thinking, whose foundations appear to be based on the modern conception of time as measure and product.

**Keywords:** Time Management; Occupation; Anguish; Boredom.

**Resumen:** Este artículo tiene como propósito profundizar la discusión sobre el fenómeno contemporáneo denominado “gestión del tiempo”, a partir de las ideas heideggerianas que circundan la expresión acuñada por él de “Era de la Técnica”. Se destaca; en particular, las reflexiones del filósofo sobre el pensamiento calculador (operativo, pragmático y apartado de la reflexión de lo que es más propio y originario de la experiencia de ser en el mundo), el sentido de la ocupación y las disposiciones afectivas angustia y aburrimiento. Se pretende, al mismo tiempo, reflexionar críticamente, sobre los cambios, implicaciones e impactos que vienen de las nuevas configuraciones sociales producidas por este modo de pensar, cuyos cimientos parecen asentarse en la concepción moderna de tiempo como medida y producto.

**Palabras clave:** Gestión del Tiempo; Ocupación; Angustia; Aburrimiento.

\* Doutora em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense. Email: psicjan@yahoo.com.br. Orcid: 0000-0002-9708-7434

\*\* Doutor em Psicologia, Professor do Instituto de Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Orcid: 0000-0003-0716-5927





## Introdução

O debate sobre a questão do tempo no que tange à busca pela apreensão de seu sentido e da concepção dos modos de se “lidar” com ele; assim como com os afetos que suas marcas imprimem no existir humano está presente nos diálogos cotidianos mais triviais, nas práticas do senso comum e na descrição da pré-compreensão mediana da experiência da temporalidade, persistindo através da história.

Cada um de nós utiliza cotidianamente a expressão “tempo” no contexto de praticamente todo tipo de atividade que desenvolve, incluindo o “fazer nada” que já é, por certo, um fazer. Da mais simples proposição usada para dar início a uma conversa; passando pela lembrança de antigas memórias vividas no encontro com velhos amigos; pela sensação de ter “perdido tempo” e a vontade de “recuperá-lo”; até as discussões mais nostálgicas sobre nossa inexorável finitude; referimo-nos ao tempo o *tempo* inteiro. Poetas, filósofos, físicos, teólogos, astrônomos, agricultores, antropólogos e leigos o citam, pesquisam, investigam, avaliam, culpam, contam, medem, esperam por ele, contam com ele. Até concessões lhe fazemos, quando recomendamos a alguém em profunda desesperança: “Dê tempo ao tempo”. Ainda assim, apesar de “velho conhecido”, o tempo permanece uma incógnita.

Incontáveis são as conjecturas, pesquisas e tentativas de elucidação produzidas até hoje sobre o mistério do tempo. Quanto a nós, direcionaremos nossa atenção, neste artigo, à questão do “gerenciamento do tempo”, expressão curiosamente sintomática e reveladora de um modo específico de relação com o tempo que o toma como produto e instrumento de uso. Este tipo de relação utilitária com os entes é próprio da Era da Técnica<sup>1</sup> e encontra-se perfeitamente afinado com o pensamento calculador, que nela predomina, a partir do solo de compreensão heideggeriano, que nos confere suporte.

Por uma perspectiva histórico-filosófica, a busca pela compreensão dos mistérios que envolvem a questão da temporalidade é bastante antiga. Apesar da digressão conceitual e histórica do conceito de tempo não ser o foco da presente discussão, podemos recuar algumas centenas de anos e, a título de exemplo, demonstrar a antiguidade da questão com uma célebre citação de Santo Agostinho. Ela surge com relativa frequência em diversos tratados sobre a temática. Além da obra do teólogo exercer comprovada influência sobre Heidegger, a passagem é, sem dúvida, uma das mais expressivas enunciações sobre a sutileza do paradoxo que envolve a discussão e a compreensão do tempo no contexto da vida humana:

Haverá noção mais familiar e mais conhecida usada em nossas conversações? Quando falamos dele, certamente compreendemos o que dizemos; o mesmo acontece quando ouvimos alguém falar do tempo. Que é, pois, o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; mas se quiser explicar a quem indaga, já não sei (Agostinho, 2015, p.118).

O desejo de compreender este existencial, enquanto horizonte de questionamento para explicitar fenomenologicamente o ser, é expresso com a mesma veemência com que o teólogo admite a dificuldade de tal empreendimento: “Permite-me, Senhor, que eu leve adiante minhas investigações [...]; faz que minha tentativa não seja perturbada. Se o futuro e o passado existem, quero saber onde estão (Agostinho, 2015, p.119).

Não é por termos nos havido desde sempre com o tempo, contudo, que poderíamos considerar, de modo irrefletido, que a temática possui conotação meramente contingencial ou mesmo que já se tenha discutido o suficiente sobre ela. Tal concepção equivaleria a um dar de ombros para a possibilidade de revisitar este fenômeno com franca disponibilidade e coragem. Abandonaríamos, assim, a perspectiva sempre aberta de nos interrogarmos sobre os impactos deste modo histórico contemporâneo de relação do homem com a temporalidade; suas implicações e ressonâncias em nosso próprio percurso existencial. Conforme Bauman (1999, p.7): “Questionar as premissas supostamente inquestionáveis do nosso modo de vida é provavelmente o serviço mais urgente que devemos prestar aos nossos companheiros humanos e a nós mesmos”.

É este, portanto, nosso objetivo com as reflexões que se seguem: Questionar e incitar à formulação de outras tantas interrogações acerca da experiência de sermos tomados pela ocupação cotidiana, enquanto propomos explicitar um pouco mais a vivência da temporalidade no contemporâneo.

## O Pensamento Heideggeriano sobre a Temporalidade

Entre as tantas modalidades de experiência que a nova relação do homem com o tempo delineou na pós-modernidade, observamos, em relevo, a primazia da atenção voltada para aspectos superficiais e fugi-

<sup>1</sup> “Era da Técnica” é uma expressão cunhada por Heidegger para descrever o modo histórico de desvelamento da experiência do homem no mundo na atualidade.



dios da existência. Tal fator favoreceu o estabelecimento de relações fluidas e descartáveis; especialmente do homem com ele próprio, no que tange ao esquecimento de si. E se, porventura, alguma ponderação houvesse acerca da pertinência das contribuições do pensamento de Heidegger, ocupado que estava com a ontologia do ser, para a discussão de um fenômeno aparentemente tão positivista e ôntico quanto o gerenciamento do tempo, a reflexão do filósofo reproduzida a seguir poderia perfeitamente bem amainar tal desconfiança, colocando em relevo aproximações muito profícuas entre sua obra e nossa discussão. Em notável vaticínio, ele afirma:

Quando qualquer acontecimento em qualquer lugar e a qualquer tempo se tiver tornado acessível com qualquer rapidez; quando um atentado a um Rei na França e um concerto sinfônico em Tóquio poder ser “vivido” simultaneamente; quando tempo significar apenas rapidez, instantaneidade e simultaneidade e o tempo, como História, houver desaparecido da existência de todos os povos [...], então, justamente então – continua ainda a atravessar toda essa assombração, como um fantasma a pergunta: para quê? para onde? e agora? (Heidegger, 1953/1987, p. 64,65).

A coesão do pensamento heideggeriano leva-nos a considerar que outra indagação dele (1929/2003, p. 92) poderia, muito a propósito, complementar e “confrontar” as anteriores: “Mas quem estará inclinado a falar desta maneira, onde o trânsito mundial, a técnica, a economia se apossam dos homens e os mantêm em movimento?” Depreende-se, deste modo, que é provável, em maior ou menor grau, pressentir os perigos e efeitos da cegueira vigente quanto à supremacia da técnica na atualidade, ao passo que tendemos, igualmente, a olvidar tal destino, estando já submissos e aparentemente dominados por ela.

A obra heideggeriana estabelece uma estreita relação da ontologia com a temporalidade e volta seu curso para a decisiva pergunta sobre o sentido do ser no horizonte da temporalidade, insistindo sobre o valor do tempo como fundamento estrutural da existência. O pensador ocupou-se, preliminar e cabalmente, em contrapor a concepção do tempo, oriunda de uma abordagem lógico-cronológica (mais especificamente o tempo/movimento da física, amparada na realidade imediata) ao sentido ontológico-existencial da temporalidade. O cerne de sua discussão residia, sobretudo, em compreender a determinação ôntica que embasa a questão da finalidade e do passar do tempo, em que se sucedem os acontecimentos e fatos históricos (e que privilegia a quantidade e a medida, objetos das ciências naturais). Com igual empenho, ocupava-se de uma análise do sentido deles no fluir do tempo, para a determinação do ser enquanto tal – o que, interessa, prioritariamente, à perspectiva ontológica.

Em relação à determinação ôntica, por exemplo, na obra “Que é uma coisa?”, Heidegger (1962/1992, p.98), já acenava para os “nomes para novas determinações fundamentais que agora se introduzem no modo de considerar a natureza e que denunciam uma surpreendente ressonância do econômico e do «cálculo» do sucesso”. E observava, ademais, que “tudo isto se realiza no interior da atitude matemática fundamental e de acordo com ela.”

Na perspectiva ontológica, Heidegger debruça-se sobre a questão do sentido do ser e contempla, com rigor, o debate sobre a tonalidade afetiva do tédio. Considera que o “profundo tédio que se arrasta para lá e para cá”, experienciado de modo amplo na Era da Técnica, é derivado da “intensificação da fuga, do equívoco e da ausência de direcionamento” e, ainda, segundo afirma, também por uma indiferença que não se pode explicar. O tédio surge como “tonalidade afetiva fundamental” e é relacionada, de modo estreito, com o tempo: “O tédio indica de forma quase palpável uma relação com o tempo: um modo como nos colocamos diante do tempo, um sentimento de tempo” (1929/2003, p.92; 97).

De tal feita, a relação do homem com o tempo, na cotidianidade mediana, afigura-se incongruente e insólita: A cada vez que *sobra* ou se *tem* tempo *livre*, procura-se ocupar-se de algo com a finalidade de “*matá-lo*” ou “*passá-lo*”. Parece-se estar, sugestiva e curiosamente, diante da insuportabilidade de “possuir” algo a partir do qual e com o qual *nada* se possa *fazer*. O fenômeno da ocupação serviria supostamente, neste modo de relação com a temporalidade, como forma de *preencher, gastar e ou eliminar* o tempo – o *mesmo* que, de outra feita, se quer *poupar*, com o intuito de se *fazer* com ele e ou *produzir* nele, “algo”. Uma descrição que soa, minimamente, tautológica e de fundamento contraproducente, contraditório ou paradoxal. Quanto a isso, o pensador interroga:

De que maneira nos evadiremos do tédio, no qual nós mesmos dizemos que o tempo se torna longo para nós? [...] estarmos todo o tempo, consciente ou inconscientemente, empenhados em passar o tempo, de acolhermos com simpatia as ocupações mais importantes e essenciais, mesmo que somente para que elas preencham o nosso tempo. Quem negará isto? (Heidegger, 1929/2003, p.95).

O modo capitalista de gerir a vida (que impera através do pensamento calculador), em paralelo a esta urgência para se evadir do tédio, aliado à pressão e avidez pela fuga por intermédio da ocupação, parecem associar-se convenientemente para impulsionar a indústria do ensino/aprendizado de um controle que garanta a competência de *gerenciar* o “próprio” tempo. Entrementes, a reflexão sobre o sentido de uma historicidade



fluida, quando preterida ou desconsiderada na Era da Técnica, remete-nos a pensar no que Latour denomina a “maior esquisitice dos modernos – a ideia de um tempo que passaria irreversivelmente e que anularia, atrás de si, todo o passado”. E que, por derradeiro, deixaria em seu rastro tão somente “prolongamentos de práticas, acelerações na circulação dos conhecimentos” (Latour, 1994, p.51,52). Neste palco, para ele, “a Constituição moderna acelera ou facilita o desdobramento dos coletivos, mas não permite que sejam pensados”. O que restaria, portanto, seriam apenas “instantes sem referências”:

Por que a Constituição moderna nos obriga a sentir o tempo como uma revolução que deve sempre ser recomeçada? Porque ela suprime as origens e os destinos dos objetos da Natureza e porque faz de sua súbita emergência um milagre [...] o tempo moderno é uma sucessão de aparições inexplicáveis elas mesmas devidas à distinção entre a história das ciências e a das técnicas e a história pura e simples (Latour, 1994, p.69).

No que tange ao distanciamento existente entre a análise do sentido do tempo na existência humana e a abordagem física (movimento/realidade imediata), observamos no pensamento de Latour, ao distinguir entre tempo e temporalidade (representando esta as distintas e possíveis interpretações acerca da passagem do tempo) uma perspectiva bem próxima à fenomenológica existencial heideggeriana:

O tempo nada tem a ver com a história. É a ligação entre os seres que constitui o tempo. É a ligação sistemática dos contemporâneos em um todo coerente que constituía o fluxo do tempo moderno [...] O tempo que o calendário marca situa claramente os acontecimentos em relação a uma série regular de datas, mas a historicidade situa os mesmos acontecimentos em relação à sua intensidade (1994, p. 76; 67).

De tal modo, o tempo, na visão do pensamento calculador, dispensa o sentido da fluidez da existência em que se projeta o ser-no-mundo-com-o-outro, alocado que está na categoria de mais um ente simplesmente dado qualquer, com o qual o homem deva se relacionar, preponderantemente, em razão da funcionalidade e utilidade pragmáticas de suas “unidades-medida”. Nestas caberiam outras tantas unidades de atos realizados e ou objetos produzidos. E a própria produção desenfreada parece, cada vez mais, conclamar a si mesma por mais re/produção, ainda que aleatória e alienada do contexto de relação existencial do ser consigo mesmo em seu processo histórico e no cenário singular em que ele se dá. Conforme pondera Duarte (2010, p.37): “Em meio ao abandono do ser, o próprio homem é trazido à situação da servidão incondicionada, no sentido de que ele próprio tornou-se um escravo ou um funcionário da própria serventia tecnocientífica”.

É importante frisar que Heidegger, na conferência “O que quer dizer pensar?” (e assim o fez em outros escritos) esclarece que tal debate...

nada tem a ver com a ciência e, sobretudo, se a discussão tiver o direito de ser um pensamento. A [...] ciência não pensa porque, segundo o modo de seu procedimento e de seus recursos, ela jamais pode pensar – a saber, pensar segundo o modo dos pensadores. Que a ciência, porém, não possa pensar, isso não é uma deficiência e sim uma vantagem. Somente esta vantagem assegura à ciência a possibilidade de, segundo o modo da pesquisa, introduzir-se num determinado domínio de objetos e aí instalar-se. (Heidegger, 1952/2006, p.115).

Não seria de surpreender, pois, que o pragmatismo e o imediatismo quanto ao uso do “produto” tempo se conformem às regras de produção e consumo que vigoram no capitalismo e nas relações entre os homens e a vivência do tempo na Era da Técnica – nem mesmo que a ilusão cientificista se ocupe de conferir ao “gerenciamento do tempo” estatuto de cientificidade por intermédio do uso de modelos baseados em parâmetros lógico-matemáticos. Heidegger inquiria, todavia, se fenômenos tais como o tempo poderiam, a exemplo de outros “objetos de estudo”, estarem subordinados ou devessem se render à análise das ciências naturais pelo método experimental, sem o aniquilamento do que lhe é originalmente constitutivo. “Completamente matematizado, o tempo torna-se a coordenada t, ao lado das coordenadas espaciais x, y, z. Não é reversível – o que constitui a única referência ao tempo que se opõe a uma matematização definitiva” (Heidegger, 1929/ 2003, p. 63).

Não é extemporâneo, portanto, que o empenho na pesquisa e na implementação de métodos para possibilitar a execução do maior número possível de atividades em um período de tempo cada vez mais reduzido seja fenômeno amplamente passível de constatação em nosso cotidiano. Uma busca, mesmo superficial, ao derredor, evidenciará o grande volume de produtos, movimentos e processos que propagandeiam a rapidez e velocidade como seus diferenciais: comidas e mensagens instantâneas, leituras dinâmicas, comercialização de aparelhos que substituem outros em curtíssimo espaço de tempo e cuja vantagem consiste, em boa parte das vezes, unicamente em prover uma velocidade de operação minimamente superior à anterior; promessas de agilidade nos atendimentos por prestadoras de serviço – a despeito de haver ou não qualidade nos mesmos e uma infinidade de outros exemplos.



A singular pressa de nossos dias é reproduzida em diversos bordões, especialmente no mundo laboral – estendendo seus impactos, no entanto, a todos os domínios da vida humana: “correr contra o tempo”; “estar à frente do seu tempo”, desenvolver estratégias para “prevenir e antecipar soluções”; “não perder tempo”, porque “tempo é dinheiro”. Expressões como “no time” e “slow time”, tempo percebido e tempo real, por exemplo, relacionadas à percepção de clientes acerca do tempo de espera para a resolutividade ou não de suas demandas junto às empresas, pressionam diversos setores a desenvolver modalidades mais velozes de relacionamento com o usuário como alternativa para preservar sua carteira de clientes.

De tal modo, a imposição – seja externa, seja autorreferenciada – de “otimizar” o próprio tempo, age em conjunto com o anseio pela agilidade e a avidez por novidades. O corolário desta conjuntura é que somos compelidos a não nos demorarmos mais que alguns instantes em cada ato; incitados a zarpar continuamente para a experimentação de realidades incipientes, não sendo afetados profunda e singularmente por nenhuma delas. Isso nos faz recordar o modo como Duarte (2010, p.13) caracteriza tal fluxo: uma “superficialidade atordoada e ambígua do homem moderno diante de seu próprio tempo”.

Se, de outra feita, procedemos à tentativa voluntarista de esforçar-nos para evitar tal condição, terminamos por atestar, cedo ou tarde, conforme Bauman, que “todos estamos, a contragosto, por desígnio ou à revelia, em movimento [...] mesmo que fisicamente imóveis”. Levando-se em consideração o ritmo frenético das mudanças da era globalizada, segundo o autor, “não se pode considerar a imobilidade como uma opção realista” (Bauman, 1999, p.6). Nem mesmo o pensamento escapa a essa imposição voraz. Ele é, igualmente, conclamado a dar-se de modo “proativo” e fundamentado no utilitarismo. Em razão deste pragmatismo absolutista, o pensamento é levado a operar de modo a conduzir a ação humana para a perpetuação de um *status quo maquínico* e destituído de busca de sentido, ou seja, de uma orientação existencial em que se experimenta os elementos da vida cotidiana de modo articulado, de modo tal a possibilitar uma sensação de enraizamento e pertencimento, dentro de um contexto geral de mundo. O filósofo também salienta que o frenesi contemporâneo se tornou, até mesmo, uma das “necessidades reais para muitas pessoas, cujas mentes deixaram de ser alimentadas por outra coisa que não mudanças repentinas e estímulos constantemente renovados [...]”. E conclui: “não podemos mais tolerar o que dura, nem sabemos mais fazer com que o tédio dê frutos” (Bauman, 2001, p.7).

Em movimento oposto a essa empreitada cega, Heidegger (1929/2003, p. 99) pondera sobre a intolerância e fuga do tédio, sugerindo não nos “colocarmos em contraposição a ele [...] não reagirmos sempre imediatamente para nos protegermos, [dar-lhe] muito mais espaço... deixá-lo ressoar... em função de uma aproximação... de nós mesmos enquanto um ser-aí”. Sébastien Charles (conforme citado por Lipovetsky 2004, p.34) acerca dos “tempos hipermodernos”, explicita uma ideia convergente com o pensamento heideggeriano:

O funcionamento do mundo liberal, que gera mais lucro, mais eficiência e mais racionalidade, parece justificar os receios de Heidegger, o qual, a respeito da técnica, denunciava uma deturpação de seu sentido em favor de uma “vontade de vontade”, uma dinâmica do poder que se alimenta de si mesmo, sem outra finalidade além de seu próprio desenvolvimento [...] tendo como única finalidade seu próprio domínio sobre os homens e as coisas e, em última análise, produzindo este mundo fanático da técnica e do desempenho que é o nosso.

Cientes já do fato de que Heidegger não condenava a técnica, em absoluto, mas decisivamente contestava os efeitos de seu uso irrefletido, podemos pensar que o filósofo aponta-nos um caminho original: não se permitir subjugar pela ocupação desenfreada, mas deixar ressoar o tédio enquanto espaço de compreensão de si próprio e de questionamento dos rumos a que nos tem conduzido o fazer pelo mero fazer. Este pode se dar na consecução de qualquer atividade humana, uma vez que não se restringe a um comportamento específico, mas diz respeito a um modo de fazer – um fazer compulsivo, cuja tônica não é de fato o que se está executando, mas o preenchimento de um vazio intolerável; de um espaço em que não se suporta o contato consigo próprio e que é ocupado para abafar um mal estar latente. Deste modo, acolher o espaço de liberdade que a disposição afetiva do tédio pode efetivamente prover é condição de possibilidade para refletir mais detidamente sobre nossa atitude natural cotidiana diante da proposta de hegemonia da técnica em nossos dias.

## **O Gerenciamento do Tempo na Contemporaneidade: Metodologias, Efeitos e Perspectivas**

As metodologias empregadas nos processos de “gerenciamento” do tempo, enquanto práticas “técnico-científicas” podem, até certo ponto, serem consideradas “modernas”. No entanto, os elementos propulsores do manejo e controle da vida subjacentes a tal fenômeno não representam propriamente novidade e,



ao cabo, denotam um modo típico e singular de vivência com o tempo, próprio da concepção de homem que vigora em nossos dias. Representa, por outro lado, um ativismo consagrado pela comunidade e derivado, entre outros, da ausência total ou parcial de reflexividade, que “apossa-se” do tempo tal qual uma indústria se apropria de um insumo qualquer para a produção de um bem ou produto e, a seguir, busca negociá-lo, ensejando na coletividade a urgência de “usá-lo” bem, de modo “eficaz e eficiente”. Do contrário, alardeia-se que o “mau uso” ou “desperdício” do tempo traria prejuízos irremediáveis para o sujeito – ainda mais nos tempos hodiernos, quando se instala uma concorrência desmedida na elipse produção/consumo. Gerenciar o tempo e prover meios para destacar-se passa a ser condição indispensável para ocupar um lugar socialmente privilegiado, uma vez que posições de destaque, neste universo, são conferidas apenas a uns poucos.

Em razão de tanta “opressão” por desempenho (e, neste caso específico, pode-se constatar o fato facilmente em diversos exemplos e anúncios na internete, a partir de buscas com as expressões gerenciamento do tempo e administração do tempo), deparamo-nos com inúmeros relatos de culpa e arrependimento relacionados a este quesito: sentimentos de menos valia, inadequação, sensação de perda, fracasso e “desvantagem” em relação aos que “souberam administrar melhor” o “produto” tempo (como, por exemplo, entre muitos outros, em <http://www.produtividadeninja.com.br/aula-rapida-sobre-gerenciamento-de-tempo/>). O disseminado fenômeno do “gerenciamento do tempo” é emblemático nesse sentido, bem como seus muitos desdobramentos e *slogans* similares: “administre eficazmente seu tempo”; “combata o fantasma da ociosidade”; “faça mais em menos tempo”, entre outros. Estas máximas invadiram as livrarias e a mídia: em entrevistas, artigos e reportagens que funcionam como chamariz para a promoção de incontáveis cursos e palestras, ofertados por diferentes estabelecimentos de ensino; professores autônomos com formações e qualificações diversas, palestrantes, *youtubers*, *coachers*, profissionais ou não, que extraem, da oferta de tais promessas, um grande filão financeiro.

O discurso que abriga tal concepção possui, quase invariavelmente, um caráter motivacional, expresso com palavras de ordem: “filosofias” do sucesso, pensamentos positivos, bordões motivacionais que defendem a tese de que compete ao homem manter o controle sobre todos os fatores intervenientes de sua vida, a expensas de uma resiliência sobre-humana, aparentemente cega aos elementos factuais e inexoráveis da existência; corolário de uma pseudopedagogia que arroga para si a proposta metodológica de gestão do ingerenciável<sup>2</sup>.

Tais propostas constituem-se, no geral, de “métodos, técnicas e estratégias” que asseveram a possibilidade de coordenar diferentes atividades dentro de um tempo milimetrado. Sugerem-se desde as já antigas e tradicionais listas, agendas, arquivos numerados e avisos “taticamente” posicionados, quanto a utilização de engenhocas desenhadas exclusivamente para este fim (por exemplo, a técnica pomodoro, elaborada por Francesco Cirillo no final dos anos 1980 para gerenciar o tempo e que consiste na utilização de um cronômetro em formato de tomate). O dispositivo prevê pausas a cada 25 minutos na rotina de trabalho o que, supostamente, tornaria a produção ainda mais eficiente. E não faltam no mercado *softwares* sofisticados para esse fim; além de inúmeros outros mecanismos e propostas que desconsideram peculiaridades, exceções e complexidades de uma gama variada de situações e atribuições de significados singulares, próprias da facticidade existencial (que diz do modo de ser próprio do homem, de sua condição de estar lançado no mundo). Partem, quase invariavelmente, de uma perspectiva de normatização da vida, regulação e restrição tanto de atividades menos “prioritárias ou importantes” como de relacionamentos interpessoais. Conforme Duarte (2010, p.13) observa:

dando ensejo ao mundo frenético em que vivemos cotidianamente, sempre às voltas com mil atividades e ocupações para as quais sequer temos tempo suficiente para começar a dar conta delas [...] as relações do homem com o homem e com os demais entes se dão com e por meio das exigências e imperativos da ciência e da técnica.

O *marketing*, parceiro deste frenesi, habitualmente faz uso de figuras caricatas: relógios que criam asas e saem voando, ampuhetas cuja areia escoar-se rapidamente, deixando atrás de si pessoas com ares de desespero ou desalento; entre outros. Apelativamente, arrematam tais cenas com *slogans* que dizem respeito a interrogações que de fato fazemos a nós mesmos, imersos que estamos nesta espiral de exigências e demandas cotidianas. Diante delas nos angustiamos e para elas buscamos “soluções científicas eficazes”, impostas subliminarmente pelos ditames da Era da Técnica. Questões como “Você sente que seu tempo não tem rendido o suficiente?” ou “Você tem a sensação de que os dias estão passando cada vez mais rápido e que não há nada que possa ser feito para reverter essa situação?”

Feitas tais incitações que beiram o óbvio, oferecem-se soluções que se constituem, invariavelmente, de um conjunto de estratégias muito similares entre si, independentemente do gênero: cursos presenciais e online, reportagens, palestras, literaturas, vídeos, artigos. Os exemplos a seguir foram retirados aleatoriamente de uma busca geral na internet (como, por exemplo, em <https://blog.runrun.it/administracao-do-tempo-tecnicas-aprovadas/> e <https://jornaldoempreendedor.com.br/destaques/lideranca/5-tecnicas-de-gerenciamento-do-tempo-que-valem-a-pena-usar/>), a partir de palavras-chave (gerenciamento, administração e otimização do tempo). Após chamadas alvissareiras do tipo: “Separamos cinco





dicas para mudar a sua percepção de produtividade” ou “Administração do tempo no trabalho: Dez técnicas testadas e aprovadas”; seguem-se recomendações mandatórias do tipo:

- 1) Preveja o imprevisto (fazer uma administração do tempo “imbatível” é antecipar pequenos espaços para as interrupções no seu planejamento);
- 2) Ene-a-ó-til: Diga não!
- 3) Cinco minutos mais cedo é pontual. No horário, você está atrasado. Atrasado é inaceitável;
- 4) Estabeleça prioridades;
- 5) Delegue responsabilidades;
- 6) Evite reuniões;
- 7) Fuja das distrações;
- 8) Bloqueie o seu tempo.

A oitava recomendação, no anúncio em pauta, estabelecia ainda uma consideração: “Perdemos grande parte do nosso tempo [...] Se você colocar o seu calendário antes de você e bloquear tanto tempo quanto possível, com a maior antecedência, então você pode deixar apenas uma pequena quantidade solta. Ao fazer isso você impede as demandas de outras pessoas de atrapalharem a sua rotina”. Causou-nos estranheza as expressões “bloqueie seu tempo”, “deixar uma pequena quantidade solta”, etc; especialmente quanto à ininteligibilidade do que quer que essa “assertiva” quisesse propor, efetivamente.

De outra feita, considerando o grande volume de instruções contidas nos livros, cursos, palestras etc, que ensinam a gerenciar o tempo, poder-se-ia cogitar se o tempo despendido na implementação de tais regras (autocontrole, autovigilância, anotações etc) redundariam em “economia” ou “desperdício” de tempo, uma vez que representam ocupação adicional. Mesmo considerando que praticamente todos os anúncios e tutoriais assegurem ser possível prever e manejar imprevistos, parece inevitável não pensar no esforço hercúleo que se torna necessário fazer no intuito de “acondicionar” cada ocupação específica em um compartimento de tempo adequado, de modo tal que nenhuma delas seja desconsiderada e nem um minuto sequer fique desocupado; portanto, perdido.

As teses que postulam o gerenciamento do tempo como a salvação para a boa vida do homem não abandonaram o espaço para o descanso, desde que previamente agendado e não como um fim em si. A pausa seria permitida como uma espécie de bonificação para os que conseguiram, nesta maratona, cumprir sua escala de “prioridades” (termo reiteradamente mencionado em tais programas e que representa um de seus maiores pilares)<sup>2</sup>. A concepção de “tempo”, neste cenário, parece assemelhar-se à de um compartimento físico no qual as ocupações devam ser posicionadas por ordem de relevância e, a seguir, executadas na mesma ordem. À ocupação, portanto, o tempo deveria se curvar. Sobre isto, Heidegger propõe-nos uma reflexão. Ele esclarece que o tempo é exterior às coisas:

Ele passa por cima das coisas, como a enxurrada por cima do cascalho; talvez nem sequer assim, porque, no movimento das águas, as pedras saem do lugar, esfregam-se umas nas outras e ficam polidas. Mas o fluxo do tempo deixa as coisas sem serem molestadas. (Heidegger, 1962/1992, p.30,31)

Defrontamo-nos aqui com a percepção de que as coisas não estão em relação de superioridade ao tempo; “algo” funcional a serviço da ocupação, como mero receptáculo para ela. Neste ponto específico, ainda que em contexto bem diverso e apartado do tema de nossa discussão, não há como deixar de lembrar certa passagem de *Seminários de Zollikon*. Nela, um jovem explicita sua vivência de privação, dita esquizofrênica, que bem poderia ser uma metáfora para modo cotidiano, igualmente esquizofrênico, de vivenciar a temporalidade: “A gente fica entregue à observação do relógio e perde o fio para consigo mesmo” (Heidegger, 1987/2009b, p.84).

Para a crítica heideggeriana o tempo definitivamente não é “algo” funcional a serviço da ocupação. Quanto a isso, no contexto de nossa investigação e, em especial, sobre as técnicas de manejo e controle do tempo e seus impactos na vida humana, uma iniciativa do Departamento de Defesa dos Estados Unidos é bastante ilustrativa. Arriscamo-nos a pensar, de posse do conhecimento de tal empreitada, que a ênfase na lucratividade chegou a patamares que, dentro do raciocínio da cotidianidade mediana, descartando visões fictícias e futuristas, poucos de nós poderíamos conceber que chegasse. Trata-se de um estudo que representa, de fato, um exemplo limite, e vem narrado na obra “24/7 Capitalismo Tardio e os Fins do Sono”, da qual mencionamos alguns fragmentos:

[a] actividade cerebral do chamado pardal de coroa branca durante as suas migrações possui a extraordinária capacidade de permanecer acordado ao longo de sete dias consecutivos durante a migração, o que lhe permite voar e navegar durante a noite e procurar alimentos de dia, sem descansar. O Departamento de Estado Americano e as diversas universidades com as quais se associou neste inaudito empreendimento esperam poder obter conhecimentos aplicáveis aos seres humanos e descobrir como

<sup>2</sup> Observações feitas após análises de variados cursos de gerenciamento do tempo, encontrados em distintos sítios da internet.



é que as pessoas podem ficar sem dormir e funcionar de modo produtivo e eficiente. Tendo em conta que a maior parte das necessidades da vida humana se transformou em mercadoria ou investimento convertíveis em valores de mercado, o sono constitui a grande e intolerável exceção a essa mercantilização e financeirização integral do tempo vivido: «O sono é um hiato incontornável no roubo de tempo a que o capitalismo nos submete [...] uma necessidade humana [...] um intervalo de tempo que não pode ser colonizado nem submetido a um mecanismo maciço de rentabilidade – e desse modo permanece uma anomalia incongruente e um foco de crise no presente global. Apesar de todas as pesquisas científicas feitas nesta área, frustra e confunde qualquer estratégia para o explorar ou redefinir. A espantosa e inconcebível realidade é que nenhum valor pode ser extraído do sono [...] O objectivo declarado (e descartado) desta tentativa de controlo sobre o sono humano é a criação de um «soldado que não dorma». As colossais quantidades de dinheiro que o complexo científico-militar americano tem vindo a aplicar em estudos sobre a privação do sono e em testes experimentais de técnicas de privação do sono e estimulação da vigília têm um fim claro: reduzir a necessidade de sono do corpo humano e criar assim o «soldado que não dorme» que, por sua vez, configuraria o «trabalhador sem sono» e o «consumidor insone». Não sejamos ingénuos: a história mostra-nos frequentemente que as inovações científicas e tecnológicas relacionadas com a guerra são inevitavelmente assimiladas e incorporadas na esfera económica e social. A progressiva e sucessiva privação do sono nesses «sujeitos de interesse» que são os indivíduos enquanto «agentes económicos» é, por assim dizer, o sonho glorioso dos mercados que actuam em «regime 24/7» (Crary, 2016, p. 1-3; 10-11).

O relato acima nos permite reafirmar, uma vez mais, a atualidade do pensamento heideggeriano, no tocante à preocupação com o destino do ser diante da ditadura da técnica. O perigo aumenta quando, tomados por ela, julgamo-la neutra, tornando-nos cegos diante de seus efeitos e fins a que se destinam.

## Temporalidade e Sentido sob a Perspectiva Existencial

Em contraponto à visão matemática e instrumentalizada da medição do tempo; no cerne das tentativas de revisão dos pressupostos e bases metafísicas, Heidegger volta o curso do pensamento para a decisiva pergunta sobre o sentido do ser no horizonte da temporalidade. Tal preocupação já aparecia de forma embrionária muito antes de *Ser e Tempo*, conforme o próprio filósofo esclarece, nesta mesma obra, quando alude a uma aula dada por ele na Universidade de Freiburg em 1915, e que veio a se tornar um texto, impresso em 1916, ao qual deu o título de “O conceito de tempo na ciência histórica”. Naquele texto ele diz: “Enquanto se mede o tempo [...] na Física [...] determinamos uma quantidade [...] Fazemos na escala temporal em certo modo um corte, destruímos com isto o verdadeiro tempo em seu fluir e o paralisamos” (1915/2013, p.366). Dito de outro modo, se na Metafísica a discussão sobre a questão do tempo encontra-se distanciada da análise da existência fática, e atrelada a alguma determinação previamente dada; na hermenêutica heideggeriana ela deve ser compreendida dentro da facticidade do *Dasein*. Nela, a temporalidade surge como elemento fundamental da compreensão do horizonte do ser. Neste ponto, retomamos a ideia de Heidegger (1927/2009a, p. 422- 423), quando diz:

Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser-no-mundo compreende-se a partir daquilo de que se ocupa. O compreender impróprio projeta-se para o que é passível de ocupação e feitura, para o que é urgente e inevitável nos negócios dos afazeres cotidianos [...] Primariamente, a presença não vem-a-si em seu poder-ser mais próprio e irremissível, mas é em se ocupando que a presença aguarda a si mesma, a partir do que lhe proporciona ou recusa aquilo de que se ocupa [...] E somente porque de fato a presença aguarda o seu poder-ser, a partir daquilo de que se ocupa, é que ela pode esperar e tecer expectativas (1927/2009a, p. 422- 423).

Observa-se, assim, que tal modo de existir, que se determina enquanto produção; faz parte da atitude cotidiana constitutiva do *Dasein*. E a apropriação desta, com vistas a fomentar o capital, de algum modo, chancela o discurso que movimenta o marketing sobre o gerenciamento e o controle do tempo. A ciência e a técnica modernas somente se interessam pelos entes em sua possibilidade de cálculo, organização, planejamento e previsibilidade – os mesmos alvos que o gerenciamento do tempo se propõem alcançar. Sobre a relação entre o dito “bom uso ou gerenciamento” do tempo e a produtividade, podemos compreender, a partir do pensamento heideggeriano, que essa é também uma concepção alinhada com a atitude cotidiana, na qual todos estão imersos:

a ocupação cotidiana compreende-se a partir do poder-ser que lhe vem ao encontro num possível sucesso ou insucesso, relativo àquilo de que se ocupa. O compreender impróprio projeta-se para o que é passível de ocupação e feitura, para o que é urgente e inevitável nos negócios dos afazeres cotidianos (Heidegger, 1927/2009a, p. 423).



Com respeito a este modo de relação objetivante entre os entes, portanto, Heidegger reiteradamente enfatiza seu caráter “natural” e até mesmo a necessidade de sua ocorrência, se levada em consideração o fundamento pragmático que envolve nossa existência do ponto de vista ôntico. Ele trata disso, exemplarmente, nessa passagem, além de muitas outras: “Na temporalidade constitutiva do deixar e fazer em conjunto reside, de modo essencial, um *esquecer* específico. Para que, em estando “perdido no mundo instrumental”, se possa “realmente” pôr mãos à obra, o si-mesmo deve esquecer-se” (Heidegger, 1927/2009a, p.442).

Por sua vez, a disposição afetiva da angústia, experienciada na vivência da temporalidade, e que diz de perto da insuportabilidade de “ver o tempo passar”, sem “fazer nada”, parece-nos ter sido abordada pelo filósofo de forma ainda mais radical do seguinte modo:

Especificamente, o com quê a angústia se angustia vem ao encontro não como algo determinado numa ocupação. A ameaça não provém do que está à mão e do que é simplesmente dado, mas, sobretudo e justamente, de que tudo que está à mão e é simplesmente dado já não “diz” absolutamente nada. Não estabelece mais nenhuma conjuntura com o ente do mundo circundante. O mundo, no contexto do qual eu existo, afundou na insignificância [...] o aguardar da ocupação não encontra mais nada a partir do qual possa compreender-se (1927/2009a, p.429).

Assim, se de certa feita angustia o homem ter *perdido* tempo por aquilo que julgou desnecessário ter sido *feito*, e ou pelo que se considerava importante ou prazeroso *fazer* e que não foi levado a efeito; por outro, o angustia igualmente o tempo presente e o porvir, pela possibilidade de cobrar-lhe seu usufruto: o que *fazer no agora* para não pressentir, no *depois*, que se viveu em vão. Quer esse homem, assim, respaldar-se, no presente, de um porvir sem dissabores – o que tenta obter com o uso de estratégias que lhe facultem o máximo de controle e garantias. É o que se percebe em chamadas de *marketing* tais as que mencionamos anteriormente, que prometem ensinar a controlar e “otimizar” o tempo para que ele não escoe.

Diante desse aparente paradoxo, que se nos afigura como um impasse, a questão perturbadora parece residir, primordialmente, conforme o pensamento heideggeriano, no descompasso entre o pensamento calculador e a reflexão, a premência da medida e do controle em detrimento do sentido. A pertinência da reapropriação do pensamento meditante é a de que ele tudo justapõe e observa, revelando, de cada modo de pensar, incluindo o calculante, seu caráter e especificidade próprios. O filósofo atenta, exatamente por isso, para a análise permanente das implicações da supremacia do pensamento calculador sobre o destino do ser, dos perigos do pensamento raso e desprovido de reflexividade que impera em nossos dias. Nestes, o tempo no qual o processo historial do ser se desenrola, não escapa da obrigatoriedade de ser conformado em um objeto que se deva planificar, programar, medir.

Paci, na sua introdução à obra “¿Qué es Metafísica?”, de Heidegger, referenda o quão crucial e urgente é o tema. Segundo ele, a Heidegger coube o mérito de insistir sobre o valor da temporalidade como fundamento estrutural da existência (2019, p.14-15, 46):

A temporalidade é o sentido ontológico de nossa inquietude. O tempo é o processo primordial com que o existir sai de si mesmo, é a expressão ontológica da angústia e o fundamento do existir que sai de si mesmo e existe nele. É nesta pura temporalidade onde a existência se realiza, onde se historiciza. E este tempo é o fundamento originário (*Ursprüngliche Zeit*).

A relação indissociável entre o sentido de todas as coisas e a temporalidade também é explicitada em Casanova, que articula a experiência de crise no mundo contemporâneo ao fenômeno da vivência do tempo. Afirma ele que “se conseguíssemos suprimir por um único instante que fosse a presença temporal do mundo, nada mais apareceria e não seria mais possível falar nem mesmo sobre uma indiferença radical em relação a todas as coisas” (Casanova, 2013, p.12). O fato de que o tempo, separado da temporalidade original do *Dasein* é nada, indicaria que somos corresponsáveis por, a partir da nossa finitude, desvelarmos seu sentido. Corroborando tal assertiva, Alweiss (2002, p.122) aponta que, ao realocar o sentido do tempo a partir da finitude e não da eternidade enquanto condição de possibilidade do ser, Heidegger radicaliza a noção de liberdade e responsabilidade.

Sá (2003, p.3) por sua vez, aponta que o esquecimento representa a “contraparte inseparável da aceleração característica do projeto de exploração e controle que determinam o mundo contemporâneo” e que é preciso “buscar as raízes desse acontecer na própria dinâmica histórica de desvelamento e velamento de sentido à qual o ser do homem encontra-se apropriado”. E Duarte alerta que esse esquecimento que afasta o homem do sentido mais próprio de seu ser, para Heidegger, não é “um acontecimento isolado e desprovido de implicações éticas e políticas para nossa existência cotidiana” (2010, p. 18).

Creditamos a premência desta reflexão, portanto, ao conhecimento das implicações que a expropriação contínua e cotidiana do sentido da temporalidade pode vir a ocasionar, comprometendo e ou restringindo as possibilidades de uma existência mais plena e saudável. Estamos todos, pois, de igual modo, em meio à dinâmica da constituição e preservação da qualidade da vida humana, diante da imperiosa interrogação que se nos impõe fazer sobre o compromisso impreterível do homem consigo mesmo e com



o outro. Enquanto atores sociais, isto se fará à medida que se atenta para as consequências psicológicas, políticas e éticas que as premissas subjacentes à proposta do “gerenciamento do tempo”, tais como se afirmam na Era da Técnica, reverberam.

## Considerações Finais

Conforme a perspectiva heideggeriana, vivemos em uma era na qual prevalece a visão tecnicista da vida. Tal ótica encontra-se alicerçada em um ideal que assegura que tudo pode ser submetido à lógica do controle, da produção e da eficácia. O “tudo” em questão parece abarcar até mesmo a temporalidade, à medida que tal cientificismo propõe pensar o tempo a partir dos mesmos parâmetros de exatidão e controle utilizados como referência para tratar de qualquer outro produto ou objeto. Este modo de relação denuncia o esquecimento do ser de si mesmo e da compreensão do quanto se está imerso em uma historicidade fluida que, não subjugando-se àqueles mesmos parâmetros; antes, ensejando a abertura para um constante vir a ser, mais autêntico e livre, confere sentido ao tempo enquanto espaço de criação e projeto existencial. Em detrimento de tal experiência, que privilegia a busca pelo sentido último, o que parece vigorar é um modo de ser aprisionado à urgência de um permanente fazer automatizado e pré-determinado, que visa atender apenas a prescrições sedimentadas no cotidiano impessoal, ditado por agentes sociais reguladores e contingências técnicas de manejo e controle da realidade.

Neste horizonte, o acesso a significados mais próprios, originários e constituintes do humano (os que o ser-aí pode descerrar, liberando mundo como espaço de abertura para as múltiplas possibilidades de ser) torna-se cada vez menos provável. Por derradeiro, o que se desvela à nossa frente, à medida que se toma como óbvio o cumprimento compulsório da prescrição de gerenciar o tempo, ditado pelo modo de vida atual, é um cenário fértil para o adoecimento físico e psíquico, com impactos deletérios e desagregação social na comunidade como um todo.

A despeito das críticas aos procedimentos utilizados naturalmente pela ciência (entre outras; a de ocupar-se dos entes com base exclusivamente em sua funcionalidade, como seriam as metodologias propostas para o controle e subjugação do tempo, submetidas aos propósitos do domínio da técnica), Heidegger explicita frequentemente (por exemplo, em passagens já citadas por nós, como em Heidegger, 1927/2009a, p.442 e Heidegger, 1952/2006, p.115) que a correlação entre a ciência e tais práticas é intrínseca, tendo em vista seus objetos e intuítos. Postula a legitimidade do que está posto pela cotidianidade mediana, incluindo aí o pensamento calculador, de extremado valor em seu contexto. O que o filósofo pretende não nos deixar olvidar é que este é apenas um modo possível de desvelamento histórico e que o perigo de o tomar como exclusivo e superior é assegurar-lhe um senhorio definitivo, do qual não se possa mais libertar-se: uma subversão em que não haja diferença entre o ente e o ser.

Por conseguinte, o pensamento heideggeriano nos permite atentar para o quadro em que, atendendo aos ditames da cotidianidade, colocamo-nos em reiterada posição de fuga tanto de nós mesmos quanto do outro, ocupados por demais em competir pelos melhores pódios, com a maior quantidade de realizações no menor tempo possível. Enquanto isso, restringimos nossas possibilidades de relação com a temporalidade como fundamento estrutural da existência e com o outro, na mesma jornada. Preservar na lembrança os efeitos dessa conjuntura tecnicista, no entanto, já se configura como um possível disparador para novas reflexões e quiçá, como a aurora para modos mais livres de existência.

Não duvido ser verdade o que disse, como se fosse um oráculo, o maior dos poetas:  
“Pequena é a parte da vida que vivemos”.  
Pois todo o restante não é vida, mas somente tempo.  
*Sêneca. Sobre a Brevidade da Vida.*

## Referências

- Agostinho, S (2015) *Confissões*. Recuperado em 03.03.2015. Disponível em: <http://www.monergismo.com/santo-agostinho/confissoes/>
- Alweiss, L (2002). Heidegger and “the concept of time”. Em: *History of the Human Sciences*. Vol 15 N.3 (p. 117-132). London: SAGE Publications.
- Bauman, Z. (1999). *Globalização: As consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.



- Casanova, M. A (2013). *Eternidade Frágil: ensaio de temporalidade na arte*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Crary, J. (2016) *24/7 Capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Ubu.
- Duarte, A. (2010). *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Heidegger, M. (1916). *El Concepto de Tiempo en La Ciencia Histórica*. Zeitschrift für Philosophie Kritik. Leipzig (p.173-188). Extraído de aula ministrada em 1915, Faculdade de Filosofia da Universidade de Freiburg. Tradução de Elbio Caletti. Recuperado em 10.11.2013. Disponível em: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/concepto\\_tiempo\\_historico.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/concepto_tiempo_historico.htm).
- Heidegger, M. (1987). *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (Original de 1935, republicado em 1953).
- Heidegger, M. (1992). *Que é uma Coisa?* Lisboa: Edições 70 (Original publicado em 1962, extraído de curso ministrado em 1935/1936 na Universidade de Freiburg).
- Heidegger, M. (2003). *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária (Original publicado em 1929).
- Heidegger, M. (2006). O Que Quer Dizer pensar. Em: *Ensaio e Conferências* ( p.111 a 124). Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes ( Original extraído de conferência de 1952)
- Heidegger, M. (2009a). *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback.. Petrópolis: Vozes (Original publicado em 1927).
- Heidegger, M. (2009b). *Seminário de Zollikon*. Em Medard Boss. Tradução de Gabriela Arnold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes (Original publicado em 1987).
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Lipovetsky, G. (2004). *Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla.
- Paci, E. (sem data) *Introdução*. Em: Martin Heidegger, *¿Qué es Metafísica?* (p 3-54). Traducción de Xavier Zubiri. Disponível em: <https://espanol.free-ebooks.net/ebook/Que-es-la-metafisica/pdf>. Recuperado em 19.
- Sá, R. N. de (2003). Contribuições para uma hermenêutica da desatenção e do esquecimento na existência cotidiana. Em: Maluf, Ued (org). *Epistemologias não Ordinárias: paradigmas alternativos em ciências humanas e sociais*. Vol 1 (p.135-146). Rio de Janeiro: Booklink.

Recebido em 11.11.2019 – Aceito em 15.01.2020



Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**TEXTO CLÁSSICO**



TRADUÇÃO – TEXTO CLÁSSICO

**SOBRE O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA ONTOLÓGICA\***

EUGEN FINK (1949)\*\*

A filosofia atualmente vigente na Alemanha encontra-se na urgência de uma reviravolta. Isso não diz respeito a uma aporia ou a um constrangimento do espírito humano, dos quais finalmente novas e radicais questões pudessem ser despertadas, assim como uma revolução no modo de pensar. Nesse sentido, todo pensar autêntico já se encontra desde sempre e por toda parte em uma tal urgência. Isso tampouco diz respeito à tragédia histórico-espiritual da Europa, à entonação niilista do espírito de época. A filosofia, justamente porque capta um momento determinado em seu pensamento, não pode jamais se reduzir à mera expressão de uma época, a um sintoma de uma cultura ascendente ou decadente. A historicidade da filosofia procede em um ritmo diferente e mais lento do que as ligeiras mudanças de visões de mundo, da concepção do Estado ou dos sistemas econômicos, as quais formam o conteúdo da chamada “história universal”. O pensar da filosofia funda as idades do universo, cunha ao longo dos séculos o pensamento sobre o ser que conduzem e iluminam a *existência humana*. Tal fundação só é possível para a filosofia quando seu pensamento está próximo do próprio ser. Mas essa proximidade ao ser não é objeto de escolha para o humano; o morar junto à origem não pertence ao seu arbítrio. O pensar filosófico, esse ato o mais ousado da liberdade humana, só é possível enquanto destino, ou seja, como o destino no qual o próprio ser se revela ao humano. O pensar filosofante só pode se realizar sobre o fundamento de uma experiência ontológica.

A *reviravolta* em que a filosofia alemã do nosso tempo se encontra pode ser caracterizada como a situação histórica de uma experiência ontológica ainda não conceitualizada. O último grande pensamento ontológico-conceitual (no âmbito histórico da filosofia alemã) foi o sistema de Hegel. Aí pensou-se exaustivamente, e pela última vez, o que seriam uma coisa, uma qualidade, o geral, o particular, o uno e o múltiplo, a existência, a essência, a realidade e a possibilidade, a totalidade das coisas, a entidade suprema de todos os entes e a essência da verdade. Hegel elaborou a última grande projeção ontológica do ocidente, uma obra gigantesca – e desde então, há um século, o pensar ontológico-conceitual se estagnou. Hegel representa assim um final, o final da metafísica ocidental. Com Kierkegaard, mas sobretudo com Nietzsche se anuncia uma nova originalidade; são eles os arautos de uma nova experiência ontológica, muito embora totalmente incapazes de expressar em conceitos suas intuições sobre o ser. Ambos são geralmente considerados os avivadores de um novo sentimento da vida, de uma revelação mais profunda da existência, os descobridores da “interioridade” ou do “fundamento dionisíaco da vida”. Trazer à luz seu significado ontológico é uma tarefa a ser ainda realizada e, se bem-sucedida, poderá cunhar a nova experiência ontológica desses pensadores em uma nova e originária projeção de todo pensamento ontológico. Com a fenomenologia de Husserl e Scheler ocorre uma virada para as questões centrais da filosofia. Com Heidegger, o pensamento retorna à questão fundamental que dominou o filosofar ocidental em seu início histórico, à questão pelo ser. A filosofia alemã contemporânea se compreende em sua aspiração central como

\* Texto originalmente publicado nas Atas do Primeiro Congresso Nacional de Filosofia de Mendoza, Argentina, realizado entre os meses de março e abril de 1949 [tomo 2, pp. 733-747]. Posteriormente publicado na coletânea E. Fink, *Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag: Freiburg/München, 1976, pp. 127-138. Tradução feita por Anna Luiza Coli, Giovanni Jan Giubilato e José Fernandes Weber no contexto das atividades do Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia (<https://nucleodefemenologia.wordpress.com>), Universidade Estadual de Londrina (UEL).

\*\* Eugen Fink (1905-1975), filósofo alemão, nascido em Constança, estudou em Münster, Berlim e Freiburg, doutorando-se nesta última, sob orientação de Edmund Husserl. Posteriormente foi seu assistente e – ao lado de Ludwig Landgrebe e H.L. Van Breda – um dos responsáveis por salvar os manuscritos de Husserl, tendo sido um dos principais fundadores dos Arquivos Husserl em Louvain, Bélgica. Desenvolveu sua obra como uma terceira via em relação às filosofias de Husserl e Heidegger, dialogando diretamente com a tradição filosófica alemã, dentre os quais Kant, Hegel e principalmente Nietzsche. Após a morte de Husserl e como professor pela Universidade de Freiburg im Breisgau, Fink desenvolveu sua filosofia cosmológica, cujas bases se colocam na confrontação com a tradição metafísica e mais especificamente com a proposta heideggeriana de crítica à metafísica. Aí também ele se propõe como uma alternativa à filosofia de Heidegger. Algumas obras: *Vom Wesen des Enthusiasmus*, Freiburg, 1947. *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit -Bewegung*, Den Haag, 1957. *Alles und Nichts*, Den Haag, 1959. *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, 1960. *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960. *Metaphysik und Tod*, Stuttgart, 1969. *Heraklit. Seminar mit Martin Heidegger*, Frankfurt/Main, 1970.



*ontologia*. Mas justamente porque essa ontologia atual não é sustentada por uma auto-revelação *válida* do ser, porque ela se situa na reviravolta histórica de tal forma que a linguagem do pensamento é ainda insuficiente diante do crescente despontar do ser, porque ainda lhe faltam os conceitos, é que a própria ideia da ontologia deve se transformar em problema num sentido mais radical que o até aqui considerado. Em outras palavras, o pensar filosófico deve se voltar expressamente à *fonte* oculta da qual ele vive, deve considerar explicitamente a experiência ontológica que torna possível toda projeção de pensamento. Somente com uma reflexão que pensa a relação do pensar com o próprio ser é que a Ontologia pode se apropriar mais acuradamente do questionamento atualmente necessário. Nossa referência aqui é feita justamente em relação a esse problema, o qual permanece uma tarefa essencial vindoura. A ontologia – assim se diz – ocupa-se do ente enquanto tal, do ὄν ἢ ὄν<sup>1</sup>. Mas onde e quando nos deparamos com esse “ente enquanto tal”? Em todo lugar e em lugar algum. Não o constatamos, mas o conhecemos *antes* de toda e qualquer constatação. Não conhecemos o ser ente do real que nos circunda, que nós mesmos somos, posteriormente, por meio da experiência; ao contrário, temos que conhecê-lo de antemão, para só então “experimentar” coisas, animais, plantas, humanos, etc., como existentes. A compreensão do ser é o *incógnito* em que sempre nos encontramos e nos demoramos, – é a luz originária de nosso espírito. E essa familiaridade original com o ser não se deixa limitar a uma função particular da faculdade cognitiva; ela não corresponde à sensibilidade nem ao entendimento e tampouco à razão. Mesmo na impressão sensível e “irrefletida”, na mera apreensão de cores ou de um cheiro, o ser do ente das cores e do cheiro é já pré-compreendido. Essa pré-compreensão única e extensiva a todas as coisas do mundo compreendido como o campo de ação do ser do ente se encontra desde sempre organizado em pré-conhecimentos de determinadas áreas, de regiões: as coisas são pré-conhecidas segundo seus domínios básicos de matéria inanimada, vida vegetal e animal, e assim por diante; por outro lado, como o ente regional sempre difere segundo sua “essência”, todas as diferenças regionais se propagam a partir da estrutura fundamental comum de ser uma coisa. Essas pré-compreensões anteriores a toda experiência fática ou “apriori”, nas quais nossa relação com o ente desde sempre se estabelece, perpassam a existência humana sob o modo da obviedade e escapam assim a todo “exame”. O óbvio, o sempre já conhecido e inquestionável é a tirania mais poderosa da Terra. As obviedades mais profundas e autênticas são aquelas de que nem nos damos mais conta: são aquelas nas quais vivemos, que nos envolvem como um meio, que são nosso ar vital. Desse “sono” só pode nos arrancar a filosofia, e isso somente na medida em que ela não se detiver sobretudo diante da pergunta pelo que é óbvio e se espantar diante daquilo que todos sabem. Com outras palavras, a filosofia faz a tentativa descomunal de dizer o trivial, de nomeá-lo, de pensar explicitamente as representações ontológicas fundamentais que nos governam. E ela se torna ontologia regional dos diferentes domínios básicos do ente e explicação ontológico-categorial da coisa. Esses são os dois pontos de partida tradicionais do pensar ontológico: primeiro pela variedade dos domínios essenciais, pelas “ideias”, e então pela concepção do ser do ente por excelência, o que corresponde a todo ente diferenciado segundo sua essência. O ente é então interpretado segundo seus gêneros e espécies puros, segundo a diversidade de sua quididade – e, por sua vez, novamente segundo o esquema básico [*Grundriss*] comum a todos os gêneros, segundo sua estrutura categorial. Mas tal interpretação segundo *eidos* e *categoria* não se dá nem como uma simples investigação nem tendo em vista um campo temático. Vivemos *no* pensamento ontológico, mas não estamos a ele objetivamente confrontados; estamos sob seu poder, e não o contrário. É necessário um esforço desmedido para evidenciar os pensamentos que vivenciamos dia após dia; eles nos são demasiado próximos. Lidamos com os pensamentos ontológicos, operamos com eles; mas a conversão do uso operativo em uma consciência temática é, na verdade, um trabalho de Sísifo; – a pedra tão laboriosamente levada ao alto da montanha rola de volta até o vale. Trata-se de uma conversão de tipo muito peculiar, de uma “reflexão”; todavia, de modo algum se trata de uma reflexão no sentido da auto-observação, da inflexão daquele que conhece sobre si mesmo; até mesmo a mais sutil auto-observação é ontologicamente ingênua quando se volta para a interioridade da alma, ou seja, quando está sob o feitiço de pensamentos ontológicos que lhe conduzem com “obviedade”; o que pode ser encontrado no fundo da alma conta de todo modo como “ente”; a reflexão habitual, bem como a análise fenomenológica mais diferenciada da consciência, é apenas uma conversão dos objetos-entes de fora para as vivências-entes de dentro. Quando converte o óbvio em questionável, a filosofia se torna reflexão *ontológica*. Isso significa que a filosofia é o conceber que pensa os pensamentos ontológicos que, de outra forma, estariam sob o poder da obviedade. Que pensamentos são esses? Por razões profundas que não podem ser resumidamente discutidas aqui, trata-se de pensamentos nos quais o humano compreende de modo *apriori* o ser ente do real como quádruplo; essa quadruplicidade diz respeito à estrutura transcendental da pergunta pelo ser. Na intimidade nos relacionamos de modos distintos com o ente: observamos, desejamos, amamos, trabalhamos sobre coisas, somos atraídos ou repelidos por elas; mas qualquer que seja o modo como nos relacionamos com elas, sabemos de antemão o que uma coisa é; nos mantemos em um pré-entendimento da coisidade das coisas; mas essa pré-compreensão é

<sup>1</sup> “O ente enquanto ente”. No quarto livro da Metafísica (IV.1 1003<sup>a</sup>) – tradução de Lucas Angioni, IFCH, UNICAMP, 2007 – Aristóteles afirma: “há uma ciência que estuda o ente enquanto ente e aquilo que se lhe atribui em si mesmo”. Essa ciência (episteme) não é idêntica “a nenhuma das assim chamadas ciências particulares” porque, de fato, “nenhuma outra examina universalmente a respeito do ente enquanto ente”. Portanto ela é chamada também de “filosofia primeira”, pois deve “apreender as causas primeiras do ente enquanto ente”, ou seja, aqueles elementos que lhe pertencem enquanto tal e não por acidente [NT].



vaga; a partir do momento em que temos de dizer o que uma coisa é, nos atrapalhamos. O esquema básico da coisa, a coisidade da coisa é a cada vez já compreendida, mas não apreendida conceitualmente. E, no entanto, todas as coisas estão juntas, uma ao lado da outra, as coisas finitas se limitam, se avizinham umas das outras, – e estão juntas no todo abrangente do mundo. O ente na sua totalidade, o mundo, nunca é algo desconhecido mas tampouco é, na maioria das vezes e justamente por isso, apreendido conceitualmente. E ainda assim lidamos com a distinção comum entre ser autêntico e inautêntico, entre realidade e mera ilusão, entre essência e aparência; ou seja, fazemos uso de uma distinção interna no próprio ser, atribuímos a cada ser diferente uma ordem ontológica diferente e nos movemos em uma antecipação obscura do ente supremo, que se torna então a medida de todas as coisas. Mas é inicialmente impossível dizer conceitualmente o que seja esse “absoluto”. E sempre sabemos, afinal, a diferença entre o verdadeiro e o falso, sustentamos nossas intuições como verdades, mas geralmente não consideramos, de fato nem mesmo nos perguntamos como o ente em geral pode ser verdadeiro, como a verdade lhe pertence e qual é a essência desta verdade. Só a filosofia faz as perguntas “esquecidas” sobre a coisidade, sobre o ente na sua totalidade, sobre a medida do ser e sobre a verdade. Estas quatro questões derivam necessariamente da *única* questão fundamental da filosofia: a pergunta pelo ser. Elas não correspondem a disciplinas distintas nem significam uma diferenciação da filosofia; são, antes, as dimensões “transcendentais” de um *único* problema ontológico, o qual desde a Antiguidade já girava em torno das relações internas entre *ens - unum - bonum - verum*, ὄν - ἓν - ἀγαθόν - ἀληθές<sup>2</sup>. De fato, sabemos das coisas antes de toda filosofia, todavia somente numa compreensão vaga da *coisidade*, – desde sempre habitamos o mundo, mas não apreendemos conceitualmente sua totalidade e abrangência –, distinguimos sempre entre ser autêntico e inautêntico, mas a luz desta distinção não nos é clara, – sempre temos e procuramos “verdades”, mas a pergunta pelo que seja de fato a verdade não nos interessa. Vivemos numa indiferença em relação ao que é “sempre já conhecido”, e esta indiferença é o que garante a saúde e a autoconfiança da vida. Mas a estranha tarefa da filosofia não seria justamente a de tornar “consciente” aquele apriori não temático que sustenta nosso comportamento diante do mundo? E de transformar o operativamente compreendido em um entendimento explícito? Absolutamente não; uma maior clarificação da vida e de sua conduta não é algo que lhe diga respeito. A única tarefa da filosofia consiste em pensar *o ser*. Tal pensamento, no entanto, é distinto da mera conceitualização de um conhecimento pré-conceitual. A filosofia pensa o ser enquanto *projeta* os conceitos fundamentais que, dali em diante, formam a estrutura do mundo; ela é projeção dos pensamentos ontológicos fundamentais. Mesmo na “irreflexão” da nossa vida cotidiana dispomos de conceitos ontológicos (e não apenas de conceitos de coisas existentes), os quais permanecem, todavia, *imobilizados*, representam a herança estagnada de uma filosofia anterior que agora se degrada à banalidade. Onde já não pensamos, tampouco supomos um conceito e, no entanto, nossa ingenuidade é iluminada por pensamentos fundamentais há muito pensados pelos gregos. Não só onde se filosofa é que ecoam as costas da Grécia, o eco não está nos textos antigos. Pelo contrário, a filosofia grega está presente, mesmo que de modo esvaziado, na construção do mundo, na disposição estrutural de cada uma das coisas com que lidamos. O anteriormente alcançado apenas mediante um esforço sem paralelo nos é há muito trivial. A ingenuidade da nossa vida é a imobilidade da projeção, a letárgica imobilidade dos pensamentos ontológicos. Os conceitos fundamentais de substância, mundo, deus e verdade são consideradas “ideias inatas”, *ideae innatae*; o *apriori* é considerado como um bem estável e constante do nosso espírito, como se nossa razão tivesse sido aparelhada com “verdades eternas”. Embora a abertura intuitiva ao ente pertença à essência da razão humana, ela é a cada vez “interpretada” por conceitos fundamentais dotados de uma “história”: surgem nas filosofias e terminam na vida cotidiana. A mobilidade da projeção se esgota na imobilidade da obviedade. Esta decadência pertence à historicidade da filosofia. A determinação da natureza da projeção ontológica em sua interação entre movimento e imobilidade é uma tarefa de fundamental importância. Foi Kant quem reconheceu de modo definitivo o carácter projetivo dos conhecimentos apriori. Os conceitos ontológicos não retratam estruturas pré-dadas no ente; pelo contrário, o que o ente é, como ele se divide entre sua quididade e o seu existir, entre realidade e possibilidade, isso deve ser pensado pelo conceito ontológico. O que significa a expressão “projeção”? Projeção deriva do projetar, e em seu uso comum significa tanto o ato de projetar quanto aquilo que é projetado. Projetar é um modo de planejamento preliminar, de regulamentação antecipatória, de ordenamento provisório – chamamos “projeção”, por exemplo, o esboço de um pintor, a planta de um arquiteto, a primeira elaboração de um texto. Os momentos importantes são: a existência prévia e antecipatória da projeção com respeito à coisa real; o plano do arquiteto antecipa a realidade futura da casa e prescreve uma regra para seu curso de realização; a projeção antecipa algo e o submete com antecedência a uma lei. O projetado é o esquema básico do que só posteriormente vem a ser realizado, é o pensamento que lhe subjaz, como a planta de construção de uma casa. Projetar é o relacion-

2 “On – hen – agathon – alethes”, “o ente – o uno – o bom – o verdadeiro”. Para São Tomás, como para Avicena, a primeira noção que o intelecto concebe, e que, portanto, é pressuposta por todas as outras, é a noção de “ente”, isto é, “de algo que é” (quid est). Nesta noção é possível distinguir dois componentes distintos: a “essência”, isto é, a “quididade” ou “natureza”, e o ser, isto é, o ato por meio do qual a coisa é. Além disso, pertencem a cada “ente enquanto ente” algumas características ou atributos mais gerais – chamados de “transcendentais” – que são condições concomitantes do ente, a ele coextensivas e com ele convertíveis (contrariamente às categorias, que o subdividem em gêneros distintos). Os transcendentais diferem apenas entre si “secundum rationem”, ou seja, segundo o modo de consideração. Trata-se então de propriedades ou atributos que vão além (transcendem) das divisões categoriais, segundo o conhecido lema da Escolástica “ens, verum, bonum, pulchrum et unum convertuntur”, “o ente, o verdadeiro, o bom, o belo e o uno não se distinguem”. [NT]



nar-se com possibilidades, não com possibilidades quaisquer, mas com possibilidades possibilitadoras; e, finalmente, projetar é uma ação criativa. – Todos estes momentos ressurgem em uma transformação fundamental ocorrida no pensamento ontológico cuja natureza é a da projeção. O discurso da “projeção” é uma metáfora, um modelo ôntico para uma relação fundamental com o ser. Para cada metáfora e cada modelo há um perigo. A “projeção” da filosofia é preliminar-antecipatória (apriori), ou seja, fornece uma regra para o real, conflui em um “pensamento”, em um esquema básico e é, além disso, um relacionar-se com possibilidades possibilitadoras e uma atividade criativa. E no entanto ela não projeta um ente único, determinado, e tampouco se relaciona com possibilidades *pré-dadas*; ela não projeta uma coisa, mas a *coisidade*, tampouco um ordenamento ou um conjunto de entes, mas a totalidade do *mundo* que abrange todos os entes, projeta a *medida* do ser (o absoluto) e a essência da verdade. Ela concebe com antecedência o esquema básico do ente em geral, o plano do mundo, ex-cogita a articulação dos conceitos ontológicos que governam o mundo. E essa projeção não é uma antecipação vazia sucessivamente superada pela ocorrência das coisas reais; ela *permanece* preliminar e é precisamente na manutenção dessa preliminaridade que ela torna o encontro com as coisas sobretudo possível. A projeção preliminar da coisidade não se perde quando experimentamos as coisas reais, mas permanece a “condição de possibilidade” daquela experiência. A projeção ontológica *não é*, portanto, algo a ser encontrado, mas o ex-cogitar do ser na concepção da estrutura de coisa, mundo, deus e verdade. O pensamento projetivo é *criativo*. Isto significa que ele é subtraído à arbitrariedade humana. O humano não *produz* os pensamentos de substância, mundo, deus e verdade, mas tampouco os lê nas coisas disponíveis. São preconceitos da fenomenologia ainda hoje em circulação os que afirmam que a ontologia deveria considerar o ser tal como uma coisa. As coisas estão disponíveis, encontram-se por aí, mas estaria a coisidade das coisas igualmente disponível? O caráter criativo do pensamento ontológico-conceitual não pode ser acessado a partir da oposição entre “produzir” – “encontrar”; o ser do ente não pode ser nem “encontrado”, nem “produzido”, é acessível apenas ao *pensamento*. O pensamento na forma móbil da projeção é o modo originário como o ser “se abre” ao humano. O pensamento originário não transforma a revelação do ser previamente subsistente em “conceitos”; ao contrário, em sua vigilância e atividade extremas, ele representa o modo como o ser humano se expõe à proximidade essencial com o ser, o qual então lhe concede ou nega a ascensão. A projeção ontológica é a única via à experiência ontológica. É somente no conceito pensante que o ser pode se iluminar originariamente. O pensamento ontológico é recordação [*An-denken*] do Uno, do “Εν τὸ Σοφόν”<sup>3</sup> – mas, precisamente nesse estar-reunido, é ainda a escuta do logos que governa o mundo, que perpassa a “irrupção mundana do ser” e que força cada ente finito à cunhagem da sua forma.

O humano não se destaca enquanto pensador do ser pelo fato de ser o centro do ente, mas por sua posição e dignidade na mediação. O humano é “mediador”: ele é um ente finito em meio a coisas finitas – e é ao mesmo tempo cúmplice do fundamento único e originário do qual todas as coisas “surgem” a partir da nulidade; ele é mediador na medida em que existe entre as coisas – e ao mesmo tempo se estende para além delas, no todo-abrangente do “mundo”; ele é mediador na medida em que existe na distinção entre o ente verdadeiro e o nulo; e finalmente é mediador na medida em que suporta, ao mesmo tempo, a abertura e o ocultamento do ser, em que está na penumbra, no crepúsculo, onde o ser nunca recua e nunca se dispõe totalmente.

O humano é algo a ser superado – não pelo asceticismo ou pela suma ascensão, mas pela séria consideração de sua medialidade. A originalidade da existência humana se revela na *πλάνη*<sup>4</sup>, na errância ao centro abismal de todo ente, ao umbigo a partir do qual o ser encobre o ente.

No pensamento do humano o próprio ser se revela. Mas, se ele se esgota nestas revelações ou se, a partir de um centro inesgotável, põe sempre de novo em jogo a história de novos surgimentos, isso não podemos saber, como com razão afirma o antigo ditado de Epimênides:

“Nem na terra nem no mar há no meio um umbigo; e mesmo que haja, é evidente aos deuses, mas está escondido aos mortais”

οὔτε γὰρ ἦν γαίης μέσος ὀμηάλως οὔτε θαλάσσης,  
 εἰ δέ τις ἔστι, θεοῖς δῆλος θνητοῖσι δ’ ἄφαντος.

<sup>3</sup> “Hen tò sophon”, “Uno é o saber”, “a unidade que coincide com a sapiência”. No famoso fragmento de Heráclito (DK 22 B 41) lemos: “Um é o saber [hen tò sophon]: conhecer o pensamento que governa tudo através de tudo”, em tradução livre. [NT]

<sup>4</sup> “Plane”, “errância”. Diz Eurípides: “bios anthropon plane”, “o tempo da vida dos homens é errância” (fragmento 659.8), em tradução livre. [NT]





**Editor – Adriano Furtado Holanda**

Departamento de Psicologia / Programa de Pós-Graduação em Psicologia  
Universidade Federal do Paraná (UFPR) – <http://www.humanas.ufpr.br/portal/psicologia/>  
Praça Santos Andrade, 50 – Sala 215 [Ala Alfredo Buffren]  
80060.240 – Curitiba / PR – BRASIL  
Email: [aholanda@yahoo.com](mailto:aholanda@yahoo.com) / [aholanda@ufpr.br](mailto:aholanda@ufpr.br)